Schopenhauer

Schopenhauers

sämtliche Werke

Genaue Textausgabe
mit den letzten Zusätzen.

Mit einer biographischen Einleitung von
Max Frischeisen-Köhler.

Neu durchgesehen und
mit Sachregister.

Fünfter und sechster Band.

A. Weichert, Verlagsbuchhandlung, Berlin.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

MAR 17 1932

4573

Schopenhauers sämtliche Werke

Fünfter Band

Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik

Von

Arthur Schopenhauer

Inhalt.

Seite

I. Ueber den Willen in der Natur 5

II. Die beiden Grundprobleme der Ethik 147

Vorreden 149

I. Ueber die Freiheit des Willens 177

II. Ueber das Fundament der Moral 265

I.

Ueber den Willen in der Natur

Eine Erörterung der Beſtätigungen, welche die Philoſophie des Verfaſſers, ſeit ihrem Auftreten durch die empiriſchen Wiſſenſchaften erhalten hat,

von

Arthur Schopenhauer

Τοιαῦτ' ἐμοῦ λόγοισιν ἐξηγουμένου,
Οὐκ ἠξίωσαν οὐδὲ προσβλέψαι τὸ πᾶν·
Ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος.
Aesch.

B
3103

Inhalt.

Seite

Vorrede zur zweiten Auflage 7
Einleitung 23
Physiologie und Pathologie 31
Vergleichende Anatomie 53
Pflanzenphysiologie 73
Physische Astronomie 91
Linguistik 103
Animalischer Magnetismus und Magie 105
Sinologie 130
Hinweisung auf die Ethik 140
Schluß 144

Vorrede zur zweiten Auflage.

Ich habe die Freude erlebt, auch an dieses kleine Werk die zweite, nachbessernde Hand legen zu können, — nach neunzehn Jahren; und sie ist um so größer gewesen, als dasselbe für meine Philosophie von besonderer Wichtigkeit ist. Denn ausgehend vom rein Empirischen, von den Bemerkungen unbefangener, den Faden ihrer Spezialwissenschaft verfolgender Naturforscher, gelange ich hier unmittelbar zum eigentlichen Kern meiner Metaphysik, weise die Berührungspunkte dieser mit den Naturwissenschaften nach und liefere so gewissermaßen die Rechnungsprobe zu meinem Fundamentaldogma, welches ebendadurch sowohl seine nähere und speziellere Begründung erhält, als auch deutlicher, faßlicher und genauer, als irgendwo, in das Verständnis tritt.

Die dieser neuen Auflage gegebenen Verbesserungen fallen fast ganz mit den Vermehrungen zusammen, indem aus der ersten nichts irgend der Erwähnung Wertes weggelassen, hingegen zahlreiche und zum Teil beträchtliche Zusätze eingefügt sind.

Aber auch im allgemeinen ist es ein gutes Zeichen, daß der Buchhandel eine neue Auflage dieser Schrift verlangt hat; indem es auf Anteil an ernstlicher Philosophie überhaupt deutet und bestätigt, daß das Bedürfnis wirklicher Fortschritte in derselben zu jetziger Zeit dringender, als je, fühlbar wird. Dieses aber beruht auf zwei Umständen. Einerseits nämlich auf dem beispiellos eifrigen Betriebe sämtlicher Zweige der Naturwissenschaft, welcher, größtenteils von Leuten gehandhabt, die nichts außerdem gelernt haben, droht, zu einem krassen und stupiden Materialismus zu führen, an welchem das zunächst Anstößige nicht die moralische Bestialität der letzten Resultate, sondern der unglaubliche Unverstand der ersten Prinzipien ist; da sogar die Lebenskraft abgeleugnet und die organische Natur zu einem zufälligen Spiele chemischer Kräfte erniedrigt wird.*) Solchen Herren vom Tiegel und der Retorte muß beigebracht werden, daß bloße Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum

*) Und die Betörung hat den Grad erreichen können, daß man ganz ernstlich vermeint, der Schlüssel zu den Mysterien des Wesens und Daseins dieser bewunderungswerten und geheimnisvollen Welt sei in den armseligen

Philosophen befähigt, wie nicht weniger gewissen andern, ihrem Geiste verwandten Naturforschern, daß man ein vollkommener Zoolog sein und alle sechzig Affenspezies an einer Schnur haben kann, und doch, wenn man außerdem nichts, als etwa nur noch seinen Katechismus, gelernt hat, im ganzen genommen, ein unwissender, dem Volke beizuzählender Mensch ist. Dies ist aber in jetziger Zeit ein häufiger Fall. Da werfen sich Leute zu Welterleuchtern auf, die ihre Chemie, oder Physik, oder Mineralogie, oder Zoologie, oder Physiologie, sonst aber auf der Welt nichts gelernt haben, bringen an diese ihre einzige anderweitige Kenntnis, nämlich was ihnen von den Lehren des Katechismus noch aus den Schuljahren anklebt, und wenn ihnen nun diese beiden Stücke nicht recht zueinander passen, werden sie sofort Religionsspötter und demnächst abgeschmackte, seichte Materialisten*). Daß es einen Platon und Aristoteles, einen Locke und zumal einen Kant gegeben hat, haben sie vielleicht einmal auf der Schule gehört, jedoch diese Leute, da sie weder Tiegel und Retorte handhabten, noch Affen ausstopften, keiner näheren Bekanntschaft wert gehalten; sondern, die Gedankenarbeit zweier Jahrtausende gelassen zum Fenster hinauswerfend, philosophieren sie aus eigenen reichen Geistesmitteln, auf Grundlage des Katechismus einerseits und der Tiegel und Retorten, oder der Affenregister andrerseits, dem Publiko etwas vor. Ihnen gehört die unumwundene Belehrung, daß sie Ignoranten sind, die noch vieles zu lernen haben, ehe sie mitreden können. Und überhaupt jeder, der so mit kindlich naivem Realismus in den Tag hinein dogmatisiert, über Seele, Gott, Weltanfang, Atome u. dgl. m., als wäre die Kritik der reinen Vernunft im Monde geschrieben und kein Exemplar derselben auf die Erde gekommen — gehört eben zum Volke: schickt ihn in die Bedientenstube, daß er dort seine Weisheit an den Mann bringe**).

Der andere, zu wirklichen Fortschritten der Philosophie aufrufende Umstand ist der, allen hypokritischen Verhüllungen und allem kirchlichen Scheinleben zum Trotz, immer mehr über-

---

chemischen Verwandtschaften gefunden! — Wahrlich, der Wahn der Alchimisten, welche den Stein der Weisen suchten und bloß hofften, Gold zu machen, war Kleinigkeit, verglichen mit dem Wahn unserer physiologischen Chemiker.

*) Aut catechismus, aut materialismus, ist ihre Losung.

**) Er wird auch dort Leute antreffen, die gern mit aufgeschnappten Fremdwörtern, die sie nicht verstehn, um sich werfen, gerade so wie er, wenn er z. B. gern von „Idealismus“ redet, ohne zu wissen, was es bedeute, und es daher meistens statt Spiritualismus gebraucht (welcher als Realismus das Gegenteil des Idealismus ist), wie man dies in Büchern und kritischen gelehrten Zeitschriften hundert Mal sehen kann; nebst ähnlichen quid pro quo's.

handnehmende Unglaube, als welcher mit den immer weiter sich verbreitenden empirischen und historischen Kenntnissen jeder Art notwendig und unvermeidlich Hand in Hand geht. Dieser droht, mit der Form des Christentums auch den Geist und Sinn desselben (der sich viel weiter als es selbst erstreckt) zu verwerfen und die Menschheit dem moralischen Materialismus zu überliefern, der noch gefährlicher ist, als der oben erwähnte chemische. Dabei arbeitet diesem Unglauben nichts mehr in die Hände, als der jetzt überall und so dummdreist auftretende, obligate Tartüffianismus, dessen plumpe Jünger, ihr Trinkgeld noch in der Hand haltend, salbungsvoll und so eindringlich predigen, daß ihre Stimmen bis in die gelehrten, von Akademien, oder Universitäten, herausgegebenen, kritischen Zeitschriften und in die physiologischen, wie philosophischen Bücher dringen, wo sie, als ganz am unrechten Ort, ihrem Zweck schaden; indem sie indignieren*). Unter diesen Umständen also ist es erfreulich, das Publikum Anteil an der Philosophie verraten zu sehn.

Nichtsdestoweniger habe ich den Philosophieprofessoren eine betrübte Nachricht mitzuteilen. Ihr Kaspar Hauser (nach Dorguth), den sie, beinahe vierzig Jahre hindurch, von Licht und Luft so sorgfältig abgesperrt und so fest eingemauert hatten, daß kein Laut sein Dasein der Welt verraten konnte, — ihr Kaspar Hauser ist entsprungen! ist entsprungen und läuft in der Welt herum; — einige meinen gar, es sei ein Prinz. — Oder, in Prosa zu reden: was sie über alles fürchteten, daher mit vereinten Kräften und seltener Standhaftigkeit, mittelst eines so tiefen Schweigens, so einträchtigen Ignorierens und Sekretierens, wie es noch nie dagewesen, über ein Menschenalter hinaus, glücklich zu verhüten gewußt haben, — dies Unglück ist dennoch eingetreten: man hat angefangen, mich zu lesen, — und wird nun nicht wieder aufhören. Legor et legar: es ist nicht anders. Wahrlich schlimm und höchst ungelegen; ja, eine rechte Fatalität, wo nicht gar Kalamität. Ist dies der Lohn, für so viel treue, traute Schweigsamkeit? für so festes einträchtiges Zusammenhalten? beklagenswerte Hofräte! wo bleibt das Versprechen des Horaz:

Est et fideli tuta silentio
Merces —?

Am fidelen Silentium haben sie es doch wahrlich nicht fehlen lassen; vielmehr ist dies gerade die Stärke, wo immer sie Ver-

*) Man sollte überall ihnen zeigen, daß man an ihren Glauben nicht glaubt.

dienste wittern, ist auch wirklich gegen diese der feinste Kunstgriff; denn was keiner weiß, ist als ob es nicht wäre. Aber mit der merces, ob sie so ganz tuta bleiben wird, sieht es jetzt bedenklich aus; — es wäre denn, daß man merces im schlimmen Sinn interpretierte, der freilich auch durch gute klassische Auktoritäten belegt werden kann. Ganz richtig hatten die Herren eingesehen, daß das einzige, gegen meine Schriften anwendbare Mittel wäre, dem Publiko aus denselben ein Geheimnis zu machen, mittelst tiefen Schweigens darüber, unter lautem Lärm bei der Geburt jedes mißgestalteten Kindes der Professorenphilosophie; — wie einst die Korybanten, durch lautes Tosen und Lärmen, die Stimme des neugeborenen Zeus unvernehmbar machten. Aber jenes Mittel ist erschöpft, und das Geheimnis ist verraten: das Publikum hat mich entdeckt. Der Grimm der Philosophieprofessoren ist groß, aber ohnmächtig: denn nachdem jenes einzige Wirksame und so lange mit Erfolg angewandte Mittel erschöpft ist, vermag nunmehr kein Belfern gegen mich meine Wirksamkeit zu hemmen, und vergeblich stellt jetzt der eine sich so, der andere anders. Freilich haben sie erlangt, daß die meiner Philosophie eigentlich gleichzeitige Generation ohne Kunde von ihr zu Grabe getragen ist. Aber es war ein bloßer Aufschub: die Zeit hat, wie immer, Wort gehalten.

Der Gründe aber, warum den Herren vom „philosophischen Gewerbe" (sie selbst haben die unglaubliche Naivität es so zu nennen*) meine Philosophie so sehr verhaßt ist, sind zwei. Erstlich, weil meine Werke den Geschmack des Publikums verderben, den Geschmack am leeren Phrasengewebe, an hoch aufgetürmten und nichtssagenden Wortakkumulationen, am hohlen, seichten und langsam marternden Geträtsche, an der im Gewande langweiligster Metaphysik vermummt auftretenden christlichen Dogmatik und der die Ethik vorstellenden, systematisierten, platteſten Philisterei, sogar mit Anleitung zu Kartenspiel und Tanz, kurz, an der ganzen rockenphilosophischen Methode, die schon gar viele auf immer von aller Philosophie zurückgescheucht hat.

Der zweite Grund ist, daß die Herren vom „philosophischen Gewerbe" meine Philosophie schlechterdings nicht dürfen gelten lassen und sie daher auch nicht zum Nutzen des „Gewerbes" verwenden können; — was sie sogar herzlich bedauern, da mein Reichtum ihrer bittern Armut herrlich zustatten kommen würde. Allein sie darf vor ihren Augen keine Gnade finden, nie und nimmer; auch nicht, wenn sie die größten, je gehobenen Schätze

*) Siehe Götting. gelehrte Anzeig. von 1853, S. 1.

menschlicher Weisheit enthielte. Denn ihr geht alle spekulative Theologie, nebst rationaler Psychologie ab, und diese, gerade diese sind die Lebensluft der Herren, die conditio sine qua non ihres Daseins. Sie wollen nämlich, vor allen Dingen im Himmel und auf Erden, ihre Aemter; und ihre Aemter verlangen, vor allen Dingen im Himmel und auf Erden, spekulative Theologie und rationale Psychologie: extra haec non datur salus. Theologie soll und muß es sein; sie komme nun woher sie wolle: Moses und die Propheten müssen recht behalten: dies ist der oberste Grundsatz der Philosophie; und dazu rationale Psychologie, wie sich's gehört. Nun aber ist dergleichen weder bei Kant, noch bei mir zu holen. Zerschellen ja doch bekanntlich an seiner Kritik aller spekulativen Theologie die bündigsten theologischen Argumentationen, wie ein an die Wand geworfenes Glas, und bleibt unter seinen Händen, an der rationalen Psychologie kein ganzer Fetzen! Und nun gar bei mir, dem kühnen Fortsetzer seiner Philosophie, treten beide, wie es eben konsequent und ehrlich ist, gar nicht mehr auf*). Hingegen ist die Aufgabe der Katheder-philosophie im Grunde diese, unter einer Hülle sehr abstrakter, abstruser und schwieriger, daher marternd langweiliger Formeln und Phrasen die Hauptgrundwahrheiten des Katechismus darzulegen; daher diese sich allemal zuletzt als der Sache Kern enthüllen; so kraus, bunt, fremdartig und absonderlich solche auch dem ersten Blick erschienen sein mag. Dies Beginnen kann seinen Nutzen haben; wenn er mir auch unbekannt ist. Ich weiß nur soviel, daß in der Philosophie, d. h. dem Forschen nach der Wahrheit, will sagen der Wahrheit κατ' εξοχην, worunter die höchsten, wichtigsten, dem Menschengeschlecht über alles auf der Welt am Herzen liegenden Aufschlüsse verstanden werden, man durch solches Treiben nie, auch nur um einen Zoll, weitergelangen wird: vielmehr wird jenem Forschen dadurch der Weg verrannt; weshalb ich schon längst in der Universitätsphilosophie den Antagonisten der wirklichen erkannt habe. Wenn nun aber, bei so gestalteter Sachlage, einmal eine es ehrlich meinende und in vollem Ernst auf Wahrheit, und nichts als Wahrheit, gerichteten Philosophie auftritt, muß da nicht den Herren vom „philosophischen Gewerbe" zumute werden, wie den in Pappe geharnischten Theaterrittern, wenn plötzlich unter ihnen ein wirklich geharnischter stände, unter dessen schwerem Tritt die leichten Bühnenbretter bebten? Eine solche Philosophie muß also schlecht und falsch sein und legt sonach

*) Denn auf Offenbarungen wird, in der Philosophie nichts gegeben; daher ein Philosoph, vor allen Dingen, ein Ungläubiger sein muß.

den Herren vom „Gewerbe" die peinliche Rolle desjenigen auf, der, um zu scheinen, was er nicht ist, andere nicht darf gelten lassen für das, was sie sind. Hieraus entwickelt sich aber jetzt das belustigende Schauspiel, welches wir genießen, wenn die Herren, da es mit dem Ignorieren leider zu Ende ist, nunmehr, nach vierzig Jahren, anfangen, mich mit ihrem Maßstäblein zu messen und von der Höhe ihrer Weisheit herab über mich abzurteilen, als, von Amts wegen, völlig kompetent; wobei sie am ergötzlichsten sind, wenn sie gegen mich die Respektsperson spielen wollen.

Nicht viel weniger als ich, wenn auch mehr im stillen, ist ihnen Kant verhaßt, eben weil er die spekulative Theologie, nebst rationaler Psychologie, das gagne-pain dieser Herren, in ihren tiefsten Fundamenten untergraben, ja, bei allen, die Ernst verstehn, unwiederbringlich ruiniert hat. Und den sollten die Herren nicht hassen? ihn, der ihr „philosophisches Gewerbe" ihnen so erschwert hat, daß sie kaum absehn, wie sie mit Ehren durchkommen sollen. Darum also sind wir beide schlecht, und die Herren, übersehn uns weit. Mich haben sie beinahe vierzig Jahre hindurch nicht eines Blickes gewürdigt, und auf Kant sehn sie jetzt, von der Höhe ihrer Weisheit, mitleidig herab, seine Irrtümer belächelnd. Das ist sehr weise Politik und gar erklecklich. Denn da können sie ganz ungeniert, als gäbe es keine Kritik der reinen Vernunft auf der Welt, von Gott und der Seele, als von bekannten und ihnen besonders vertrauten Persönlichkeiten, ganze Bände hindurch reden, das Verhältnis des einen zur Welt, und der andern zum Leibe, gründlich und gelehrt besprechen. Nur erst die Kritik der reinen Vernunft unter die Bank, dann geht alles herrlich! Zu diesem Ende suchen sie, nun schon seit vielen Jahren, Kanten fein leise, allmählich beiseite zu schieben, zu antiquieren, ja, über ihn die Nase zu rümpfen, und werden jetzt, einer durch den andern ermutigt, dabei immer dreister*). Haben sie ja doch aus ihrer eigenen Mitte keinen Widerspruch zu fürchten. Sie haben ja alle dieselben Zwecke, die gleiche Mission, und bilden eine zahlreiche Genossenschaft, deren geistreiche Mitglieder, coram populo, sich gegenseitig mit Bücklingen bedienen, nach allen Richtungen. So ist es denn nach und nach dahin gekommen, daß die elendesten Kompendienschreiber in ihrem Uebermut so weit gehn, Kants große und unsterbliche Entdeckungen als veraltete Irrtümer zu behandeln, ja, sie mit der lächerlichsten Suffisance

*) Einer gibt immer dem anderen recht, und da meint ein einfältiges Publikum am Ende, sie hätten wirklich recht.

und den unverschämtesten Machtsprüchen, die sie jedoch im Ton der Argumentation vortragen, gelassen zu beseitigen, im Vertrauen darauf, daß sie ein gläubiges Publikum vor sich haben, welches die Sachen nicht kennt*). Und dies widerfährt Kanten von Schreibern, deren gänzliche Unfähigkeit aus jeder Seite, man möchte sagen aus jeder Zeile, ihres betäubenden, gedankenleeren Wortschwalls in die Augen springt. Wenn das so fortginge, würde bald Kant das Schauspiel des toten Löwen darbieten, dem der Esel Fußtritte gibt. Sogar in Frankreich fehlt es nicht an Kameraden, die, von gleicher Orthodoxie beseelt, demselben Ziele entgegenarbeiten: namentlich hat ein Herr Barthélemy de St. Hilaire in einer vor der Académie des sciences morales im April 1850 gehaltenen Rede, sich erdreistet, Kanten von oben herab zu beurteilen und auf die unwürdigste Weise von ihm zu reden; glücklicherweise aber so, daß jeder gleich sieht, was dahinter steckt**).

Andre nun wieder, aus unserm deutschen „philosophischen Gewerbe", schlagen, bei ihrem Bestreben, sich den ihren Zwecken so sehr entgegenstehenden Kant vom Halse zu schaffen, den Weg ein, daß sie nicht etwa geradezu gegen seine Philosophie polemisieren, sondern die Fundamente, darauf sie gebaut ist, zu untergraben suchen, sind aber dabei von allen Göttern und aller Urteilskraft so gänzlich verlassen, daß sie Wahrheiten a priori angreifen, d. h. Wahrheiten, die so alt sind, wie der menschliche Verstand, ja, diesen selbst ausmachen, denen man also nicht widersprechen kann, ohne auch ihm den Krieg zu erklären. So groß aber ist der Mut dieser Herren. Leider sind mir ihrer drei***) bekannt, und ich fürchte, daß es deren noch mehrere gibt, welche an dieser Unterminierung arbeiten und die unglaubliche

*) Hier habe ich besonders vor Augen gehabt Ernst Reinholds „System der Metaphysik", 3. Aufl. 1854. Wie es zugeht, daß kopfverderbende Bücher, wie dieses, wiederholte Auflagen erleben, habe ich erklärt in den Parergis, Bd. 1, S. 171. (In der 2. Aufl. Bd. 1, S. 194.)

**) Jedoch, beim Zeus, allen solchen Herren, in Frankreich und Deutschland, soll beigebracht werden, daß die Philosophie zu etwas anderem da ist, als den Pfaffen in die Hände zu spielen. Vor allem aber müssen wir ihnen deutlich zu vermerken geben, daß wir an ihren Glauben nicht glauben, — woraus folgt, wofür wir sie halten.

***) Rosenkranz, „Meine Reform der Hegelschen Philosophie", 1852, besonders S. 41, im gewichtigen und auktoritativen Tone: „Ich habe ausdrücklich gesagt, daß Raum und Zeit gar nicht existieren würden, wenn nicht die Materie existierte. Erst der in sich gespannte Aether ist der wirkliche Raum, erst die Bewegung desselben und in ihrer Folge das reale Werden alles Besonderen und Einzelnen ist die wirkliche Zeit."

L. Noack, „Die Theologie als Religionsphilosophie", 1853, S. 8, 9.

v. Reichlin-Meldegg, zwei Rezensionen des „Geist in der Natur" von Oersted, in den Heidelberger Jahrbüchern vom Nov.—Dez. 1850, und vom Mai—Juni 1854.

Vermessenheit haben, den Raum a posteriori, als eine Folge, ein bloßes Verhältnis der Gegenstände in ihm entstehn zu lassen, indem sie behaupten, daß Raum und Zeit empirischen Ursprungs seien und den Körpern anhingen, so daß allererst durch unsere Wahrnehmung des Nebeneinander der Körper der Raum, und ebenso durch die des Nacheinander der Veränderungen die Zeit entstehe (Sancta simplicitas! als ob für uns die Worte Neben- und Nacheinander irgendeinen Sinn haben könnten, ohne die vorhergängigen, ihnen Bedeutung erteilenden Anschauungen des Raumes und der Zeit), und daß folglich, wenn die Körper nicht wären, auch der Raum nicht sein würde, mithin, wenn jene verschwänden, wegfallen müsse; und ebenso daß, wenn alle Veränderungen stockten, auch die Zeit stillstände*).

Und solches Zeug wird, fünfzig Jahre nach Kants Tode, ernsthaft vorgetragen. Aber Unterminierung der Kantischen Philosophie ist ja der Zweck, und allerdings würde sie, wenn jene Sätze der Herren wahr wären, mit einem Schlage umgestoßen sein. Allein glücklicherweise sind es Behauptungen von der Art, die nicht einmal eine Widerlegung, sondern ein Hohngelächter zur Antwort erhält, nämlich Behauptungen, bei denen es sich zunächst nicht um eine Ketzerei gegen die Kantische Philosophie, sondern um eine Ketzerei gegen den gesunden Menschenverstand handelt und hier nicht sowohl ein Angriff auf irgendein philosophisches Dogma, als ein Angriff auf eine Wahrheit a priori geschieht, die, eben als solche, den Menschenverstand selbst ausmacht und daher jedem, der bei Sinnen ist, augenblicklich einleuchten muß, so gut, wie das $2 \times 2 = 4$ ist. Holt mir einen Bauern vom Pfluge, macht ihm die Frage verständlich, und er wird euch sagen, daß, wenn alle Dinge am Himmel und auf Erden verschwänden, der Raum doch stehn bliebe, und daß, wenn alle Veränderungen am Himmel und auf Erden stockten, die Zeit doch fortliefe. Wie achtungswert steht doch, gegen diese deutschen Philosophaster, der französische Physiker Pouillet da, der sich nicht um Metaphysik kümmert, jedoch, in seinem allbekannten, in Frankreich dem öffentlichen Unterricht zum Grunde gelegten Lehrbuch der Physik, nicht verfehlt, gleich dem ersten Kapitel zwei ausführliche Paragraphen, einen de l'espace

*) Die Zeit ist die Bedingung der Möglichkeit des Nacheinander-Seins, als welches ohne sie weder stattfinden, noch von uns verstanden und durch Worte bezeichnet werden könnte. Ebenso ist die Bedingung der Möglichkeit des Nebeneinander-Seins der Raum, und die Nachweisung, daß diese Bedingungen in der Anlage unsers Kopfes stecken, ist die transzendentale Aesthetik.

und einen du temps, einzuverleiben, worin er dartut, daß, wenn alle Materie vernichtet würde, doch der Raum bliebe, wie auch, daß er unendlich ist; und daß, wenn alle Veränderungen stockten, doch die Zeit ihren Gang gehn würde, ohne Ende. Hiebei beruft er sich nicht, wie doch sonst überall, auf die Erfahrung, weil sie eben unmöglich ist: dennoch spricht er mit apodiktischer Gewißheit. Ihm nämlich, als Physiker, dessen Wissenschaft durchaus immanent ist, d. h. sich auf die empirisch gegebene Realität beschränkt, fällt es gar nicht ein, zu fragen, woher er denn das alles wisse. Kanten ist dies eingefallen, und gerade dieses Problem, welches er in der strengen Form der Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori kleidete, wurde der Ausgangspunkt und der Grundstein seiner unsterblichen Entdeckungen, also der Transzendentalphilosophie, welche, durch Beantwortung ebendieser und verwandter Fragen, nachweist, was für eine Bewandtnis es mit jener empirischen Realität selbst habe*).

Und siebenzig Jahre nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, und nachdem die Welt ihres Ruhmes vollgeworden, wagen es die Herren, solche längst abgetane, krasse Absurditäten aufzutischen und zu den alten Roheiten zurückzukehren. Käme Kant jetzt wieder und sähe solchen Unfug, so müßte wahrlich ihm zumute werden, wie dem Moses, der, vom Berge Sinai kommend, sein Volk um das goldene Kalb tanzend vorfand, worauf er vor Zorn die Gesetzestafeln zerschmetterte.

*) Schon Newton, im Scholion zur achten der Definitionen, welche an der Spitze seiner Principia stehn, unterscheidet ganz richtig die absolute, d. i. leere Zeit von der erfüllten, oder relativen, und ebenso den absoluten und relativen Raum. Er sagt (p. 11): Tempus, spatium, locum, motum, ut omnibus notissima, non definio. Notandum tamen, quod vulgus (d. i. solche Philosophieprofessoren, wie die hier in Rede stehenden) quantitates hasce non aliter quam ex relatione ad sensibilia concipiat. Et inde oriuntur praejudicia quaedam, quibus tollendis convenit easdem in absolutas et relativas, veras et apparentes, mathematicas et vulgares distingui. Hierauf sagt er (p. 12):

I. Tempus absolutum, verum et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur Duratio: relativum, apparens et vulgare est sensibilis et externa quaevis Durationis per motum mensura (seu accurata seu inaequabilis) quâ vulgus vice veri temporis utitur; ut Hora, Dies, Mensis, Annus.

II. Spatium absolutum, natura sua sine relatione ad externum quodvis, semper manet similare et immobile: relativum est spatii hujus mensura seu dimensio quaelibet mobilis, quae a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur, et a vulgo pro spatio immobili usurpatur: uti dimensio spatii subterranei, aerei vel coelestis definita per situm suum ad terram.

Aber auch dem Newton ist es nicht eingefallen zu fragen, woher denn diese zwei unendlichen Wesen, Raum und Zeit, da sie, wie er eben hier urgiert, nicht sinnenfällig sind, uns bekannt seien, und zwar so genau bekannt, daß wir ihre ganze Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit bis auf das Kleinste anzugeben wissen.

Wenn er aber ebenso es tragisch nehmen wollte, würde ich ihn mit Jesus Sirachs Worten trösten: „wer mit einem Narren redet, der redet mit einem Schlafenden: wenn es aus ist, so spricht er: ‚was ist's?'" Denn für jene Herren ist eben die transzendentale Aesthetik, dieser Diamant in Kants Krone, gar nicht dagewesen: sie wird als non avenue stillschweigend beiseite gesetzt. Wozu meinen sie denn, daß die Natur ihr seltenstes Werk, einen großen Geist, einen einzigen aus so vielen hundert Millionen, zustande bringt, wenn es in Dero Alltagsköpfigkeit Belieben stehn soll, seine wichtigsten Lehren, durch ihre bloße Gegenbehauptung, zu annullieren, oder gar sie ohne weiteres in den Wind zu schlagen, und zu tun, als ob nichts geschehen wäre?

Aber dieser Zustand der Verwilderung und Roheit in der Philosophie, wo jetzt jeder in den Tag hinein naturalisiert über Dinge, welche die größten Köpfe beschäftigt haben, ist eben noch Folge davon, daß, mit Hilfe der Philosophieprofessoren, der freche Unsinnschmierer Hegel die monstrosesten Einfälle hat dreist zu Markte bringen dürfen und damit, dreißig Jahre lang, in Deutschland für den größten Philosophen gelten konnte. Da denkt jeder, er dürfe eben auch nur, was ihm durch seinen Sperlingskopf fährt, dreist auftischen.

Vor allem also sind, wie gesagt, die Herren vom „philosophischem Gewerbe" darauf bedacht, Kants Philosophie zu obliterieren, um wieder einlenken zu können in den verschlammten Kanal des alten Dogmatismus und lustig in den Tag hineinzufabeln über ihre bekannten, ihnen anempfohlenen Lieblingsmaterien, als wäre eben nichts geschehn und kein Kant, keine kritische Philosophie, je auf der Welt gewesen*). Daher stammt auch die seit einigen Jahren sich überall kundgebende, affektierte Veneration und Anpreisung des Leibniz, den sie gern Kanten gleichstellen, ja über ihn erheben, indem sie mitunter ihn den größten aller deutschen Philosophen zu nennen dreist genug sind. Nun aber ist, gegen Kant gehalten, Leibniz ein erbärmlich kleines Licht. Kant ist ein großer Geist, dem die Menschheit unvergeßliche Wahrheiten verdankt, und zu seinen Verdiensten gehört eben auch, daß er die Welt auf immer erlöst hat von dem Leibniz und seinen Flausen, von den prästabilierten Harmonien, Monaden und identitas indiscernibilium. Kant hat den Ernst in die Philosophie ein-

*) Kant hat nämlich die erschreckliche Wahrheit aufgedeckt, daß die Philosophie etwas ganz anderes sein muß, als Judenmythologie.

geführt, und ich halte ihn aufrecht. Daß die Herren anders denken, ist leicht erklärlich: hat ja doch Leibniz eine Zentralmonade und eine Theodizee dazu, sie aufzustutzen! Das ist so was für meine Herren vom „philosophischen Gewerbe"; dabei kann doch einer bestehn und sich redlich nähren. Hingegen bei so einer Kantischen „Kritik aller spekulativen Theologie" stehn einem ja die Haare zu Berge. Also ist Kant ein Querkopf, den man beiseite schiebt. Vivat Leibniz! vivat das philosophische Gewerbe! vivat die Rockenphilosophie! Die Herren meinen wirklich, sie könnten, nach Maßgabe ihrer kleinlichen Absichten, das Gute verdunkeln, das Große herabziehn, das Falsche in Kredit bringen. Auf eine Weile wohl; aber wahrlich nicht auf die Dauer, auch nicht ungestraft. Bin doch sogar ich am Ende durchgedrungen, trotz ihren Machinationen und ihrem hämischen vierzigjährigen Ignorieren, währenddessen ich Chamforts Ausspruch verstehn lernte: en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres.

Wen man nicht liebt, mit dem gibt man sich wenig ab. Daher ist eine Folge jenes Widerwillens gegen Kant eine unglaubliche Unkenntnis seiner Lehren, von welcher mir bisweilen Proben aufstoßen, daß ich meinen Augen nicht traue. Durch ein paar Beispiele muß ich dies denn doch belegen. Also zuvörderst ein rechtes Kabinettstück, wenn es auch schon einige Jahre alt ist. In des Prof. Michelets „Anthropologie und Psychologie" wird, S. 444, Kants kategorischer Imperativ in diesen Worten angegeben: „Du sollst, denn du kannst." Es ist kein Schreibfehler: denn in seiner drei Jahre später herausgegebenen „Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie" gibt er es S. 38 ebenso an. Also, abgesehn davon, daß er sein Studium der Kantischen Philosophie in Schillers Epigrammen gemacht zu haben scheint, hat er die Sache auf den Kopf gestellt, das Gegenteil des berühmten Kantischen Arguments ausgesprochen und ist offenbar ohne die allerleiseste Ahndung von dem, was Kant mit jenem Postulat der Freiheit auf Grund seines kategorischen Imperativs hat sagen wollen. Mir ist nicht bekannt, daß irgendwo einer seiner Kollegen die Sache gerügt hätte; sondern hanc veniam damus, petimusque vicissim. — Und nur noch einen recht frischen Fall dazu. Der oben, in der Anmerkung erwähnte Rezensent jenes Oersted'schen Buchs, bei dessen Titel der unsere leider hat zu Gevatter stehn müssen, stößt in demselben auf den Satz, „daß Körper kraft-

erfüllte Räume sind": der ist ihm neu und, ohne alle Ahndung davon, daß er einen weltberühmten Kantischen Lehrsatz vor sich hat, hält er denselben für Oersteds eigene, paradoxe Meinung und polemisiert demgemäß in seinen beiden, drei Jahre auseinanderliegenden Rezensionen, tapfer, anhaltend und wiederholt dagegen, mit Argumenten, wie: „die Kraft kann den Raum nicht erfüllen, ohne ein Stoffartiges, Materie"; und drei Jahre später: „Kraft im Raum macht noch kein Ding: es muß Stoff dasein, Materie, damit die Kraft den Raum erfülle. — Dies Erfüllen ist aber ohne Stoff unmöglich. Eine bloße Kraft wird nie ausfüllen. Die Materie muß dasein, damit sie ausfülle." — Bravo! so würde mein Schuster auch argumentieren*). — Wenn ich dergleichen specimina eruditionis sehe; so wandelt mich ein Zweifel an, ob ich nicht oben dem Manne unrecht getan habe, indem ich ihn unter denen aufführte, die Kanten zu unterminieren trachten; wobei ich freilich vor Augen hatte, daß er sagt: „Der Raum ist nur das Verhältnis des Nebeneinanderseins der Dinge": l. c. S. 899, und weiterhin, S. 908: „Der Raum ist ein Verhältnis, unter welchem die Dinge sind, ein Nebeneinandersein der Dinge. Dieses Nebeneinandersein hört auf, ein Begriff zu sein, wenn der Begriff der Materie aufhört." Denn er könnte am Ende diese Sätze ebenfalls in reiner Unschuld hingeschrieben haben, indem ihm die „transzendentale Aesthetik" ebenso fremd wäre, wie die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Allerdings wäre das etwas stark, für einen Professor der Philosophie. Aber heutzutage muß man auf alles gefaßt sein. Denn die Kenntnis der kritischen Philosophie ist ausgestorben, trotzdem, daß sie die letzte wirkliche Philosophie ist, welche aufgetreten, und dabei eine Lehre, welche in allem Philosophieren, ja, im menschlichen Wissen und Denken überhaupt eine Revolution und eine Weltepoche macht. Da demnach durch sie alle früheren Systeme umgestoßen sind; so geht jetzt, nachdem die Kenntnis von ihr ausgestorben ist, das Philosophieren meistens nicht mehr auf Grund der Lehren irgendeines der bevorzugten Geister vor sich, sondern ist ein reines Naturalisieren, in den Tag hinein, auf Grund der Alltagsbildung und des Katechismus. Vielleicht nun aber werden, von mir aufgeschreckt, die Professoren wieder die Kantischen Werke vornehmen. Jedoch sagt Lichtenberg: „Man kann

*) Derselbe Rezensent (v. Reichlin-Meldegg), im Augustheft der Heidelberger Jahrbücher von 1855, S. 579, die Lehren der Philosophen über Gott darlegend, sagt: „In Kant ist Gott ein unerkennbares Ding an sich." In seiner Rezension der Frauenstädtschen „Briefe", Heidelberger Jahrbücher 1855, Mai bis Juni, sagt er, es gäbe gar keine Erkenntnis a priori.

Kantische Philosophie in gewissen Jahren, glaube ich, ebensowenig lernen, als das Seiltanzen."

Ich würde wahrlich nicht mich herbeigelassen haben, die Sünden jener Sünder aufzuzählen; aber ich mußte es, weil mir, im Interesse der Wahrheit auf Erden, obliegt, auf den Zustand der Versunkenheit hinzuweisen, in welchem, fünfzig Jahre nach Kants Tode, die deutsche Philosophie sich befindet, infolge des Treibens der Herren vom „philosophischen Gewerbe", und wohin es kommen würde, wenn diese kleinen, nichts, als ihre Absichten kennenden Geister ungestört den Einfluß der großen, die Welt erleuchtenden Genien hemmen dürften. Dazu darf ich nicht schweigen; vielmehr ist dies ein Fall, wo Goethes Aufruf gilt:

„Du Kräftiger, sei nicht so still,
Wenn auch sich andre scheuen:
Wer den Teufel erschrecken will,
Der muß laut schreien."

Dr. Luther hat auch so gedacht.

Haß gegen Kant, Haß gegen mich, Haß gegen die Wahrheit, wiewohl alles in majorem Dei gloriam, beseelt diese Kostgänger der Philosophie. Wer sieht nicht, daß die Universitätsphilosophie der Antagonist der wirklichen und ernstlich gemeinten geworden ist, deren Fortschritten sich zu widersetzen ihr obliegt. Denn die Philosophie, welche ihren Namen verdient, ist eben der reine Dienst der Wahrheit, mithin die höchste Anstrebung der Menschheit, als solche aber nicht zum Gewerbe geeignet. Am wenigsten kann sie ihren Sitz auf den Universitäten haben, als wo die theologische Fakultät obenan steht, die Sachen also ein für allemal abgemacht sind, ehe jene kommt. Mit der Scholastik, von der die Universitätsphilosophie abstammt, war es ein anderes. Diese war eingeständlich die ancilla theologiae, und da stimmte das Wort zur Sache. Die jetzige Universitätsphilosophie hingegen leugnet es zu sein und gibt Unabhängigkeit des Forschens vor: dennoch ist sie bloß die verkappte ancilla und so gut wie jene bestimmt, der Theologie zu dienen. Dadurch aber hat die ernstlich und aufrichtig gemeinte Philosophie an der Universitätsphilosophie eine angebliche Gehilfin, wirkliche Antagonistin. Daher eben habe ich schon längst*) gesagt, daß nichts für die Philosophie ersprießlicher sein könnte, als daß sie aufhörte, Universitätswissenschaft zu sein; und wenn ich dort noch einräumte, daß, neben der Logik, die unbedingt auf die Universität gehört, allenfalls noch ein kurzer, ganz sukzinkter

*) Parerga, Bd. 1, S. 185—187. (In der 2. Aufl. Bd. 1, S. 209—211.)

Kursus der Geschichte der Philosophie vorgetragen werden könnte; so bin ich auch von diesem voreiligen Zugeständnisse zurückgebracht worden, durch die Eröffnung, welche, in den Göttingischen gelehrten Anzeigen vom 1. Jan. 1853, S. 8, der Ordinarius loci (ein dickbändiger Geschichtschreiber der Philosophie) uns gemacht hat: „Es war nicht zu verkennen, daß die Lehre Kants der gewöhnliche Theismus ist und zu einer Umgestaltung der verbreiteten Meinungen über Gott und sein Verhältnis zur Welt wenig oder nichts beigetragen hat." — Wenn es so steht; so sind, meines Erachtens, auch für die Geschichte der Philosophie die Universitäten nicht mehr der geeignete Ort. Dort herrscht die Absicht unumschränkt. Freilich hatte mir schon längst geahndet, daß auf den Universitäten die Geschichte der Philosophie in demselben Geist und mit demselben grano salis vorgetragen würde, wie die Philosophie selbst: es bedurfte nur noch eines Anstoßes, um diese Erkenntnis zum Durchbruch zu bringen. Demnach ist mein Wunsch, die Philosophie, mitsamt ihrer Geschichte, aus dem Lektionskatalog verschwinden zu sehn, indem ich sie gerettet wissen möchte aus den Händen der Hofräte. Keineswegs aber ist dabei meine Absicht, die Philosophieprofessoren ihrer gedeihlichen Wirksamkeit auf den Universitäten zu entziehn. Im Gegenteil: ich möchte sie um drei Staffeln der Ehren erhöht und in die oberste Fakultät versetzt sehn, als Professoren der Theologie. Im Grunde sind sie es ja schon längst und haben nun lange genug als Volontärs gedient.

Den Jünglingen erteile ich inzwischen den ehrlichen und wohlgemeinten Rat, keine Zeit mit der Katheder-Philosophie zu verlieren, sondern statt dessen Kants Werke und auch die meinigen zu studieren. Dort werden sie etwas Solides zu lernen finden. Das verspreche ich ihnen, und in ihren Kopf wird Licht und Ordnung kommen, so weit er fähig ist, solche aufzunehmen. Es ist nicht wohlgetan, sich um ein klägliches Ende Nachtlicht zu scharen, während strahlende Fackeln zu Gebote stehn; noch weniger aber soll man Irrwischen nachlaufen. Besonders, meine wahrheitsdürstigen Jünglinge, laßt euch nicht von den Hofräten erzählen, was in der Kritik der reinen Vernunft steht; sondern lest sie selbst. Da werdet ihr ganz andere Dinge finden, als die zu wissen euch dienlich erachten. — Ueberhaupt wird heutzutage zu viel Studium auf die Geschichte der Philosophie verwendet, indem solches, schon seiner Natur nach, geeignet, das Wissen die Stelle des Denkens einnehmen zu lassen, jetzt gerade mit der Absicht getrieben wird, die Philosophie selbst in ihrer Geschichte bestehn zu lassen. Vielmehr aber ist es nicht

gerade nötig, ja, nicht einmal sehr fruchtbringend, von den Lehrmeinungen aller Philosophen, seit drittehalb Jahrtausenden, sich eine oberflächliche und halbe Kenntnis zu erwerben: mehr jedoch liefert die Geschichte der Philosophie, sogar die ehrliche, nicht. Philosophen lernt man nur aus ihren eigenen Werken kennen, nicht aus dem verzerrten Bilde ihrer Lehren, welches sich in einem Alltagskopfe darstellt*). Wohl aber ist es nötig, daß, mittelst irgendeiner Philosophie, Ordnung in den Kopf gebracht und zugleich gelernt werde, wirklich unbefangen in die Welt zu sehn. Nun aber liegt, dem Zeitalter und der Sprache nach, keine Philosophie uns so nahe, wie die Kantische, und zugleich ist diese eine solche, mit der verglichen alle früheren oberflächlich sind. Daher sie unbedenklich vorzuziehen ist.

Aber ich werde gewahr, daß die Nachricht vom entsprungenen Kaspar Hauser sich schon unter den Philosophieprofessoren verbreitet hat: denn ich sehe, daß einige ihrem Herzen bereits Luft gemacht haben, mit Schmähungen über mich, voll Gift und Galle, in allerlei Zeitschriften, wobei sie, was ihnen an Witz abgeht, durch Lügen ersetzen**). Jedoch beschwere ich mich darüber nicht; weil mich die Ursache freut und die Wirkung belustigt, als Erläuterung des Goetheschen Verses:

„Es will der Spitz aus unserm Stall
Uns immerfort begleiten:
Doch seines Bellens lauter Schall
Beweist nur, daß wir reiten."

Frankfurt a. M., im August 1854.

Arthur Schopenhauer.

*) Potius de rebus ipsis judicare debemus, quam pro magno habere, de hominibus quid quisque senserit scire, sagt Augustinus (de civ. Dei, L. 19, c. 3). — Bei dem jetzigen Verfahren aber wird der philosophische Hörsaal zu einer Trödelbude alter, längst abgelegter und abgetaner Meinungen, die daselbst alle halbe Jahr noch einmal ausgeklopft werden.

**) Bei dieser Gelegenheit bitte ich das Publikum, ein für allemal, Berichten über das, was ich gesagt haben soll, selbst wenn sie als Anführungen auftreten, ja nicht unbedingt zu glauben, sondern erst in meinen Werken nachzusehn: dabei wird manche Lüge zutage kommen; aber erst hinzugefügte sogenannte Gänsefüße („") können sie zum förmlichen Falsum stempeln.

Einleitung.

Ich breche ein siebzehnjähriges Schweigen*), um den wenigen, welche, der Zeit vorgreifend, meiner Philosophie ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, einige Bestätigungen nachzuweisen, die solche von unbefangenen, mit ihr unbekannten Empirikern erhalten hat, deren auf bloße Erfahrungserkenntnis gerichteter Weg an seinem Endpunkt sie ebendas entdecken ließ, was meine Lehre als das Metaphysische, aus welchem die Erfahrung überhaupt zu erklären sei, aufgestellt hat. Dieser Umstand ist um so ermutigender, als er mein System vor allen bisherigen auszeichnet, indem diese sämtlich, selbst das neueste von Kant nicht ausgenommen, noch eine weite Kluft lassen zwischen ihren Resultaten und der Erfahrung, und gar viel fehlt, daß sie bis unmittelbar zu dieser herabgingen und von ihr berührt würden. Meine Metaphysik bewährt sich dadurch als die einzige, welche wirklich einen gemeinschaftlichen Grenzpunkt mit den physischen Wissenschaften hat, einen Punkt, bis zu welchem diese aus eigenen Mitteln ihr entgegenkommen, so daß sie wirklich sich an sie schließen und mit ihr übereinstimmen: und zwar wird dieses hier nicht dadurch zuwege gebracht, daß man die empirischen Wissenschaften nach der Metaphysik dreht und zwängt, noch dadurch, daß diese zum voraus heimlich aus jenen abstrahiert war und nun, nach Schellingischer Manier, a priori findet, was sie a posteriori gelernt hatte; sondern von selbst und ohne Verabredung treffen beide an demselben Punkte zusammen. Daher schwebt mein System nicht, wie alle bisherigen, in der Luft, hoch über aller Realität und Erfahrung; sondern geht herab bis zu diesem festen Boden der Wirklichkeit, wo die physischen Wissenschaften den Lernenden wieder aufnehmen.

Die nun hier anzuführenden fremden und empirischen Bestätigungen betreffen sämtlich den Kern und Hauptpunkt meiner Lehre, die eigentliche Metaphysik derselben, also jene paradoxe

*) So schrieb ich im J. 1835, als ich gegenwärtige Schrift abfaßte. Ich hatte nämlich seit dem J. 1818, vor dessen Schluß „Die Welt als Wille und Vorstellung" erschienen war, nichts veröffentlicht. Denn eine, zum Nutzen der Ausländer abgefaßte, lateinische Bearbeitung meiner bereits 1816 herausgegebenen Abhandlung über das Sehn und die Farben, welche ich 1830 dem 3. Bande der Scriptores ophthalmologici minores, edente J. Radio, einverleibt hatte, kann nicht für eine Unterbrechung jenes Schweigens gelten.

Grundwahrheit, daß das, was Kant als das Ding an sich der bloßen Erscheinung, von mir entschiedener Vorstellung genannt, entgegensetzte und für schlechthin unerkennbar hielt, daß, sage ich, dieses Ding an sich, dieses Substrat aller Erscheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts anderes ist, als jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unseres eigenen Selbst als Willen finden; daß demnach dieser Wille, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philosophen annahmen, von der Erkenntnis unzertrennlich und sogar ein bloßes Resultat derselben zu sein, von dieser, die ganz sekundär und spätern Ursprungs ist, grundverschieden und völlig unabhängig ist, folglich auch ohne sie bestehn und sich äußern kann, welches in der gesamten Natur, von der tierischen abwärts, wirklich der Fall ist; doch dieser Wille, als das alleinige Ding an sich, das allein wahrhaft Reale, allein Ursprüngliche und Metaphysische, in einer Welt, wo alles übrige nur Erscheinung, d. h. bloße Vorstellung, ist, jedem Dinge, was immer es auch sein mag, die Kraft verleiht, vermöge deren es dasein und wirken kann; daß demnach nicht allein die willkürlichen Aktionen tierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich selbst im unorganischen Reiche die Kristallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physischen und chemischen Erscheinungen manifestiert, ja, die Schwere selbst, — an sich und außer der Erscheinung, welches bloß heißt außer unserm Kopf und seiner Vorstellung, geradezu identisch sind mit dem, was wir in uns selbst als Willen finden, von welchem Willen wir die unmittelbarste und intimste Kenntnis haben, die überhaupt möglich ist; daß ferner die einzelnen Aeußerungen dieses Willens in Bewegung gesetzt werden bei erkennenden, d. h. tierischen Wesen durch Motive, aber nicht minder im organischen Leben des Tieres und der Pflanze durch Reize, bei Unorganischen endlich durch bloße Ursachen im engsten Sinne des Worts; welche Verschiedenheit bloß die Erscheinung betrifft; daß hingegen die Erkenntnis und ihr Substrat, der Intellekt, ein vom Willen gänzlich verschiedenes, bloß sekundäres, nur die höhern Stufen der Objektivation des Willens begleitendes Phänomen sei, ihm selbst unwesentlich, von seiner Erscheinung im tierischen Organismus abhängig, daher physisch, nicht metaphysisch, wie er selbst; daß folglich nie von Abwesenheit der Erkenntnis geschlossen werden kann auf Abwesenheit des Willens; vielmehr dieser sich auch in allen Erscheinungen der

erkenntnisloſen, ſowohl der vegetabiliſchen, als der unorganiſchen Natur nachweiſen läßt; alſo nicht, wie man bisher ohne Ausnahme annahm, Wille durch Erkenntnis bedingt ſei; wiewohl Erkenntnis durch Wille.

Und dieſe, auch noch jetzt ſo paradox klingende Grundwahrheit meiner Lehre iſt es, welche, in allen ihren Hauptpunkten, von den empiriſchen, aller Metaphyſik möglichſt aus dem Wege gehenden Wiſſenſchaften, ebenſoviele, durch die Gewalt der Wahrheit abgenötigte, aber, als von ſolcher Seite kommend, höchſt überraſchende Beſtätigungen erhalten hat: und zwar ſind dieſe erſt nach dem Erſcheinen meines Werkes, jedoch völlig unabhängig von demſelben, im Laufe vieler Jahre, ans Licht getreten. Daß nun gerade dieſes Grunddogma meiner Lehre es iſt, dem jene Beſtätigungen geworden ſind, iſt in zwiefacher Hinſicht vorteilhaft: nämlich teils, weil dasſelbe der alle übrigen Teile meiner Philoſophie bedingende Hauptgedanke iſt; teils weil nur ihm die Beſtätigungen aus fremden, von der Philoſophie ganz unabhängigen Wiſſenſchaften zufließen konnten. Denn zwar haben auch zu den übrigen Teilen meiner Lehre, dem ethiſchen, äſthetiſchen und dianoiologiſchen, die ſeitdem unter beſtändiger Beſchäftigung mit ihr mir verſtrichenen ſiebenzehn Jahre zahlreiche Belege gebracht; allein dieſe treten, ihrer Natur nach, vom Boden der Wirklichkeit, dem ſie entſproſſen, unmittelbar auf den der Philoſophie ſelbſt: deshalb können ſie nicht den Charakter eines fremden Zeugniſſes tragen und, weil von mir ſelbſt aufgefaßt, nicht ſo unabweisbar, unzweideutig und ſchlagend ſein, wie jene, die eigentliche Metaphyſik betreffenden, als welche zunächſt von dem Korrelat dieſer, der Phyſik (dies Wort im weiten Sinne der Alten genommen), geliefert werden. Die Phyſik nämlich, alſo Naturwiſſenſchaft überhaupt, muß, indem ſie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen, zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende ſind: dieſer eben iſt das Metaphyſiſche, welches ſie nur als ihre Grenze, darüber ſie nicht hinauskann, wahrnimmt, dabei ſtehn bleibt und nunmehr ihren Gegenſtand der Metaphyſik überläßt. Daher hat Kant mit Recht geſagt: „Es iſt augenſcheinlich, daß die allererſten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphyſik ſein müſſen.“ (Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. § 51.) Dieſes alſo der Phyſik Unzugängliche und Unbekannte, bei dem ihre Forſchungen enden, und welches nachher ihre Erklärungen als das Gegebene vorausſetzen, pflegt ſie zu bezeichnen mit Ausdrücken wie Naturkraft, Lebenskraft, Bildungstrieb u. dgl.,

welche nicht mehr sagen, als x, y, z. Wenn nun aber, in einzelnen günstigen Fällen, es besonders scharfsichtigen und aufmerksamen Forschern im Gebiete der Naturwissenschaften glückt, durch diesen dasselbe abgrenzenden Vorhang gleichsam einen verstohlenen Blick zu werfen, die Grenze nicht bloß als solche zu fühlen, sondern auch noch ihre Beschaffenheit einigermaßen wahrzunehmen und dergestalt sogar in das jenseit derselben liegende Gebiet der Metaphysik hinüberzuspähen, und die nun so begünstigte Physik bezeichnet jetzt die solchermaßen explorierte Grenze geradezu und ausdrücklich als dasjenige, welches ein ihr zurzeit völlig unbekanntes, seine Gründe aus einem ganz andern Gebiete nehmendes metaphysisches System aufgestellt hat als das wahre innere Wesen und letzte Prinzip aller Dinge, welche es seinerseits außerdem nur als Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, anerkennt; — da muß doch wahrlich den beiderseitigen verschiedenartigen Forschern zumute werden wie den Bergleuten, welche, im Schoße der Erde, zwei Stollen, von zwei weit voneinander entfernten Punkten aus, gegeneinander führen und, nachdem sie beiderseits lange, im unterirdischen Dunkel, auf Kompaß und Libelle allein vertrauend, gearbeitet haben, endlich die langersehnte Freude erleben, die gegenseitigen Hammerschläge zu vernehmen. Denn jene Forscher erkennen jetzt, daß sie den so lange vergeblich gesuchten Berührungspunkt zwischen Physik und Metaphysik, die, wie Himmel und Erde, nie zusammenstoßen wollten, erreicht haben, die Versöhnung beider Wissenschaften eingeleitet und ihr Verknüpfungspunkt gefunden ist. Das philosophische System aber, welches diesen Triumph erlebt, erhält dadurch einen so starken und genügenden äußern Beweis seiner Wahrheit und Richtigkeit, daß kein größerer möglich ist. Im Vergleich mit einer solchen Bestätigung, die für eine Rechnungsprobe gelten kann, ist die Teilnahme oder Nichtteilnahme einer Zeitperiode von gar keinem Belang, am allerwenigsten aber wenn man betrachtet, worauf solche Teilnahme unterdessen gerichtet gewesen, und es findet — wie das seit Kant Geleistete. Ueber dieses während der letzten vierzig Jahre in Deutschland unter dem Namen der Philosophie getriebene Spiel fangen nachgerade an dem Publiko die Augen aufzugehn und werden es immer weiter: die Zeit der Abrechnung ist gekommen, und es wird sehn, ob durch das endlose Schreiben und Streiten seit Kant irgendeine Wahrheit zutage gefördert ist. Dies überhebt mich der Notwendigkeit, hier unwürdige Gegenstände zu erörtern; zumal das, was mein Zweck erfordert, kürzer und angenehmer durch eine Anekdote geleistet

werden kann: Als Dante, im Karneval, sich ins Maskengewühl verloren hatte und der Herzog von Medici ihn aufzusuchen befahl, zweifelten die damit Beauftragten an der Möglichkeit, ihn, der auch maskiert war, herauszufinden: weshalb der Herzog ihnen eine Frage aufgab, die sie jeder dem Dante irgend ähnlich sehenden Maske zurufen sollten. Die Frage war: „Wer erkennt das Gute?" Nachdem sie auf selbige viele alberne Antworten erhalten hatten, gab endlich eine Maske diese: „Wer das Schlechte erkennt." Daran erkannten sie den Dante*). Womit hier soviel gesagt sein soll, daß ich keine Ursache gefunden habe, mich durch das Ausbleiben der Teilnahme meiner Zeitgenossen entmutigen zu lassen, weil ich zugleich vor Augen hatte, worauf solche gerichtet gewesen. Wer die einzelnen waren, wird die Nachwelt an ihren Werken sehn; an der Aufnahme, die diesen geworden, aber nur, wer die Zeitgenossen. Auf den Namen der „Philosophie der gegenwärtigen Zeit", welchen man den so ergötzlichen Adepten der Hegelschen Mystifikation hat streitig machen wollen, macht meine Lehre durchaus keinen Anspruch, aber wohl auf den der Philosophie der kommenden Zeit, jener Zeit, die nicht mehr an sinnleeren Wortkram, hohlen Phrasen und spielenden Parallelismen ihr Genüge finden, sondern realen Inhalt und ernstliche Aufschlüsse von der Philosophie verlangen, dagegen aber auch sie verschonen wird mit der ungerechten und ungereimten Forderung, daß sie eine Paraphrase der jedesmaligen Landesreligion sein müsse. „Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse." Kant, Krit. der rein. Vern. S. 755, 5. Ausg. — Traurig, in einer so tief gesunkenen Zeit zu leben, daß eine solche sich von selbst verstehende Wahrheit noch erst durch die Autorität eines großen Mannes beglaubigt werden muß. Lächerlich aber ist es, wenn von einer Philosophie an der Kette große Dinge erwartet werden, und vollends belustigend zu sehn, wenn diese mit feierlichem Ernst sich anschickt, solche zu leisten, während jeder der langen Rede kurzen Sinn zum voraus weiß. Die Scharfsichtigeren aber wollen meistens unter dem Mantel der Philosophie die darin verkappte Theologie erkannt haben, die das Wort führe und den wahrheitsdurstigen Schüler auf ihre Weise belehre; — welches denn an eine beliebte Szene des großen Dichters erinnert. Jedoch andere, deren Blick noch tiefer eingedrungen sein will, behaupten, daß, was in jenem Mantel

*) Baltazar Gracian, el Criticon, III, 9, der den Anachronismus vertreten mag.

stecke, so wenig die Theologie als die Philosophie sei, sondern bloß ein armer Schlucker, der, indem er mit feierlichster Miene und tiefem Ernst die hohe, hehre Wahrheit zu suchen vorgibt, in der Tat nichts weiter suche, als ein Stück Brot für sich und dereinstige junge Familie, was er freilich auf andern Wegen, mit weniger Mühe und mehr Ehre erreichen könnte, inzwischen um diesen Preis erbötig ist, was nur verlangt wird, nötigenfalls sogar den Teufel und seine Großmutter a priori zu deduzieren, ja, wenn es sein muß, intellektual anzuschauen; — wo denn allerdings durch den Kontrast der Höhe des vorgeblichen mit der Niedrigkeit des wirklichen Zwecks die Wirkung des Hochkomischen in seltenem Grade erreicht wird, nichtsdestoweniger aber es wünschenswert bleibt, daß der reine, heilige Boden der Philosophie von solchen Gewerbsleuten, wie weiland der Tempel zu Jerusalem von den Verkäufern und Wechslern, gesäubert werde. — Bis also jene bessere Zeit gekommen sein wird, mag das philosophische Publikum seine Aufmerksamkeit und Teilnahme wie bisher verwenden. Wie bisher werde auch fernerhin neben Kant, — diesem der Natur nur einmal gelungenen großen Geiste, der seine eigenen Tiefen beleuchtet hat, — jedesmal und obligat, nämlich als eben noch so einer, — Fichte genannt; ohne daß auch nur eine Stimme dazwischen riefe: Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος! — Wie bisher sei auch fernerhin Hegels Philosophie des absoluten Unsinns (davon ¾ bar und ¼ in aberwitzigen Einfällen) unergründlich tiefe Weisheit, ohne daß Shakespeares Wort such stuff as madmen tongue and brain not*) zum Motto seiner Schriften vorgeschlagen werde, und zum Vignettenemblem derselben ein Tintenfisch, der eine Wolke von Finsternis um sich schafft, damit man nicht sehe, was es sei, mit der Umschrift mea caligine tutus. — Wie bisher endlich bringe auch ferner jeder Tag neue Systeme, rein aus Worten und Phrasen zusammengesetzt, zum Gebrauch der Universitäten, nebst einem gelehrten Jargon dazu, in welchem man tagelang reden kann, ohne je etwas zu sagen, und nimmer störe diese Freude jenes arabische Sprichwort: „Das Klappern der Mühle höre ich wohl; aber das Mehl sehe ich nicht.“ — Denn alles dieses ist nun einmal der Zeit angemessen und muß seinen Verlauf haben; wie denn in jeder Zeitperiode etwas Analoges vorhanden ist, welches mit mehr oder weniger Lärm die Zeitgenossen beschäftigt und dann so gänzlich verhallt und so spurlos verschwindet, daß die nächste Generation nicht mehr zu

*) Solches Zeug, wie die Tollen „zungen,“ aber nicht „hirnen.“

sagen weiß, was es gewesen. Die Wahrheit kann warten: denn sie hat ein langes Leben vor sich. Das Echte und ernstlich Gemeinte geht stets langsam seinen Gang und erreicht sein Ziel; freilich fast wie durch ein Wunder; denn bei seinem Auftreten wird es in der Regel kalt, ja, mit Ungunst aufgenommen, ganz aus demselben Grunde, warum auch nachher, wann es in voller Anerkennung und bei der Nachwelt angelangt ist, die unberechenbar große Mehrzahl der Menschen es allein auf Autorität gelten läßt, um sich nicht zu kompromittieren, die Zahl der aufrichtigen Schätzer aber immer fast noch so klein bleibt, wie am Anfang. Dennoch vermögen diese wenigen es in Ansehn zu halten, weil sie selbst in Ansehn stehn. Sie reichen es nun von Hand zu Hand, über den Köpfen der unfähigen Menge, einander zu, durch die Jahrhunderte. So schwierig ist die Existenz des besten Erbteils der Menschheit. — Hingegen wenn die Wahrheit, um wahr zu sein, bei denen um Erlaubnis zu bitten hätte, welchen ganz andere Dinge am Herzen liegen; da könnte man freilich an ihrer Sache verzweifeln, da möchte oft ihr zum Bescheide die Hexenlosung werden fair is foul, and foul is fair*). Allein glücklicherweise ist es nicht so: sie hängt von keiner Gunst oder Ungunst ab und hat niemanden um Erlaubnis zu bitten: sie steht auf eigenen Füßen, die Zeit ist ihr Bundesgenosse, ihre Kraft ist unwiderstehlich, ihr Leben unzerstörbar.

*) Schön ist häßlich, und häßlich ist schön.

Physiologie und Pathologie.

Indem ich die im obigen angekündigten empirischen Bestätigungen meiner Lehre nach den Wissenschaften klassifiziere, von denen sie ausgegangen, und dabei, als Leitfaden meiner Erörterungen, den Stufengang der Natur von oben nach unten verfolge, habe ich zuerst von einer sehr auffallenden Bestätigung zu reden, welche in diesen letzten Jahren meinem Hauptdogma geworden ist durch die physiologischen und pathologischen Ansichten eines Veteranen der Heilkunde, des Königl. dänischen Leibarztes J. D. Brandis, dessen „Versuch über die Lebenskraft" (1795) schon von Reil mit besonderem Lobe aufgenommen wurde. In seinen beiden neuesten Schriften: „Erfahrungen über die Anwendung der Kälte in Krankheiten", Berlin 1833, und „Nosologie und Therapie der Kachexien" 1834, sehen wir ihn auf die ausdrücklichste, ja, auffallendeste Weise, als die Urquelle aller Lebensfunktionen einen bewußtlosen Willen aufstellen, aus diesem alle Vorgänge im Getriebe des Organismus, sowohl bei krankem, als bei gesundem Zustande, ableiten und ihn als das primum mobile des Lebens darstellen. Ich muß dieses durch wörtliche Anführungen aus jenen Schriften belegen, da selbige höchstens dem medizinischen Leser zur Hand sein könnten.

In der ersten jener beiden Schriften heißt es S. VIII. „Das Wesen jedes lebendigen Organismus besteht darin, daß er sein eigenes Sein gegen den Makrokosmos möglichst erhalten will." — S. X. „Nur ein lebendiges Sein, nur ein Wille, kann in einem Organ zu derselben Zeit statthaben: ist also ein kranker, mit der Einheit nicht harmonierender Wille im Hauptorgan vorhanden; so ist Kälte imstande, denselben so lange zu unterdrücken, als sie Wärmeerzeugung, einen normalen Willen, hervorbringen kann."

S. 1. „Wenn wir uns überzeugen müssen, daß bei jedem Akt des Lebens ein Bestimmendes — ein Wille stattfinden muß, wodurch die dem ganzen Organismo zweckmäßige Bildung veranlaßt und jede Formenveränderung der Teile in Uebereinstimmung mit der ganzen Individualität bedingt wird,

und ein Zubestimmendes oder Bildsames usw." — S. 11. In Rücksicht des individuellen Lebens muß dem Bestimmenden, dem organischen Willen, von dem Zubestimmenden Genüge geschehen können, wenn derselbe befriedigt aufhören soll. Selbst bei dem erhöhten Lebensprozesse in der Entzündung geschieht das: ein Neues wird gebildet, das Schädliche ausgestoßen; bis dahin wird mehr Zubildendes durch die Arterien zugeführt und mehr venöses Blut wird weggeführt, bis der Entzündungsprozeß vollendet und der organische Wille befriedigt ist. Dieser Wille kann aber auch so erregt werden, daß er nicht befriedigt werden kann. Diese erregende Ursache (Reiz) wirkt entweder unmittelbar auf das einzelne Organ (Gift, Kontagium) oder affiziert das ganze Leben, wo dieses Leben dann bald die höchsten Anstrengungen macht, um das Schädliche wegzuschaffen oder den organischen Willen umzustimmen und in einzelnen Teilen kritische Lebenstätigkeiten, Entzündungen, erregt oder dem unbefriedigten Willen erliegt." — S. 12. „Der nicht zu befriedigende anomale Wille wirkt auf diese Art den Organismum zerstörend, wenn nicht entweder a) das ganze nach Einheit strebende Leben (Tendenz zur Zweckmäßigkeit) andere zu befriedigende Lebenstätigkeiten hervorbringt (Crises et Lyses), die jenen Willen unterdrücken, und wenn sie dieses vollkommen zustande bringen, entscheidende Krisen (Crises completae), oder wenn sie nur den Willen zum Teil ablenken, Crises incompletae heißen, oder b) ein anderer Reiz (Arznei) einen andern Willen hervorbringt, der jenen kranken unterdrückt. — Wenn wir dieses mit dem durch Vorstellungen uns bewußt gewordenen Willen unter eine und dieselbe Kategorie setzen und uns verwahren, daß hier nicht von nähern oder entferntern Gleichnissen die Rede sein kann; so haben wir die Ueberzeugung, daß wir den Grundbegriff des einen, als Unbegrenztes nicht teilbaren Lebens festhalten, das im menschlichen Körper das Haar wachsen und die erhabensten Kombinationen von Vorstellungen machen kann, je nachdem es sich in verschiedenen, mehr oder weniger begabten und geübten Organen manifestiert. Wir sehen, daß der heftigste Affekt, — unbefriedigte Wille — durch eine stärkere oder schwächere Erregung unterdrückt werden kann usw." — S. 18. „Die äußere Temperatur ist eine Veranlassung, wonach das Bestimmende — diese Tendenz, den Organismum als Einheit zu erhalten, dieser organische Wille ohne Vorstellung — seine Tätigkeit bald in demselben Organ, bald in einem entfernten modifiziert. — Jede

Lebensäußerung ist aber Manifestation des organischen Willens, sowohl kranke als gesunde: dieser Wille bestimmt die Vegetation. Im gesunden Zustande in Uebereinstimmung mit der Einheit des Ganzen. Im kranken Zustande wird derselbe — — — veranlaßt, nicht in Uebereinstimmung mit der Einheit zu wollen." — — — S. 23. „Eine plötzliche Anbringung von Kälte auf die Haut unterdrückt die Funktion derselben (Erkältung), kalter Trunk den organischen Willen der Verdauungsorgane, und vermehrt dadurch den der Haut, und bringt Transpiration hervor; ebenso den kranken organischen Willen: Kälte unterdrückt Hautausschläge usw." — S. 33. „Fieber ist die ganze Teilnahme des Lebensprozesses an einem kranken Willen, ist also das im ganzen Lebensprozeß, was Entzündung in den einzelnen Organen ist: die Anstrengung des Lebens, etwas Bestimmtes zu bilden, um dem kranken Willen Genüge zu leisten und das Nachteilige zu entfernen. — Wenn dieses gebildet wird, so heißt das Krise oder Lyse. Die erste Perzeption des Schädlichen, welches den kranken Willen veranlaßt, wirkt ebenso auf die Individualität, als das durch die Sinne apperzipierte Schädliche wirkt, ehe wir das ganze Verhältnis desselben zu unserer Individualität und die Mittel, es zu entfernen, zur Vorstellung gebracht haben. Es wirkt Schrecken und seine Folgen, Stillstand des Lebensprozesses im Parenchyma und zunächst in dem der Außenwelt zugekehrten Teile desselben, in der Haut und den die ganze Individualität (den äußern Körper) bewegenden Muskeln: Schauder, Frost, Zittern, Gliederschmerzen usw. Der Unterschied zwischen beiden ist: daß in letzterem Falle das Schädliche sogleich oder nach und nach, zu deutlichen Vorstellungen kommt, weil es durch alle Sinne mit der Individualität verglichen, dadurch sein Verhältnis zur Individualität bestimmt und das Mittel die Individualität dagegen zu sichern (Nichtachten, Fliehen, Abwehren), zu einem bewußten Willen gebracht werden kann; im erstern Falle hingegen das Schädliche nicht zum Bewußtsein gelangt, und das Leben allein (hier die Heilkraft der Natur) Anstrengungen macht, um das Schädliche zu entfernen und dadurch den kranken Willen zu befriedigen. Dieses darf nicht als Gleichnis angesehen werden, sondern ist die wahre Darstellung der Manifestation des Lebens." — — S. 58. „Immer erinnere man sich aber, daß hier die Kälte als ein heftiges Reizmittel wirkt, um den kranken Willen zu

unterdrücken oder zu mäßigen, und statt seiner einen natürlichen Willen der allgemeinen Wärmeerzeugung zu erwecken." —

Aehnliche Aeußerungen findet man fast auf jeder Seite des Buches. In der zweiten der angeführten Schriften des Herrn Brandis mischt er die Erklärung aus dem Willen, wahrscheinlich aus der Rücksicht, daß sie eigentlich metaphysisch ist, nicht mehr so durchgängig seinen einzelnen Auseinandersetzungen ein, behält sie jedoch ganz und gar bei, ja, spricht sie an den Stellen, wo er sie aufstellt, um so bestimmter und deutlicher aus. So redet er §§ 68 fg. von einem „unbewußten Willen, welcher vom bewußten nicht zu trennen ist", und welcher das primum mobile alles Lebens, der Pflanze wie des Tieres ist, als in welchem das Bestimmende aller Lebensprozesse, Sekretionen usw. ein in allen Organen sich äußerndes Verlangen und Abscheu ist. — § 71. „Alle Krämpfe beweisen, daß die Manifestation des Willens ohne deutliches Vorstellungsvermögen statthaben kann." — § 72. „Ueberall kommen wir auf eine ursprüngliche nicht mitgeteilte Tätigkeit, die bald vom erhabensten humanen freien Willen, bald von tierischem Verlangen und Abscheu, und bald von einfachen, mehr vegetativen Bedürfnissen bestimmt, in der Einheit des Individuums mehrere Tätigkeiten weckt, um sich zu manifestieren." — S. 96. „Ein Schaffen, eine ursprüngliche, nicht mitgeteilte Tätigkeit manifestiert sich bei jeder Lebensäußerung." — — — „Der dritte Faktor dieses individuellen Schaffens ist der Wille, das Leben des Individuums selbst." — — Die Nerven sind Leiter dieses individuellen Schaffens; vermittelst ihrer werden Form und Mischung nach Verlangen und Abscheu verändert. — S. 97. „Die Assimilation des fremden Stoffes — — — macht das Blut, — — — ist kein Auffaugen noch Durchschwitzen der organischen Materie, — — — sondern überall ist der eine Faktor der Erscheinung der schaffende Wille, auf keine Art mitgeteilter Bewegung zurückzuführendes Leben." —

Als ich dieses 1835 schrieb, war ich noch treuherzig genug, im Ernste zu glauben, Herrn Brandis sei mein Werk nicht bekannt gewesen: sonst würde ich seiner Schriften hier nicht erwähnt haben; da solche alsdann keine Bestätigung, sondern nur eine Wiederholung, Anwendung und Ausführung meiner Lehre in diesem Punkt sein würden. Allein ich glaubte mit Sicherheit annehmen zu können, daß er mich nicht kannte; weil er meiner nirgends erwähnt, und wenn er mich gekannt hätte, die schriftstellerische Redlichkeit durchaus erheischt haben würde, daß er

den Mann, von dem er seinen Haupt- und Grundgedanken entlehnte, nicht verschwiege, um so weniger, als er ihn alsdann, durch das allgemeine Ignorieren seines Werkes, eine unverdiente Vernachlässigung erleiden sah, welche gerade als einem Unterschleife günstig hätte ausgelegt werden können. Dazu kommt, daß es im eigenen literarischen Interesse des Herrn Brandis gelegen hätte, mithin auch Sache der Klugheit war, sich auf mich zu berufen. Denn die von ihm aufgestellte Grundlehre ist eine so auffallende und paradoxe, daß schon sein Göttinger Rezensent darüber verwundert ist und nicht weiß, was er daraus machen soll: und eine solche hat Herr Brandis nicht durch Beweis oder Induktion eigentlich begründet, noch sie in ihrem Verhältnis zum Ganzen unsers Wissens von der Natur festgestellt, sondern er hat sie bloß behauptet. Ich stellte mir daher vor, daß er durch jene eigentümliche Divinationsgabe, welche ausgezeichnete Aerzte am Krankenbette das Richtige erkennen und ergreifen lehrt, zu ihr gelangt wäre, ohne von den Gründen dieser eigentlich metaphysischen Wahrheit strenge und methodische Rechenschaft geben zu können; wenn er gleich sehn mußte, wie sehr sie den bestehenden Ansichten entgegenläuft. Hätte er, dachte ich, meine Philosophie gekannt, welche dieselbe Wahrheit in weit größerem Umfang aufstellt, sie von der gesamten Natur geltend macht, sie durch Beweis und Induktion begründet, im Zusammenhang mit der Kantischen Lehre, aus deren bloßem Zu-Ende-Denken sie hervorgeht; wie willkommen hätte es ihm da sein müssen, sich auf sie berufen und an sie lehnen zu können, um nicht mit einer unerhörten Behauptung, die bei ihm doch nur Behauptung bleibt, allein dazustehen. Dieses sind die Gründe, aus welchen ich damals glaubte, als ausgemacht annehmen zu dürfen, daß Herr Brandis mein Werk wirklich nicht gekannt hatte.

Seitdem nun aber habe ich die deutschen Gelehrten und die Kopenhagener Akademiker, zu denen Herr Brandis gehörte, besser kennen gelernt, und bin zu der Ueberzeugung gelangt, daß er mich sehr wohl gekannt hat. Die Gründe derselben habe ich bereits 1844, im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" Kap. 20, S. 263 (3. Aufl. 295) dargelegt, und will sie, da der ganze Gegenstand unerquicklich ist, hier nicht wiederholen, sondern füge nur hinzu, daß ich seitdem, von sehr guter Hand, die Versicherung erhalten habe, daß Herr Brandis mein Hauptwerk allerdings gekannt und sogar besessen hat, da es sich in seinem Nachlaß vorgefunden. — Die unverdiente Obskurität,

welche ein Schriftsteller, wie ich, lange Zeit zu erleiden hat, ermutigt solche Leute, sogar die Grundgedanken desselben sich anzueignen, ohne ihn zu nennen.

Noch weiter, als Herr Brandis, hat ein anderer Mediziner dies getrieben, indem er es nicht bei den Gedanken bewenden ließ, sondern auch noch die Worte dazu nahm. Nämlich Herr Anton Rosas, o. ö. Professor an der Universität zu Wien, ist es, der im ersten Bande seines Handbuchs der Augenheilkunde, von 1830, aus meiner Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben", von 1816, und zwar von S. 14—16 derselben, seinen ganzen § 507 wörtlich abgeschrieben hat, ohne meiner dabei zu erwähnen, oder sonst durch irgend etwas merken zu lassen, daß hier ein anderer spricht, als er. Schon hieraus erklärt sich genügend, warum er in seinen Verzeichnissen von 21 Schriften über die Farben und von 40 Schriften über die Physiologie des Auges, welche er § 542 und 567 gibt, meine Abhandlung anzuführen sich gehütet hat: allein dies war um so rätlicher, als er auch sonst sehr vieles aus ihr sich zu eigen gemacht hat, ohne mich zu nennen. Z. B. § 526, gilt was von „man" behauptet wird, bloß von mir. Sein ganzer § 527 ist, nur nicht ganz wörtlich, ausgeschrieben aus S. 59 und 60 meiner Abhandlung. Was er § 535 ohne weiteres mit „offenbar" einführt, nämlich daß das Gelbe ¾ und das Violette ¼ der Tätigkeit des Auges sei, ist keinem Menschen jemals „offenbar" gewesen, als bis ich es „offenbart" hatte, ist auch, bis auf den heutigen Tag, eine von wenigen gekannte, von noch wenigern zugestandene Wahrheit, und damit sie ohne weiteres „offenbar" heißen könne, ist noch mancherlei erfordert, unter anderm, daß ich begraben sei: bis dahin muß sogar die ernstliche Prüfung der Sache aufgeschoben bleiben; weil bei dieser leicht wirklich offenbar werden könnte, daß der eigentliche Unterschied zwischen Newtons Farbentheorie und meiner darin besteht, daß seine falsch und meine wahr ist; welches denn doch für die Mitlebenden nicht anders als kränkend sein könnte: weshalb man, weislich und nach altem Brauch, die ernstliche Prüfung der Sache noch die wenigen Jahre bis dahin aufschiebt. Herr Rosas hat diese Politik nicht gekannt, sondern, eben wie der Kopenhagener Akademiker Brandis, weil von der Sache nirgends die Rede ist, gemeint, er könne sie de bonne prise erklären. Man sieht, die norddeutsche und die süddeutsche Redlichkeit verstehn einander noch nicht genugsam. — Ferner ist der ganze Inhalt der §§ 538, 539, 540 im Buche des Herrn Rosas ganz aus

meinem § 13 genommen, ja meistenteils wörtlich daraus abgeschrieben. Einmal sieht er sich aber doch gezwungen, meine Abhandlung zu zitieren, nämlich § 531, wo er für eine Tatsache einen Gewährsmann braucht. Belustigend ist die Art, wie er sogar die Zahlenbrüche, durch welche ich, infolge meiner Theorie, sämtliche Farben ausdrücke, einführt. Nämlich diese sich so ganz sans façon anzueignen, mag ihm doch verfänglich geschienen haben: er sagt also S. 308: „Wollten wir erstgedachtes Verhältnis der Farben zum Weiß mit Zahlen ausdrücken und nähmen wir Weiß = 1 an, so ließe sich beiläufig (wie bereits Schopenhauer tat) folgende Proportion feststellen: Gelb = $^3/_4$, Orange = $^2/_3$, Rot = $^1/_2$, Grün = $^1/_2$, Blau = $^1/_3$, Violett = $^1/_4$, Schwarz = 0." — Nun möchte ich doch wissen, wie sich das so beiläufig tun ließe, ohne vorher meine ganze physiologische Farbentheorie erdacht zu haben, auf welche allein diese Zahlen sich beziehen und ohne welche sie unbenannte Zahlen ohne Bedeutung sind, und vollends, wie jenes sich tun ließe, wenn man wie Herr Rosas, sich zur Newtonischen Farbenlehre bekennt, mit der diese Zahlen in geradem Widerspruche stehn; endlich, wie es zugeht, daß seit den Jahrtausenden, daß Menschen denken und schreiben, noch nie einem gerade diese Brüche als Ausdrücke der Farben in den Sinn gekommen sind, als bloß uns beiden, mir und Herrn Rosas? Denn daß er sie ganz ebenso aufgestellt haben würde, auch wenn ich es nicht zufällig vierzehn Jahre früher „bereits" getan hätte und ihm dadurch nur unnötigerweise zuvorgekommen wäre, besagen seine obigen Worte, aus denen man sieht, daß es dabei nur auf das „Wollen" ankommt. Nun aber liegt gerade in jenen Zahlenbrüchen das Geheimnis der Farben, über deren Wesen und Verschiedenheit voneinander man den wahren Aufschluß ganz allein durch jene Zahlenbrüche erhält. — Aber ich wollte froh sein, wenn das Plagiat die größte Unredlichkeit wäre, welche die deutsche Literatur befleckt; es gibt deren viel mehr, viel tiefer eingreifende und verderblichere, zu welchen das Plagiat sich verhält wie ein wenig pickpocketing zu Kapitalverbrechen. Jenen niedrigen, schnöden Geist meine ich, vermöge dessen das persönliche Interesse der Leitstern ist, wo es die Wahrheit sein sollte, und unter der Maske der Einsicht die Absicht redet. Achselträgerei und Augendienerei sind an der Tagesordnung, Tartüffiaden werden ohne Schminke aufgeführt, ja Kapuzinaden ertönen von der den Wissenschaften geweihten Stätte; das ehrwürdige Wort Aufklärung ist eine Art Schimpfwort geworden, die größten Män-

ner des vorigen Jahrhunderts, Voltaire, Rousseau, Locke, Hume, werden verunglimpft, diese Heroen, diese Zierden und Wohltäter der Menschheit, deren über beide Hemisphären verbreiteter Ruhm, wenn durch irgend etwas, nur noch dadurch verherrlicht werden kann, daß jederzeit und überall, wo Obskuranten auftreten, solche ihre erbitterten Feinde sind — und Ursache dazu haben. Literarische Faktionen und Brüderschaften auf Tadel und Lob werden geschlossen, und nun wird das Schlechte gepriesen und ausposaunt, das Gute verunglimpft, oder auch, wie Goethe sagt, „durch ein unverbrüchliches Schweigen sekretiert, in welcher Art von Inquisitionszensur es die Deutschen weit gebracht haben" (Tag- und Jahreshefte, J. 1821). Die Motive und Rücksichten aber, aus denen das alles geschieht, sind zu niedriger Art, als daß ich mit ihrer Aufzählung mich befassen möchte. Welch ein weiter Abstand ist doch zwischen der von unabhängigen Gentlemen, der Sache wegen geschriebenen Edinburgh Review, welche ihr edles, dem Publius Syrus entnommenes Motto: Judex damnatur, cum nocens absolvitur, mit Ehren trägt*), und den absichtsvollen, rücksichtsvollen, verzagten, unredlichen deutschen Literaturzeitungen, die, großenteils von Söldlingen des Geldes wegen fabriziert, zum Motto haben sollten: accedas socius, laudes, lauderis, ut absens. — Jetzt, nach 21 Jahren, verstehe ich, was Goethe mir 1814 sagte, in Berka, wo ich ihn beim Buch der Staël De l'Allemagne gefunden hatte und nun im Gespräch darüber äußerte, sie mache eine übertriebene Schilderung von der Ehrlichkeit der Deutschen, wodurch Ausländer irregeleitet werden könnten. Er lachte und sagte: „Ja freilich, die werden den Koffer nicht anketten, und da wird er abgeschnitten werden." Dann aber setzte er ernst hinzu: „Aber wenn man die Unredlichkeit der Deutschen in ihrer ganzen Größe kennen lernen will, muß man sich mit der deutschen Literatur bekannt machen." — Wohl! Allein unter allen Unredlichkeiten der deutschen Literatur ist die empörendeste die Zeitdienerei vorgeblicher Philosophen, wirklicher Obskuranten. Zeitdienerei: das Wort, wenn ich es gleich dem Englischen nachbilde, bedarf keiner Erklärung, und die Sache keines Beweises: denn wer die Stirn hätte, sie abzuleugnen, würde einen starken Beleg zu meinem gegenwärtigen Thema

*) Dies ist 1836 geschrieben, seit welcher Zeit die Edinburgh Review gesunken und nicht mehr ist, was sie war: sogar auf bloßen Pöbel berechnete Pfäfferei ist mir darin vorgekommen.

geben. Kant hat gelehrt, daß man den Menschen nur als Zweck, nie als Mittel behandeln soll: daß die Philosophie nur als Zweck, nie als Mittel gehandhabt werden soll, glaubte er nicht erst sagen zu müssen. Zeitdienerei läßt sich zur Not in jedem Kleide entschuldigen, in der Kutte und dem Hermelin, nur nicht im Tribonion, dem Philosophenmantel: denn wer diesen anlegt, hat zur Fahne der Wahrheit geschworen, und nun ist, wo es ihrem Dienst gilt, jede andere Rücksicht, auf was immer es auch sei, schmählicher Verrat. Darum ist Sokrates dem Schierling und Bruno dem Scheiterhaufen nicht ausgewichen. Jene aber kann man mit einem Stück Brot seitabwärts locken. Ob sie so kurzsichtig sind, daß sie nicht dort, schon ganz in der Nähe, die Nachwelt sehn, bei der die Geschichte der Philosophie sitzt und unerbittlich, mit ehernem Griffel und fester Hand, in ihr unvergängliches Buch zwei bittere Zeilen der Verdammung schreibt? oder sicht sie das nicht an? — freilich wohl, après moi le déluge läßt sich zur Not sagen; jedoch après moi le mépris will nicht über die Lippen. Ich glaube daher, daß sie zu jener Richterin sprechen werden: „Ach, liebe Nachwelt und Geschichte der Philosophie, ihr seid im Irrtum, wenn ihr es mit uns ernstlich nehmt: wir sind ja gar nicht Philosophen, bewahre der Himmel! nein, bloße Philosophieprofessoren, bloße Staatsdiener, bloße Spaß-Philosophen! es ist, wie wenn ihr die in Pappe geharnischten Theaterritter ins wirkliche Turnier schleppen wolltet." Da wird wohl die Richterin ein Einsehen haben, alle jene Namen durchstreichen und ihnen das beneficium perpetui silentii angedeihen lassen.

Von dieser Abschweifung, zu der mich, vor achtzehn Jahren, der Anblick der Zeitdienerei und des Tartüffianismus, die doch noch nicht so blühten wie heute, hingerissen hatte, kehre ich zurück zu dem durch Herrn Brandis, wenn auch nicht selbsterkannten, doch bestätigten Teil meiner Lehre, um einige Erläuterungen zu demselben beizubringen, an welche ich sodann noch einige andere demselben von seiten der Physiologie gewordene Bestätigungen knüpfen werde.

Die drei von Kant in der transzendentalen Dialektik unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritisierten und demzufolge in der theoretischen Philosophie beseitigten Annahmen haben, bis zu der durch diesen großen Mann hervorgebrachten gänzlichen Umgestaltung der Philosophie, der tiefern Einsicht in die Natur sich jederzeit hinderlich erwiesen. Für den Gegenstand unserer gegenwärtigen Betrachtung war ein solches Hin-

dernis die sogenannte Vernunftidee der Seele, dieses metaphysischen Wesens, in dessen absoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich eins, verbunden und verschmolzen waren. So lange sie bestand, konnte keine philosophische Physiologie zustande kommen; um so weniger, als mit ihr zugleich auch ihr Korrelat, die reale und rein passive Materie, als Stoff des Leibes, notwendig gesetzt werden mußte*). Jene Vernunftidee der Seele also war Schuld, daß am Anfange des vorigen Jahrhunderts der berühmte Chemiker und Physiologe Georg Ernst Stahl die Wahrheit verfehlen mußte, welcher er ganz nahe gekommen war und sie erreicht haben würde, wenn er an die Stelle der anima rationalis, den nackten, noch erkenntnislosen Willen, der allein metaphysisch ist, hätte setzen können. Allein unter dem Einfluß jener Vernunftidee konnte er nichts anderes lehren, als daß jene einfache, vernünftige Seele es sei, welche den Körper sich baue und alle inneren, organischen Funktionen desselben lenke und vollzöge, dabei aber doch, obschon Erkennen die Grundbestimmung und gleichsam die Substanz ihres Wesens sei, nichts von dem allem wisse und erführe. Darin lag etwas Absurdes, welches die Lehre schlechterdings unhaltbar machte. Sie wurde verdrängt durch Hallers Irritabilität und Sensibilität, die zwar rein empirisch aufgefaßt, dafür aber auch zwei qualitates occultae sind, bei denen die Erklärung zu Ende ist. Die Bewegung des Herzens und der Eingeweide wurde jetzt der Irritabilität zugeschrieben. Die anima rationalis aber blieb ungekränkt in ihren Ehren und Würden, als ein fremder Gast im Hause des Leibes**). — „Die Wahrheit steckt tief im Brunnen", — hat Demokritos gesagt, und die Jahrtausende haben es seufzend wiederholt: aber es ist kein Wunder; wenn man, sobald sie heraus will, ihr auf die Finger schlägt.

Der Grundsatz meiner Lehre, welcher sie zu allen je dagewesenen im Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntnis, welche beide alle mir vorhergegangenen Philosophen als unzertrennlich, ja, den Willen als durch die Erkenntnis, die der Grundstoff unseres geistigen Wesens sei, bedingt und sogar meistens als eine bloße Funktion derselben angesehen haben. Jene Trennung aber, jene Zersetzung des so lange unteilbar gewesenen Ichs oder Seele, in

*) als ein an sich selbst bestehendes Wesen, ein Ding an sich.

**) woselbst sie das Oberstübchen bewohnt.

zwei heterogene Bestandteile, ist für die Philosophie das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist; wenn dies auch erst spät erkannt werden wird. Bei mir ist das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprinzip in ihm ausmacht, nicht die Seele, sondern, mir einen chemischen Ausdruck zu gestatten, das Radikale der Seele, und dieses ist der Wille. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt: sie ist die Verbindung des Willens mit dem νους, Intellekt. Dieser Intellekt ist das Sekundäre, ist das posterius des Organismus und, als eine bloße Gehirnfunktion, durch diesen bedingt. Der Wille hingegen ist primär, ist das prius des Organismus und dieser durch ihn bedingt. Denn der Wille ist dasjenige Wesen an sich, welches erst in der Vorstellung (jener bloßen Gehirnfunktion) sich als ein solcher organischer Leib darstellt: nur vermöge der Formen der Erkenntnis (oder Gehirnfunktion), also nur in der Vorstellung, ist der Leib eines jeden ihm als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organisches gegeben, nicht außerdem, nicht unmittelbar im Selbstbewußtsein. Wie die Aktionen des Leibes nur die in der Vorstellung sich abbildenden einzelnen Akte des Willens sind, so ist auch ihr Substrat, die Gestalt dieses Leibes, sein Bild im ganzen: daher ist in allen organischen Funktionen des Leibes, ebensogut wie in seinen äußern Aktionen, der Wille das agens. Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntnis) als Produkt seines Physischen nach; und das hat, wie kein andrer, Cabanis geleistet: aber die wahre Metaphysik belehrt uns, daß dieses Physische selbst bloßes Produkt, oder vielmehr Erscheinung, eines Geistigen, (des Willens) sei, ja, daß die Materie selbst durch die Vorstellung bedingt sei, in welcher allein sie existiert. Das Anschauen und Denken wird immer mehr aus dem Organismus erklärt werden, nie aber das Wollen, sondern umgekehrt, aus diesem der Organismus; wie ich unter der folgenden Rubrik nachweise. Ich setze also erstlich den Willen, als Ding an sich, völlig Ursprüngliches; zweitens seine bloße Sichtbarkeit, Objektivation, den Leib; und drittens die Erkenntnis, als bloße Funktion eines Teiles dieses Leibes. Dieser Teil selbst ist das objektivierte (Vorstellung gewordene) Erkennenwollen, indem der Wille, zu seinen Zwecken, der Erkenntnis bedarf. Diese Funktion nun aber bedingt wieder die ganze Welt als Vorstellung, mithin auch den Leib selbst, sofern er anschauliches Objekt ist, ja, die Materie überhaupt, als welche nur in der Vorstellung vorhanden ist. Denn eine objek-

tive Welt, ohne ein Subjekt, in dessen Bewußtsein sie dasteht, ist, wohlerwogen, etwas schlechthin Undenkbares. Die Erkenntnis und die Materie (Subjekt und Objekt) sind also nur relativ für einander da und machen die Erscheinung aus. Mithin steht, durch meine Fundamentalveränderung, die Sache so, wie sie noch nie gestanden hat.

Wenn er nach außen schlägt, nach außen wirkt, auf einen erkannten Gegenstand gerichtet, mithin durch das Medium der Erkenntnis hindurchgegangen ist, — da erkennen alle als das hier Tätige den Willen, und da erhält er seinen Namen. Allein er ist es nicht weniger, welcher in den, jenen äußern Handlungen als Bedingung vorhergängigen, innern Prozessen, die das organische Leben und sein Substrat schaffen und erhalten, tätig ist, und auch Blutumlauf, Sekretion und Verdauung sind sein Werk. Aber eben weil man ihn nur da erkannte, wo er das Individuum, von dem er ausgeht, verlassend, sich auf die Außenwelt, welche nunmehr gerade zu diesem Behuf sich als Anschauung darstellt, richtet, hat man die Erkenntnis für seine wesentliche Bedingung, sein alleiniges Element, ja sogar für den Stoff, aus welchem er bestehe, gehalten und damit das größte ὑστερον προτερον begangen, welches je gewesen.

Vor allen Dingen aber muß man Wille und Willkür zu unterscheiden wissen und einsehn, daß jener ohne diese bestehn kann; was freilich meine ganze Philosophie voraussetzt. Willkür heißt der Wille da, wo ihn Erkenntnis beleuchtet, und daher Motive, also Vorstellungen, die ihn bewegenden Ursachen sind: dies heißt, objektiv ausgedrückt, wo die Einwirkung von außen, welche den Akt verursacht, durch ein Gehirn vermittelt ist. Das Motiv kann definiert werden als ein äußerer Reiz, auf dessen Einwirkung zunächst ein Bild im Gehirn entsteht, unter dessen Vermittelung der Wille die eigentliche Wirkung, eine äußere Leibesaktion, vollbringt. Bei der Menschenspezies nun aber kann ein Begriff, der sich aus frühern Bildern dieser Art, durch Fallenlassen ihrer Unterschiede, abgesetzt hat, folglich nicht mehr anschaulich ist, sondern bloß durch Worte bezeichnet und fixiert wird, die Stelle jenes Bildes vertreten. Weil demnach die Einwirkung der Motive überhaupt nicht an den Kontakt gebunden ist, können sie ihre Wirkungskräfte auf den Willen gegeneinander messen, d. h. gestatten eine gewisse Wahl: diese ist beim Tiere auf den engen Gesichtskreis des ihm anschaulich Vorliegenden beschränkt; beim Menschen hingegen hat sie den

weiten Umkreis des für ihn Denkbaren, also seiner Begriffe, zum Spielraum. Demnach bezeichnet man als willkürlich die Bewegungen, welche nicht, wie die der unorganischen Körper auf Ursachen, im engsten Sinne des Worts, erfolgen, auch nicht auf bloße Reize, wie die der Pflanzen, sondern auf Motive*). Diese aber setzen Erkenntnis voraus, als welche das Medium der Motive ist, durch welches hindurch die Kausalität sich hier betätigt, ihrer ganzen sonstigen Notwendigkeit jedoch unbeschadet. Physiologisch läßt der Unterschied zwischen Reiz und Motiv sich auch so bezeichnen: der Reiz ruft die Reaktion unmittelbar hervor, indem diese ausgeht von demselben Teil, auf welchen der Reiz gewirkt hat: das Motiv hingegen ist ein Reiz, welcher den Umweg durch das Gehirn machen muß, woselbst, bei Einwirkung desselben, zunächst ein Bild entsteht und dieses allererst die erfolgende Reaktion hervorruft, welche jetzt Willensakt und willkürlich genannt wird. Der Unterschied zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen betrifft demnach nicht das Wesentliche und Primäre, welches in beiden der Wille ist, sondern bloß das Sekundäre, die Hervorrufung der Aeußerung des Willens; ob nämlich diese am Leitfaden der eigentlichen Ursachen, oder der Reize, oder der Motive, d. h. der durch die Erkenntnis hindurchgegangenen Ursachen, geschieht. Im menschlichen Bewußtsein, welches vom tierischen sich dadurch unterscheidet, daß es nicht bloß anschauliche Vorstellungen, sondern auch abstrakte Begriffe enthält, welche vom Zeitunterschied unabhängig, zugleich und nebeneinander wirken, wodurch Ueberlegung, d. h. Konflikt der Motive, möglich geworden ist, tritt Willkür im engsten Sinne des Wortes ein, die ich Wahlentscheidung genannt habe, welche jedoch nur darin besteht, daß das für den gegebenen individuellen Charakter mächtigste Motiv die andern überwindet und die Tat bestimmt, wie Stoß vom stärkern Gegenstoß überwältigt wird; wobei also der Erfolg immer noch mit ebender Notwendigkeit eintritt, wie die Bewegung des gestoßenen Steins. Hierüber sind alle große Denker aller Zeiten einig und entschieden, ebenso gewiß, als der große Haufe es nie einsehn wird, nie die große Wahrheit fassen wird, daß das Werk unserer Freiheit nicht in den einzelnen Handlungen, sondern in unserm Dasein und Wesen selbst zu suchen ist. Ich habe sie auf das deutlichste dargelegt in

*) Den Unterschied zwischen Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv habe ich ausführlich dargelegt in den „Beiden Grundproblemen der Ethik", S. 29 fg.

meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens. Demnach ist das vermeinte liberum arbitrium indifferentiae, als unterscheidendes Merkmal der vom Willen ausgehenden Bewegungen, durchaus unzulässig: denn es ist eine Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Ursachen.

Sobald man also dahin gelangt ist, Wille von Willkür zu unterscheiden und letztere als eine besondere Gattung, oder Erscheinungsart, des ersteren zu betrachten, wird man keine Schwierigkeit finden, den Willen auch in erkenntnislosen Vorgängen zu erblicken. Daß alle Bewegungen unseres Leibes, auch die bloß vegetativen und organischen, vom Willen ausgehn, besagt also keineswegs, daß sie willkürlich sind: denn das würde heißen, daß sie von Motiven veranlaßt würden: Motive aber sind Vorstellungen, und deren Sitz ist das Gehirn: nur die Teile, welche von ihm Nerven erhalten, können von ihm aus, mithin auf Motive bewegt werden: und diese Bewegung allein heißt willkürlich. Die der innern Oekonomie des Organismus hingegen wird durch Reize gelenkt, wie die der Pflanzen; nur daß die Komplikation des tierischen Organismus, wie sie ein äußeres Sensorium, zur Auffassung der Außenwelt und Reaktion des Willens auf dieselbe, nötig machte, auch ein Cerebrum abdominale, das sympathische Nervensystem, erforderte, um ebenso die Reaktion des Willens auf die innern Reize zu dirigieren. Ersteres kann dem Ministerio des Aeußern, letzteres dem des Innern verglichen werden: der Wille aber bleibt der Selbstherrscher, der überall gegenwärtig ist.

Die Fortschritte der Physiologie seit Haller haben außer Zweifel gesetzt, daß nicht bloß die von Bewußtsein begleiteten äußern Handlungen (functiones animales), sondern auch die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprozesse (functiones vitales et naturales) durchgängig unter Leitung des Nervensystems stehn, und der Unterschied, in Hinsicht auf das Bewußtwerden, bloß darauf beruht, daß die ersteren durch Nerven gelenkt werden, die vom Gehirn ausgehn, die letzteren aber durch Nerven, die nicht direkt mit jenem, hauptsächlich nach außen gerichteten Hauptzentrum des Nervensystems kommunizieren, dagegen aber mit untergeordneten, kleinen Zentris, den Nervenknoten, Ganglien und ihren Verflechtungen, welche gleichsam als Statthalter den verschiedenen Provinzen des Nervensystems vorstehn und die innern Vorgänge auf innere Reize leiten, wie das Gehirn in äußern Handlungen auf äußere

Motive; welche also Eindrücke des Innern empfangen und darauf angemessen reagieren, wie das Gehirn Vorstellungen erhält und darauf beschließt; nur daß jegliches von jenen auf einen engern Wirkungskreis beschränkt ist. Hierauf beruht die vita propria jedes Systems, hinsichtlich auf welche schon van Helmont sagte, daß jedes Organ gleichsam sein eigenes Ich habe. Hieraus ist auch das fortdauernde Leben abgeschnittener Teile erklärlich, bei Insekten, Reptilien und andern niedrig stehenden Tieren, deren Gehirn kein großes Uebergewicht über die Ganglien einzelner Teile hat; imgleichen, daß manche Reptilien, nach weggenommenem Gehirn, noch wochen-, ja, monatelang leben. Wissen wir nun aus der sichersten Erfahrung, daß in den von Bewußtsein begleiteten und vom Hauptzentro des Nervensystems gelenkten Aktionen das eigentliche Agens der uns im unmittelbarsten Bewußtsein und auf ganz andere Art, als die Außenwelt, bekannte Wille ist; so können wir doch nicht wohl umhin, anzunehmen, daß die von eben jenem Nervensystem ausgehenden, aber unter der Leitung seiner untergeordneten Zentra stehenden Aktionen, welche den Lebensprozeß fortdauernd im Gange erhalten, ebenfalls Aeußerungen des Willens sind; zumal da uns die Ursache, weshalb sie nicht, wie jene, von Bewußtsein begleitet sind, vollkommen bekannt ist: daß nämlich das Bewußtsein seinen Sitz im Gehirn hat und daher auf solche Teile beschränkt ist, deren Nerven zum Gehirn gehen, und auch bei diesen wegfällt, wenn sie durchschnitten werden: hiedurch ist der Unterschied des Bewußten und Unbewußten, und mit ihm der des Willkürlichen und Unwillkürlichen in den Bewegungen des Leibes vollkommen erklärt, und kein Grund bleibt übrig, zwei ganz verschiedene Urquellen der Bewegung anzunehmen; zumal da principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Dies alles ist so einleuchtend, daß, bei unbefangener Ueberlegung, von diesem Standpunkt aus, es fast als absurd erscheint, den Leib zum Diener zweier Herren machen zu wollen, indem man seine Aktionen aus zwei grundverschiedenen Urquellen ableitet und nun die Bewegung der Arme und Beine, der Augen, der Lippen, der Kehle, Zunge und Lunge, der Gesichts- und Bauchmuskeln dem Willen zuschreibt; hingegen die Bewegung des Herzens, der Adern, die peristaltische Bewegung der Gedärme, das Saugen der Darmzotten und der Drüsen, und alle den Sekretionen dienenden Bewegungen ausgehn läßt von einem ganz andern, uns unbekannten und ewig geheimen Prinzip, das man durch Namen, wie Vitalität, Archäus, spiritus animales,

Lebenskraft, Bildungstrieb, die sämtlich so viel sagen als x, bezeichnet*).

Merkwürdig und lehrreich ist es zu sehn, wie der vortreffliche Treviranus, in seinem Buche „Die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens", Bd. 1, S. 178—185, sich abmüht, bei den untersten Tieren, Infusorien und Zoophyten, herauszubringen, welche ihrer Bewegungen willkürlich, und welche, wie er es nennt, automatisch oder physisch, d. h. bloß vital — seien; wobei ihm die Voraussetzung zum Grunde liegt, er habe es mit zwei ursprünglich verschiedenen Quellen der Bewegung zu tun; während, in Wahrheit, die einen, wie die andern, vom Willen ausgehn, und der ganze Unterschied darin besteht, ob sie durch Reiz oder durch Motiv veranlaßt, d. h. durch ein Gehirn vermittelt werden, oder nicht; welcher Reiz dann wieder ein bloß innerer, oder ein äußerer sein kann. Bei mehreren, schon höher stehenden Tieren — Krustazeen und sogar Fischen — findet er die willkürlichen und die vitalen Bewegungen ganz in eins zusammenfallen, z. B. die der Ortsveränderung mit der Respiration: ein deutlicher Beweis der Identität ihres Wesens und Ursprungs. — Er sagt, S. 188: „In der Familie der Aktinien, Asterien, Seeigel und Holothurien (Echinodermata pedata Cuv.) ist es augenscheinlich, wie die Bewegung der Säfte von dem Willen derselben abhängt und ein Mittel zur örtlichen Bewegung ist." — S. 288 heißt es: „Der Schlund der Säugetiere hat an seinem obern Ende den Schlundkopf, der durch Muskeln, die in ihrer Bildung mit den willkürlichen übereinkommen, ohne doch unter der Herrschaft des Willens zu stehn, hervorgestreckt und zurückgezogen wird." — Man sieht hier, wie die Grenzen der vom Willen ausgehenden und der ihm angenommenermaßen fremden Bewegungen ineinander laufen. — Ibid. S. 293: „So gehn in den Magenkammern der Wiederkäuer Bewegungen vor, die ganz den Schein der Willkür haben. Sie stehn jedoch nicht bloß mit dem Wiederkauen in beständiger Verbindung. Auch der einfache Magen des Menschen und vieler

*) Besonders ist bei Sekretionen eine gewisse Auswahl des zu jeder Tauglichen, folglich Willkür der sie vollziehenden Organe nicht zu verkennen, die sogar von einer gewissen dumpfen Sinnesempfindung unterstützt sein muß und vermöge welcher aus demselben Blute jedes Sekretionsorgan bloß das ihm angemessene Sekret und nichts anderes entnimmt, also aus dem zuströmenden Blute die Leber nur Galle saugt, das übrige Blut weiterschickend, ebenso die Speicheldrüse und das Pankreas nur Speichel, die Nieren nur Urin, die Hoden nur Sperma usw. Man kann demnach die Sekretionsorgane vergleichen mit verschiedenartigem Vieh, auf derselben Wiese weidend und jedes nur das seinem Appetit entsprechende Kraut abrupfend.

Tiere gestattet nur dem Verdaulichen den Durchgang durch seine innere Oeffnung und wirft das Unverdauliche durch Erbrechen wieder aus."

Auch gibt es noch besondere Belege dazu, daß die Bewegungen auf Reize (die unwillkürlichen) ebensowohl als die auf Motive (die willkürlichen) vom Willen ausgehn: dahin gehören die Fälle, wo dieselbe Bewegung bald auf Reiz, bald auf Motiv erfolgt, wie z. B. die Verengerung der Pupille: sie erfolgt auf Reiz, bei Vermehrung des Lichts; auf Motiv, so oft wir einen sehr nahen und kleinen Gegenstand genau zu betrachten uns anstrengen; weil Verengung der Pupille das deutliche Sehn in großer Nähe bewirkt, welches wir noch vermehren können, wenn wir durch ein mit einer Nadel in eine Karte gestochenes Loch sehn; und umgekehrt erweitern wir die Pupille, wenn wir in die Ferne sehn. Die gleiche Bewegung desselben Organs wird doch nicht abwechselnd aus zwei grundverschiedenen Quellen entspringen. — E. H. Weber, in seinem Programm additamenta ad E. H. Weberi tractatum de motu iridis. Lips. 1823, erzählt, er habe an sich selber das Vermögen entdeckt, die Pupille des einen, auf einen und denselben Gegenstand gerichteten Auges, während das andere geschlossen sei, durch bloße Willkür so erweitern und verengern zu können, daß ihm der Gegenstand bald deutlich, bald undeutlich erscheine. — Auch Joh. Müller, Handb. d. Physiol., S. 764, sucht zu beweisen, daß der Wille auf die Pupille wirkt.

Ferner wird die Einsicht, daß die ohne Bewußtsein vollzogenen vitalen und vegetativen Funktionen zum innersten Triebwerk den Willen haben, auch noch durch die Betrachtung bestätigt, daß selbst die anerkannt willkürliche Bewegung eines Gliedes bloß das letzte Resultat einer Menge ihr vorhergängiger Veränderungen im Innern dieses Gliedes ist, die ebensowenig als jene organischen Funktionen ins Bewußtsein kommen und doch offenbar das sind, was zunächst durch den Willen aktuiert wird und die Bewegung des Gliedes bloß zur Folge hat, dennoch aber unserm Bewußtsein so fremd bleibt, daß die Physiologen es durch Hypothesen zu finden suchen, der Art wie diese, daß Sehne und Muskelfaser zusammengezogen werden durch eine Veränderung im Zellgewebe des Muskels, welche durch einen Niederschlag des in demselben enthaltenen Blutdunstes zu Blutwasser bewirkt wird, diese aber durch Einwirkung des Nerven, und diese — durch den Willen. Die zunächst vom Willen ausgehende Veränderung kommt also auch hier nicht ins Be-

wußtsein, sondern bloß ihr entferntes Resultat, und selbst dieses eigentlich nur durch die räumliche Anschauung des Gehirns, in welcher es sich zusamt dem ganzen Leibe darstellt. Daß nun aber hiebei, in jener aufsteigenden Kausalreihe, das letzte Glied der Wille sei, würden die Physiologen nimmermehr auf dem Wege ihrer experimentalen Forschungen und Hypothesen erreicht haben; sondern es ist ihnen ganz anderweitig bekannt: das Wort des Rätsels wird ihnen von außerhalb der Untersuchung zugeflüstert, durch den glücklichen Umstand, daß der Forscher hier zugleich selbst der zu erforschende Gegenstand ist und dadurch das Geheimnis des innern Hergangs diesmal erfährt; außerdem seine Erklärung eben auch, wie die jeder andern Erscheinung, stehn bleiben müßte vor einer unerforschlichen Kraft. Und umgekehrt würde, wenn wir zu jedem Naturphänomen dieselbe innere Relation hätten, wie zu unserem eigenen Organismus, die Erklärung jedes Naturphänomens, und aller Eigenschaften jedes Körpers, zuletzt ebenso zurücklaufen auf einen sich darin manifestierenden Willen. Denn der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern nur in unserm Verhältnis zur Sache. Ueberall wo die Erklärung des Physischen zu Ende läuft, stößt sie auf ein Metaphysisches, und überall wo dieses einer unmittelbaren Erkenntnis offen steht, wird sich, wie hier, der Wille ergeben. — Daß die nicht vom Gehirn aus, nicht auf Motive, nicht willkürlich bewegten Teile des Organismus dennoch vom Willen belebt und beherrscht werden, bezeugt auch ihre Mitleidenschaft bei allen ungewöhnlich heftigen Bewegungen des Willens, d. h. Affekten und Leidenschaften: das beschleunigte Herzklopfen bei Freude oder Furcht, das Erröten bei der Beschämung, Erblassen beim Schreck, auch bei verhehltem Zorn, Weinen bei der Betrübnis*), erschwertes Atmen und beschleunigte Darmtätigkeit bei großer Angst, Speichel im Munde bei erregter Leckerheit, Uebelkeit beim Anblick ekelhafter Dinge, starkbeschleunigter Blutumlauf und sogar veränderte Qualität der Galle durch den Zorn, und des Speichels durch heftige Wut: letzteres in dem Grade, daß ein aufs äußerste erzürnter Hund durch seinen Biß Hydrophobie erteilen kann, ohne selbst mit der Hundswut behaftet zu sein, oder es von dem an zu werden; welches auch von Katzen und sogar von erzürnten Hähnen behauptet wird. Ferner untergräbt anhaltender Gram den Organismus im tiefsten, und kann Schreck, wie auch plötzliche Freude,

*) Erektion bei wollüstigen Vorstellungen.

tödlich wirken. Hingegen bleiben alle die innern Vorgänge und Veränderungen, welche bloß das Erkennen betreffen und den Willen außer dem Spiel lassen, seien sie auch noch so groß und wichtig, ohne Einfluß auf das Getriebe des Organismus, — bis auf diesen, daß zu angestrengte und zu anhaltende Tätigkeit des Intellekts das Gehirn ermüdet, allmählich erschöpft und endlich den Organismus untergräbt; welches abermals bestätigt, daß das Erkennen sekundärer Natur und bloß die organische Funktion eines Teils, ein Produkt des Lebens ist, nicht aber den innern Kern unsers Wesens ausmacht, nicht Ding an sich ist, nicht metaphysisch, unkörperlich, ewig, wie der Wille: dieser ermüdet nicht, altert nicht, lernt nicht, vervollkommnet sich nicht durch Uebung, ist im Kinde was er im Greise ist, stets einer und derselbe, und sein Charakter in jedem unveränderlich. Imgleichen ist er, als das Wesentliche, auch das Konstante, und daher im Tiere wie in uns vorhanden: denn er hängt nicht, wie der Intellekt, von der Vollkommenheit der Organisation ab, sondern ist, dem Wesentlichen nach, in allen Tieren dasselbe, uns so intim Bekannte. Demnach hat das Tier sämtliche Affekten des Menschen: Freude, Trauer, Furcht, Zorn, Liebe, Haß, Sehnsucht, Neid usw.: die große Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier beruht allein auf den Graden der Vollkommenheit des Intellekts. Doch führt uns dies zu weit ab; daher ich hier auf die „Welt als W. und V." Bd. 2, Kap. 19, sub 2, verweise.

Nach den dargelegten einleuchtenden Gründen dafür, daß das ursprüngliche Agens im innern Getriebe des Organismus ebender Wille ist, der die äußern Aktionen des Leibes leitet, und nur weil er hier der Vermittelung der nach außen gerichteten Erkenntnis bedarf, in diesem Durchgang durch das Bewußtsein, sich als Wille zu erkennen gibt, wird es uns nicht wundern, daß außer Brandis auch einige andere Physiologen, auf dem bloß empirischen Wege ihres Forschens, diese Wahrheit mehr oder weniger deutlich erkannt haben. Meckel, in seinem Archiv für die Physiologie (Bd. 5, S. 195—198) gelangt ganz empirisch und völlig unbefangen zu dem Resultat, daß das vegetative Leben, die Entstehung des Embryo, die Assimilation der Nahrung, das Pflanzenleben, wohl eigentlich als Aeußerungen des Willens zu betrachten sein möchten, ja daß sogar das Streben des Magneten so einen Anschein gebe. „Die Annahme", sagte er, „eines gewissen freien Willens bei jeder Lebensbewegung ließe sich vielleicht rechtfertigen." — „Die Pflanze scheint

freiwillig nach dem Lichte zu gehn", uff. — Der Band ist von 1819, wo mein Werk erst kürzlich erschienen war, und es ist wenigstens ungewiß, daß es Einfluß auf ihn gehabt, oder ihm auch nur bekannt gewesen sei; daher ich auch diese Aeußerungen zu den unbefangenen empirischen Bestätigungen meiner Lehre rechne. Auch Burdach, in seiner großen Physiologie, Bd. 1, § 259, S. 388, gelangt ganz empirisch zu dem Resultat, daß „die Selbstliebe eine allen Dingen ohne Unterschied zukommende Kraft sei": er weist sie nach, zunächst in Tieren, dann in Pflanzen und endlich in leblosen Körpern. Was ist aber Selbstliebe anderes, als Wille sein Dasein zu erhalten, Wille zum Leben? — Eine meine Lehre noch entschiedener bestätigende Stelle desselben Buchs werde ich unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" anführen. — Daß die Lehre vom Willen als Prinzip des Lebens anfängt, sich auch im weitern Kreise der Arzneikunde zu verbreiten und bei ihren jüngern Repräsentanten Eingang findet, sehe ich mit besonderm Vergnügen aus den Thesen, welche Herr Dr. v. Sigriz bei seiner Promotion zu München im August 1835 verteidigt hat und welche so anheben: 1. Sanguis est determinans formam organismi se evolventis. — 2. Evolutio organica determinatur vitae internae actione et voluntate.

Endlich ist noch eine sehr merkwürdige und unerwartete Bestätigung dieses Teils meiner Lehre zu erwähnen, welche in neuerer Zeit Colebrooke aus der uralten hindostanischen Philosophie mitgeteilt hat. In der Darstellung der philosophischen Schulen der Hindu, welche er im ersten Bande der Transactions of the Asiatic Society of Great-Britain, 1824, gibt, führt er, S. 110, folgendes als Lehre der Nyaga-Schule an*): „Wille (volition, Yatna), Willensanstrengung oder -äußerung ist eine Selbstbestimmung zum Handeln, welche Befriedigung gewährt. Wunsch ist ihr Anlaß, und Wahrnehmung ihr Motiv. Man unterscheidet zwei Arten wahrnehmbarer Willensanstrengung: die, welche aus dem Wunsch entspringt, der das Angenehme sucht; und die, welche aus dem Abscheu entspringt, der das Widrige flieht. Noch eine andere Gattung, welche sich der Empfindung und Wahrnehmung entzieht, aber auf welche aus der Analogie mit den willkürlichen Handlungen geschlossen wird, begreift die animalischen Funktionen, welche die unsichtbare Lebenskraft zur Ursache haben." (Another

*) Ueberall wo ich Stellen aus Büchern in lebenden Sprachen anführe, übersetze ich sie, zitiere jedoch nach dem Original, füge dieses selbst aber nur da hinzu, wo meine Uebersetzung irgendeinem Verdacht ausgesetzt sein könnte.

species, which escapes sensation or perception, but is inferred from analogy of spontaneous acts, comprises animal functions, having for a cause the vital unseen power.) Offenbar ist „animalische Funktionen" hier nicht im physiologischen, sondern im populären Sinne des Worts zu verstehn: also wird hier unstreitig das organische Leben aus dem Willen abgeleitet. — Eine ähnliche Angabe Colebrookes findet sich in seiner Berichterstattung über die Veden (Asiatic researches Vol. 8. p. 426), wo es heißt: „Asu ist unbewußtes Wollen, welches einen zur Erhaltung des Lebens notwendigen Akt bewirkt, wie das Atmen usw." (Asu is unconscious volition, which occasions an act necessary to the support of life, as breathing etc.)

Meine Zurückführung der Lebenskraft auf Willen steht übrigens der alten Einteilung ihrer Funktionen in Reproduktionskraft, Irritabilität und Sensibilität durchaus nicht entgegen. Diese bleibt eine tiefgefaßte Unterscheidung und gibt zu interessanten Betrachtungen Anlaß.

Die Reproduktionskraft, objektiviert im Zellgewebe, ist der Hauptcharakter der Pflanze und das Pflanzliche im Menschen. Wenn sie in ihm überwiegend vorherrscht, vermuten wir Phlegma, Langsamkeit, Trägheit, Stumpfsinn (Böotier); wiewohl diese Vermutung nicht immer ganz bestätigt wird. — Die Irritabilität, objektiviert in der Muskelfaser, ist der Hauptcharakter des Tieres, und ist das Tierische im Menschen. Wenn sie in diesem überwiegend vorherrscht, pflegt sich Behendigkeit, Stärke und Tapferkeit zu finden, also Tauglichkeit zu körperlichen Anstrengungen und zum Kriege (Spartaner). Fast alle warmblütigen Tiere und sogar die Insekten übertreffen an Irritabilität den Menschen bei weitem. Das Tier wird sich seines Daseins am lebhaftesten in der Irritabilität bewußt; daher es in den Aeußerungen derselben exultiert. Von dieser Exultation zeigt sich beim Menschen noch eine Spur als Tanz. — Die Sensibilität, objektiviert im Nerven, ist der Hauptcharakter des Menschen, und ist das eigentlich Menschliche im Menschen. Kein Tier kann sich hierin mit ihm auch nur entfernt vergleichen. Ueberwiegend vorherrschend gibt sie Genie (Athener). Demnach ist der Mensch von Genie im höheren Grade Mensch. Hieraus ist erklärlich, daß einige Genies die übrigen Menschen, mit ihren eintönigen Physiognomien und dem durchgängigen Gepräge der Alltäglichkeit, nicht für Menschen haben anerkennen wollen: denn sie fanden in ihnen nicht ihresgleichen und gerieten in den natürlichen Irr-

tum, daß ihre eigene Beschaffenheit die normale wäre. In diesem Sinne suchte Diogenes mit der Laterne nach Menschen; — der geniale Koheleth sagt: „Unter Tausend habe ich einen Menschen gefunden, aber kein Weib unter allen diesen"; — und Gracian im Kritikon, vielleicht der größten und schönsten Allegorie, die je geschrieben worden, sagt: „Aber das Wunderlichste war, daß sie im ganzen Lande, selbst in den volkreichsten Städten, keinen Menschen antrafen; sondern alles war bevölkert von Löwen, Tigern, Leoparden, Wölfen, Füchsen, Affen, Ochsen, Eseln, Schweinen, — nirgends einen Menschen! Erst spät brachten sie in Erfahrung, daß die wenigen vorhandenen Menschen, um sich zu bergen und nicht anzusehn wie es hergeht, sich zurückgezogen hatten in jene Einöden, welche eigentlich die Wohnung der wilden Tiere hätte sein sollen" (aus Crisi 5 und 6 der ersten Abteilung zusammengezogen). In der Tat beruht auf demselben Grunde der allen Genies eigene Hang zur Einsamkeit, als zu welcher sowohl ihre Verschiedenheit von den Uebrigen sie treibt, wie ihr innerer Reichtum sie ausstattet: denn von Menschen, wie von Diamanten, taugen nur die ungemein großen zu Solitärs: die gewöhnlichen müssen beisammensein und in Masse wirken.

Zu den drei physiologischen Grundkräften stimmen auch die drei Gunas oder Grundeigenschaften der Hindu. Tamas-Guna, Stumpfheit, Dummheit, entspricht der Reproduktionskraft; — Rajas-Guna, Leidenschaft, der Irritabilität; — und Sattwa-Guna, Weisheit und Tugend, der Sensibilität. Wenn aber hinzugefügt wird, Tamas-Guna sei das Los der Tiere, Rajas-Guna der Menschen, und Sattwa-Guna der Götter; so ist dies mehr mythologisch, als physiologisch geredet.

Den unter dieser Rubrik betrachteten Gegenstand behandelt ebenfalls das 20. Kapitel des 2. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung", überschrieben „Objektivation des Willens im tierischen Organismus"; welches ich daher als Ergänzung des hier gegebenen nachzulesen empfehle. In den Parergis gehört § 94 des 2. Bandes (in der 2. Aufl. § 96) hieher.

Noch sei hier bemerkt, daß die oben S. 14 und 15 aus meiner Schrift über die Farben zitierten Stellen sich auf die erste Auflage derselben beziehn.

Vergleichende Anatomie.

Aus meinem Satze, daß Kants „Ding an sich", oder das letzte Substrat jeder Erscheinung, der Wille sei, hatte ich nun aber nicht allein abgeleitet, daß auch in allen innern unbewußten Funktionen des Organismus der Wille das Agens sei; sondern ebenfalls, daß dieser organische Leib selbst nichts anderes sei, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnisform des Raums angeschaute Wille selbst. Demnach hatte ich gesagt, daß, wie jeder einzelne momentane Willensakt sofort, unmittelbar und unausbleiblich sich in der äußern Anschauung des Lebens als eine Aktion desselben darstellt; so müsse auch das Gesamtwollen jedes Tieres, der Inbegriff aller seiner Bestrebungen, sein getreues Abbild haben an dem ganzen Leibe selbst, an der Beschaffenheit seines Organismus, und zwischen den Zwecken seines Willens überhaupt und den Mitteln zur Erreichung derselben, die seine Organisation ihm darbietet, müsse die allergenaueste Uebereinstimmung sein. Oder kurz: der Gesamtcharakter seines Wollens müsse zur Gestalt und Beschaffenheit seines Leibes in ebendem Verhältnisse stehn, wie der einzelne Willensakt zur einzelnen ihn ausführenden Leibesaktion. — Auch dieses haben, in neuerer Zeit, denkende Zootomen und Physiologen, ihrerseits und unabhängig von meiner Lehre, als Tatsache erkannt und demnach a posteriori bestätigt: ihre Aussprüche darüber legen auch hier das Zeugnis der Natur für die Wahrheit meiner Lehre ab.

In dem vortrefflichen Kupferwerke: „Ueber die Skelette der Raubtiere" von Pander und d'Alton, 1822, heißt es S. 7: „Wie das Charakteristische der Knochenbildung aus dem Charakter der Tiere entspringt: so entwickelt sich dieser dagegen aus den Neigungen und Begierden derselben. —— Diese Neigungen und Begierden der Tiere, die in ihrer ganzen Organisation so lebendig ausgesprochen sind und wovon die Organisation nur als das Vermittelnde erscheint, können nicht aus besonderen Grundkräften erklärt werden, da der innere Grund nur aus dem allgemeinen Leben der Natur herzuleiten ist." — Durch diese letzte Wendung besagt der Verfasser eigentlich, daß er, wie jeder Naturforscher, hier zu dem Punkte gelangt ist, wo er stehn bleiben muß, weil er auf das Metaphysische stößt, daß jedoch an diesem Punkt das letzte Erkennbare, über welches hinaus die Natur sich seinem

Forschen entzieht, Neigungen und Begierden, d. h. Wille war. „Das Tier ist so, weil es so will", wäre der kurze Ausdruck für sein letztes Resultat.

Nicht minder ausdrücklich ist das Zeugnis, welches der gelehrte und denkende Burdach für meine Wahrheit ablegt in seiner großen Physiologie, Bd. 2, § 474, wo er vom letzten Grunde der Entstehung des Embryo handelt. Leider darf ich nicht verschweigen, daß der sonst so vortreffliche Mann gerade hier, zur schwachen Stunde und der Himmel weiß wie und wodurch verleitet, einige Phrasen aus jener völlig wertlosen, gewaltsam aufgedrungenen Pseudo-Philosophie anbringt, über den „Gedanken", der das Ursprüngliche (er ist gerade das Allerletzte und Bedingteste), jedoch „keine Vorstellung" (also ein hölzernes Eisen) sei. Allein gleich darauf und unter dem wiederkehrenden Einfluß seines eigenen bessern Selbst, spricht er die reine Wahrheit aus S. 710: „das Gehirn stülpt sich zur Netzhaut aus, weil das Zentrale des Embryo die Eindrücke der Welttätigkeit in sich aufnehmen will; die Schleimhaut des Darmkanals entwickelt sich zur Lunge, weil der organische Leib mit den elementaren Weltstoffen in Verkehr treten will; aus dem Gefäßsystem sprossen Zeugungsorgane hervor, weil das Individuum nur in der Gattung lebt, und das in ihm begonnene Leben sich vervielfältigen will." — Dieser meiner Lehre so ganz gemäße Ausspruch Burdachs erinnert an eine Stelle des uralten Mahabarata, die man, von diesem Gesichtspunkt aus, wirklich für einen mythischen Ausdruck derselben Wahrheit zu halten schwerlich umhin kann. Sie steht im dritten Gesange der Episode Sundas und Upasundas in Bopps „Ardschunas Reise zu Indras Himmel, nebst andern Episoden des Mahabarata", 1824. Da hat Brama die Tilottama, das schönste aller Weiber, geschaffen, und sie umgeht die Versammlung der Götter: Schiwa hat solche Begierde sie anzuschauen, daß, wie sie sukzessive den Kreis umwandelt, ihm vier Gesichter, nach Maßgabe ihres Standpunkts, also nach den vier Weltgegenden hin, entstehn. Vielleicht beziehn sich hierauf die Darstellungen Schiwas mit fünf Köpfen, als Pansch Mukhti Schiwa. Auf gleiche Weise entstehn, bei derselben Gelegenheit, dem Indra unzählige Augen auf dem ganzen Leibe*). — In Wahrheit ist jedes Organ anzu-

*) Der Matsya Purana läßt die vier Gesichter des Brama auf dieselbe Weise entstehn, nämlich dadurch, daß er in die Satarupa, seine Tochter, sich verliebend, sie starr ansah, sie aber diesem Blicke, seitwärts tretend, auswich, er jetzt, sich schämend, ihrer Bewegung nicht folgen wollte, worauf ihm nun aber ein Gesicht nach jener Seite wuchs, sie dann abermals dasselbe tat und so fort, bis er vier Gesichter hatte.

sehn als der Ausdruck einer universalen, d. h. ein für allemal gemachten Willensäußerung, einer fixierten Sehnsucht, eines Willensaktes, nicht des Individuums, sondern der Spezies. Jede Tiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene Sehnsucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnsucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Tieren und ohne je den Boden zu betreten: dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar in der Gestalt (Platonischen Idee) des Faultiers. Sehn kann es fast gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet ist: hilflos auf dem Boden, ist es behend auf den Bäumen, und sieht selbst aus wie ein bemooster Ast, damit kein Verfolger seiner gewahr werde. — Aber wir wollen jetzt die Sache etwas prosaischer und methodischer betrachten.

Die augenfällige, bis ins einzelne herab sich erstreckende Angemessenheit jedes Tieres zu seiner Lebensart, zu den äußern Mitteln seiner Erhaltung, und die überschwengliche Kunstvollkommenheit seiner Organisation ist der reichste Stoff teleologischer Betrachtungen, denen der menschliche Geist von jeher gern obgelegen hat, und die sodann, auch auf die unbelebte Natur ausgedehnt, das Argument des physikotheologischen Beweises geworden sind. Die ausnahmslose Zweckmäßigkeit, die offenbare Absichtlichkeit in allen Teilen des tierischen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht zufällig und planlos wirkende Naturkräfte, sondern ein Wille tätig gewesen sei, als daß es je hätte im Ernst verkannt werden können. Nun aber konnte man, empirischer Kenntnis und Ansicht gemäß, das Wirken eines Willens sich nicht anders denken, denn als ein vom Erkennen geleitetes. Denn bis zu mir hielt man, wie schon unter der vorigen Rubrik erörtert worden, Wille und Erkenntnis für schlechthin unzertrennlich, ja, sah den Willen als eine bloße Operation der Erkenntnis, dieser vermeinten Basis alles Geistigen, an. Demzufolge mußte, wo Wille wirkte, Erkenntnis ihn leiten, folglich auch hier ihn geleitet haben. Das Medium der Erkenntnis aber, die als solche wesentlich nach außen gerichtet ist, bringt es mit sich, daß ein mittelst derselben tätiger Wille nur nach außen, also nur von einem Wesen auf das andere wirken kann. Deshalb suchte man den Willen, dessen unverkennbare Spuren man gefunden hatte, nicht da, wo man diese fand, sondern versetzte ihn nach außen und machte das Tier zum Produkt eines ihm fremden, von Erkenntnis geleiteten Willens, welche Erkenntnis alsdann eine sehr deutliche, ein durchdachter Zweckbegriff gewesen sein und dieser der Existenz des Tieres

vorhergegangen und mitsamt dem Willen, dessen Produkt das Tier ist, außer ihm gelegen haben mußte. Demnach hätte das Tier früher in der Vorstellung, als in der Wirklichkeit, oder an sich, existiert. Dies ist die Basis des Gedankenganges, auf welchem der physikotheologische Beweis beruht. Dieser Beweis aber ist nicht ein bloßes Schulsophisma, wie der ontologische; auch trägt er nicht einen unermüdlichen, natürlichen Widersacher in sich selbst, wie der kosmologische einen solchen hat, an demselben Gesetz der Kausalität, dem er sein Dasein verdankt; sondern er ist wirklich für den Gebildeten das, was der kerauno-logische*) für das Volk**), und er hat eine so große, so mächtige Scheinbarkeit, daß sogar die eminentesten und zugleich unbefangensten Köpfe tief darin verstrickt waren, z. B. Voltaire, der, nach anderweitigen Zweifeln jeder Art, immer darauf zurückkommt, keine Möglichkeit absieht, darüber hinauszugelangen, ja seine Evidenz fast einer mathematischen gleich setzt. Auch sogar Priestley (disquis. on matter and spirit. sect. 16, p. 188) erklärt ihn für unwiderleglich. Nur Humes Besonnenheit und Scharfsinn hielt auch hier Stich: dieser echte Vorläufer Kants macht in seinen so lesenswerten Dialogues on natural religion (part. 7, und an andern Stellen) darauf aufmerksam, wie doch im Grunde gar keine Aehnlichkeit sei zwischen den Werken der Natur und denen einer nach Absicht wirkenden Kunst. Desto herrlicher glänzt nun hier Kants Verdienst, sowohl in der Kritik der Urteilskraft, als in der der reinen Vernunft, als wo er, wie den beiden andern, so auch diesem so höchst verfänglichen Beweise den nervus probandi durchschnitten hat. Ein ganz kurzes résumé dieser Kantischen Widerlegung des physikotheologischen Beweises findet man in meinem Hauptwerke, Bd. 1, S. 597. (In der 3. Aufl. Bd. 1, S. 631.) Kant hat sich dadurch ein großes Verdienst erworben: denn nichts steht der richtigen Einsicht in die Natur und in das Wesen der Dinge mehr entgegen, wie eine solche Auffassung derselben als nach kluger Berechnung gemachter Werke. Wenn daher ein Herzog von Bridgewater große Summen als Preise ausgesetzt hat, zum

*) Unter dieser Benennung nämlich möchte ich zu den drei von Kant aufgeführten Beweisen einen vierten fügen, den a terrore, welchen das alte Wort des Petronius primus in orbe Deos fecit timor bezeichnet und als dessen Kritik Humes unvergleichliche Natural history of religion zu betrachten ist. Im Sinne desselben verstanden, möchte wohl auch der von dem Theologen Schleiermacher versuchte Beweis, aus dem Gefühl der Abhängigkeit, seine Wahrheit haben; wenn auch nicht gerade die, welche der Aufsteller desselben sich dachte.

**) Schon Sokrates trägt ihn, beim Xenophon (Mem. I. 4), ausführlich vor.

Zweck der Befestigung und Perpetuierung solcher Fundamentalirrtümer; so wollen wir, ohne einen andern Lohn, als den der Wahrheit, in Humes und Kants Fußstapfen tretend, unerschrocken an ihrer Zerstörung arbeiten. Ehrwürdig ist die Wahrheit; nicht was ihr entgegensteht. Kant hat jedoch auch hier sich auf die Negative beschränkt: diese aber tut ihre volle Wirkung immer erst dann, wann sie durch eine richtige Positive ergänzt worden, als welche allein ganze Befriedigung gewährt und schon von selbst den Irrtum verdrängt, gemäß dem Ausspruch des Spinoza: sicut lux se ipsa et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Zuvörderst also sagen wir: die Welt ist nicht mit Hilfe der Erkenntnis, folglich auch nicht von außen gemacht, sondern von innen; und dann sind wir bemüht, das punctum saliens des Welteies nachzuweisen. So leicht auch der physikotheologische Gedanke, daß ein Intellekt es sein müsse, der die Natur geordnet und gemodelt hat, dem rohen Verstande zusagt, so grundverkehrt ist er dennoch. Denn der Intellekt ist uns allein aus der animalischen Natur bekannt, folglich als ein durchaus sekundäres und untergeordnetes Prinzip in der Welt, ein Produkt spätesten Ursprungs: er kann daher nimmermehr die Bedingung ihres Daseins gewesen sein*). Wohl aber tritt der Wille, als welcher alles erfüllt und in jeglichem sich unmittelbar kund gibt, es dadurch bezeichnend als seine Erscheinung, überall als das Ursprüngliche auf. Daher eben lassen alle teleologischen Tatsachen sich aus dem Willen des Wesens selbst, an dem sie befunden werden, erklären.

Uebrigens läßt der physikotheologische Beweis sich schon durch die empirische Bemerkung entkräften, daß die Werke der tierischen Kunsttriebe, das Netz der Spinne, der Zellenbau der Bienen, der Termitenbau, usw. durchaus beschaffen sind, als wären sie infolge eines Zweckbegriffs, weitreichender Vorsicht und vernünftiger Ueberlegung entstanden, während sie offenbar das Werk eines blinden Triebes, d. h. eines nicht von Erkenntnis geleiteten Willens sind: woraus folgt, daß der Schluß von solcher Beschaffenheit auf solche Entstehungsart, wie überall der Schluß von der Folge auf den Grund, nicht sicher ist. Eine ausführliche Betrachtung der Kunsttriebe liefert das 27. Kapitel des 2. Bandes meines Hauptwerks, welches, mit dem ihm vorhergehenden Kapitel über die Teleologie, als die Er-

*) Noch kann ein mundus intelligibilis dem mundus sensibilis vorhergehn; da er von diesem allein seinen Stoff erhält. Nicht ein Intellekt hat die Natur hervorgebracht, sondern die Natur den Intellekt.

gänzung der gesamten unter gegenwärtiger Rubrik uns beschäftigenden Betrachtung zu benutzen ist.

Gehen wir nun etwas näher ein auf die oben erwähnte Angemessenheit der Organisation jedes Tiers zu seiner Lebensweise und den Mitteln sich seine Existenz zu erhalten; so entsteht zunächst die Frage, ob die Lebensweise sich nach der Organisation gerichtet habe, oder diese nach jener. Auf den ersten Blick scheint das erstere das Richtigere, da der Zeit nach die Organisation der Lebensweise vorhergeht, und man meint, das Tier habe die Lebensweise ergriffen, zu der sein Bau sich am besten eignete, und habe seine vorgefundenen Organe bestens benutzt, der Vogel fliege, weil er Flügel hat, der Stier stoße, weil er Hörner hat; nicht umgekehrt. Dieser Meinung ist auch Lukrez (welches allemal ein bedenkliches Zeichen für eine Meinung ist):

> **Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti**
> **Possemus; sed, quod natum est, id procreat usum,**

welches er ausführt, IV, 825—843. Allein unter dieser Annahme bleibt unerklärt, wie die ganz verschiedenen Teile des Organismus eines Tieres sämtlich seiner Lebensweise genau entsprechen, kein Organ das andere stört, vielmehr jedes das andere unterstützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweise besser taugen würde, während allein die Hauptorgane diejenige bestimmt hätten, die das Tier wirklich führt; vielmehr jeder Teil des Tieres sowohl jedem andern, als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht, z. B. die Klauen jedesmal geschickt sind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleischen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geschickt sind, dahin zu tragen, wo jener Raub sich aufhält, und kein Organ je unbenutzt bleibt. So z. B. hat der Ameisenbär nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, sondern auch zum Eindringen in denselben eine lange zylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul, und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitennester hineinsteckt und sie darauf mit jenen Insekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. Wer sieht nicht, daß die Gestalt des Ameisenbären sich zu den Termiten verhält, wie ein Willensakt zu seinem Motiv? Dabei ist zwischen den mächtigen Armen, nebst starken, langen, krummen Klauen des Ameisenbären und dem gänzlichen Mangel an Gebiß ein so beispielloser Widerspruch, daß, wenn die Erde noch

eine Umgestaltung erlebt, dem dann entstandenen Geschlecht vernünftiger Wesen der fossile Ameisenbär ein unauflösliches Rätsel sein wird, wenn es keine Termiten kennt. — Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, ist in der Regel so lang wie ihre Beine, damit sie ihr Futter von der Erde erreichen können; aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil diese schwimmend ihre Nahrung unter der Wasserfläche hervorholen*). Sumpfvögel haben unmäßig hohe Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel sehr lang, letztern stark oder schwach, je nachdem er Reptilien, Fische oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entsprechen auch stets die Eingeweide: dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen, wie die Raubvögel, noch Schwimmhäute, wie die Enten: denn die lex parsimoniae naturae gestattet kein überflüssiges Organ. Gerade dieses Gesetz, zusammengenommen damit, daß andrerseits keinem Tiere je ein Organ abgeht, welches seine Lebensweise erfordert, sondern alle, auch die verschiedenartigsten, übereinstimmen und wie berechnet sind auf eine ganz speziell bestimmte Lebensweise, auf das Element, in welchem sein Raub sich aufhält, auf das Verfolgen, auf das Besiegen, auf das Zermalmen und Verdauen desselben, beweist, daß die Lebensweise, die das Tier, um seinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die seinen Bau bestimmte, — nicht aber umgekehrt; und daß die Sache geradeso ausgefallen ist, wie wenn eine Erkenntnis der Lebensweise und ihrer äußern Bedingungen dem Bau vorausgegangen wäre und jedes Tier demgemäß sich sein Rüstzeug ausgewählt hätte, ehe es sich verkörperte; nicht anders, als wie ein Jäger, ehe er ausgeht, sein gesamtes Rüstzeug, Flinte, Schrot, Pulver, Jagdtasche, Hirschfänger und Kleidung, gemäß dem Wilde wählt, welches er erlegen will: er schießt nicht auf die wilde Sau, weil er eine Büchse trägt; sondern er nahm die Büchse und nicht die Vogelflinte, weil er auf wilde Säue ausging: und der Stier stößt nicht, weil er eben Hörner hat; sondern weil er stoßen will, hat er Hörner. Nun kommt aber, den Beweis zu ergänzen, noch hinzu, daß bei vielen Tieren, während sie noch im Wachstum begriffen sind, die Willensbestrebung, der ein Glied dienen soll, sich äußert, ehe noch das Glied selbst vorhanden ist, und also

*) Ich habe (Zoolast. Kab. 1860) einen Kolibri gesehn, dessen Schnabel so lang war, wie der ganze Vogel, inklusive Kopf und Schwanz. Ganz zuverlässig hat dieser Kolibri seine Nahrung aus irgendeiner Tiefe, wäre es auch nur ein tiefer Blumenkelch, hervorzuholen (Cuvier, anat. comp. Vol. IV, p. 374); denn ohne Not hätte er nicht den Aufwand eines solchen Schnabels gemacht und die Beschwerde desselben übernommen.

sein Gebrauch seinem Dasein vorhergeht. So stoßen junge Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe sie noch Hörner haben: der junge Eber haut an den Seiten um sich, während die Hauer, welche der beabsichtigten Wirkung entsprächen, noch fehlen: hingegen braucht er nicht die kleineren Zähne, welche er schon im Maule hat und mit denen er wirklich beißen könnte. Also seine Verteidigungsart richtet sich nicht nach der vorhandenen Waffe, sondern umgekehrt. Dies hat schon Galenus bemerkt (De usu partium anim. I, 1), und vor ihm Lukretius (V, 1032—39). Wir erhalten hiedurch die vollkommene Gewißheit, daß der Wille nicht als ein Hinzugekommenes, etwa aus der Erkenntnis Hervorgegangenes, die Werkzeuge benutzt, die er gerade vorfindet, die Teile gebraucht, weil eben sie und keine andere da sind; sondern daß das Erste und Ursprüngliche das Streben ist, auf diese Weise zu leben, auf solche Art zu kämpfen; welches Streben sich darstellt nicht nur im Gebrauch, sondern schon im Dasein der Waffe, so sehr, daß jener oft diesem vorhergeht und dadurch anzeigt, daß weil das Streben da ist, die Waffe sich einstellt; nicht umgekehrt: und so mit jedem Teil überhaupt. Schon Aristoteles hat dies ausgesprochen, indem er von den mit einem Stachel bewaffneten Insekten sagt: δια το θυμον εχειν ὁπλον εχει (quia iram habent, arma habent), de part. animal. IV, 6 — und weiterhin (c. 12) im Allgemeinen: Τα δ' οργανα προς το εργον ἡ φυσις ποιει, αλλ' ου το εργον προς τα οργανα (natura enim instrumenta ad officium, non officium ad instrumenta accommodat). Das Resultat ist: nach dem Willen jedes Tiers hat sich sein Bau gerichtet.

Diese Wahrheit dringt sich dem denkenden Zoologen und Zootomen mit solcher Evidenz auf, daß er, wenn nicht zugleich sein Geist durch eine tiefere Philosophie geläutert ist, dadurch zu seltsamen Irrtümern verleitet werden kann. Dies ist nun wirklich einem Zoologen ersten Ranges begegnet, dem unvergeßlichen de Lamarck, ihm, der durch die Auffindung der so tief gefaßten Einteilung der Tiere in Vertebrata und Nonvertebrata sich ein unsterbliches Verdienst erworben hat. Nämlich in seiner Philosophie zoologique, Vol. I, c. 7 und in seiner Hist. nat. des animaux sans vertèbres, Vol. I, introd, S. 180 bis 212, behauptet er im ganzen Ernst und bemüht sich ausführlich darzutun, daß die Gestalt, die eigentümlichen Waffen und nach außen wirkenden Organe jeder Art, jeglicher Tierspezies, keineswegs beim Ursprung dieser schon vorhanden gewesen, sondern erst infolge der Willensbestrebungen des Tieres, welche die Beschaffenheit seiner Lage und Umgebung hervorrief, durch seine

eigenen wiederholten Anstrengungen und daraus entsprungenen Gewohnheiten, allmählich im Laufe der Zeit und durch die fortgesetzte Generation entstanden seien. So, sagt er, haben schwimmende Vögel und Säugetiere erst dadurch, daß sie beim Schwimmen die Zehen auseinanderstreckten, allmählich Schwimmhäute erhalten; Sumpfvögel bekamen infolge ihres Watens lange Beine und lange Hälse; Hornvieh kriegte erst allmählich Hörner, weil es, ohne taugliches Gebiß, nur mit dem Kopfe kämpfte, und diese Kampflust erzeugte allmählich Hörner, oder Geweihe: die Schnecke war anfangs, wie andere Mollusken, ohne Fühlhörner: aber aus dem Bedürfnis, die ihr vorliegenden Gegenstände zu betasten, entstanden solche allmählich: das ganze Katzengeschlecht erhielt erst mit der Zeit, aus dem Bedürfnis, die Beute zu zerfleischen, Krallen, und aus dem Bedürfnis, diese beim Gehen zu schonen und zugleich nicht dadurch gehindert zu werden, die Scheide der Krallen und deren Beweglichkeit: die Giraffe, im dürren grasloſen Afrika, auf das Laub hoher Bäume angewiesen, streckte Vorderbeine und Hals so lange, bis sie ihre wunderliche Gestalt, von 20 Fuß Höhe vorn, erhielt. Und so geht er eine Menge Tierarten durch, sie nach demselben Prinzip entstehn lassend; wobei er den augenfälligen Einwurf nicht beachtet, daß ja die Tierspezies, über solche Bemühungen, ehe sie allmählich, im Laufe unzähliger Generationen, die zu ihrer Erhaltung notwendigen Organe hervorgebracht hätte, aus Mangel daran inzwischen umgekommen und ausgestorben sein müßte. So blind macht eine aufgefaßte Hypothese. Diese hier ist jedoch durch eine sehr richtige und tiefe Auffassung der Natur entstanden, ist ein genialer Irrtum, der ihm, trotz aller darin liegenden Absurdität, noch Ehre macht. Das Wahre darin gehört ihm als Naturforscher an: er sah richtig, daß der Wille des Tiers das Ursprüngliche ist und dessen Organisation bestimmt hat. Das Falsche hingegen fällt dem zurückgebliebenen Zustand der Metaphysik in Frankreich zur Last, wo eigentlich noch immer Locke und sein schwacher Nachtreter Condillac herrschen, und deshalb die Körper Dinge an sich sind, die Zeit und der Raum Beschaffenheiten der Dinge an sich, und wohin die große so überaus folgenreiche Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, mithin auch alles in ihnen sich Darstellenden, noch nicht gedrungen ist. Daher konnte de Lamarck seine Konstruktion der Wesen nicht anders denken, als in der Zeit, durch Sukzession. Aus Deutschland hat Kants tiefe Einwirkung Irrtümer dieser Art, ebenso wie die krasse, absurde Atomistik der Franzosen und die erbaulichen physikotheologischen Betrachtungen der Eng-

länder auf immer verbannt. So wohltätig und nachhaltig ist die Wirkung eines großen Geistes, selbst auf eine Nation, die ihn verlassen konnte, um Windbeuteln und Scharlatanen nachzulaufen. De Lamarck aber konnte nimmer auf den Gedanken kommen, daß der Wille des Tiers, als Ding an sich, außer der Zeit liegen und in diesem Sinne ursprünglicher sein könne, als das Tier selbst. Er setzt daher zuerst das Tier, ohne entschiedene Organe, aber auch ohne entschiedene Bestrebungen, bloß mit Wahrnehmungen ausgerüstet: diese lehrt es die Umstände kennen, unter welchen es zu leben hat, und aus dieser Erkenntnis entstehn seine Bestrebungen, d. i. sein Wille, aus diesem endlich seine Organe, oder bestimmte Korporisation, und zwar mit Hilfe der Generation und daher in ungemessener Zeit. Hätte er den Mut gehabt, es durchzuführen; so hätte er ein Urtier annehmen müssen, welches konsequent ohne alle Gestalt und Organe hätte sein müssen, und nun, nach klimatischen und lokalen Umständen und deren Erkenntnis, sich zu den Myriaden von Tiergestalten jeder Art, von der Mücke bis zum Elefanten, umgewandelt hätte. — In Wahrheit aber ist dieses Urtier der Wille zum Leben: jedoch ist er als solcher ein Metaphysisches, kein Physisches. Allerdings hat jede Tierspezies durch ihren eigenen Willen und nach Maßgabe der Umstände, unter denen sie leben wollte, ihre Gestalt und Organisation bestimmt; jedoch nicht als ein Physisches in der Zeit, sondern als ein Metaphysisches außer der Zeit. Der Wille ist nicht aus der Erkenntnis hervorgegangen, und diese, mitsamt dem Tiere, dagewesen, ehe der Wille sich einfand als ein bloßes Akzidenz, ein Sekundäres, ja Tertiäres; sondern der Wille ist das erste, das Wesen an sich: seine Erscheinung (bloße Vorstellung im erkennenden Intellekt und dessen Formen Raum und Zeit) ist das Tier, ausgerüstet mit allen Organen, die den Willen, unter diesen speziellen Umständen zu leben, darstellen. Zu diesen Organen gehört auch der Intellekt, die Erkenntnis selbst, und ist, wie das übrige, der Lebensweise jedes Tieres genau angemessen; während de Lamarck erst aus ihr den Willen entstehen läßt.

Man betrachte die zahllosen Gestalten der Tiere. Wie ist doch jedes durchweg nur das Abbild seines Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen. Von dieser Verschiedenheit der Charaktere ist die der Gestalten bloß das Bild. Die reißenden, auf Kampf und Raub gerichteten Tiere stehn mit furchtbarem Gebiß und Klauen und mit starken Muskeln da: ihr Gesicht dringt in die Ferne; zumal wenn sie, wie Adler und Kondor, aus schwindelnder Höhe

ihre Beute zu erspähen haben. Die furchtsamen, welche ihr Heil nicht im Kampfe, sondern in der Flucht zu suchen, den Willen haben, sind, statt aller Waffen, mit leichten, schnellen Beinen und scharfem Gehör aufgetreten; welches beim furchtsamsten unter ihnen, dem Hasen, sogar die auffallende Verlängerung des äußern Ohres erfordert hat. Dem Aeußern entspricht das Innere: die Fleischfresser haben kurze Gedärme, die Grasfresser lange, zu einem längern Assimilationsprozeß; großer Muskelkraft und Irritabilität sind starke Respiration und rascher Blutumlauf, durch angemessene Organe repräsentiert, als notwendige Bedingungen beigesellt; und ein Widerspruch ist nirgends möglich. Jedes besondere Streben des Willens stellt sich in einer besondern Modifikation der Gestalt dar. *Daher bestimmte der Aufenthaltsort der Beute die Gestalt des Verfolgers*: hat nun jene sich in schwer zugängliche Elemente, in ferne Schlupfwinkel, in Nacht und Dunkel zurückgezogen; so nimmt der Verfolger die dazu passende Gestalt an, und da ist keine so grotesk, daß nicht der Wille zum Leben, um seinen Zweck zu erreichen, darin aufträte. Um den Samen aus den Schuppen des Tannzapfens hervorzuziehen, kommt der Kreuzschnabel (Loxia curvirostra) mit dieser abnormen Gestalt seines Freßwerkzeugs. Die Reptilien in ihren Sümpfen aufzusuchen, kommen Sumpfvögel mit überlangen Beinen, überlangen Hälsen, überlangen Schnäbeln, die wunderlichsten Gestalten. Die Termiten auszugraben, kommt der vier Fuß lange Ameisenbär mit kurzen Beinen, starken Krallen und langer, schmaler, zahnloser, aber mit einer fadenförmigen, klebrigen Zunge versehenen Schnauze. Auf den Fischfang geht der Pelikan, mit monstrosem Beutel unter dem Schnabel, recht viele Fische darin zu packen. Die Schläfer der Nacht zu überfallen, fliegen Eulen aus, mit ungeheuer großen Pupillen, um im Dunkeln zu sehn, und mit ganz weichen Federn, damit ihr Flug geräuschlos sei und die Schläfer nicht wecke. Silurus, Gymnotus und Torpedo haben gar einen vollständigen elektrischen Apparat mitgebracht, die Beute zu betäuben, ehe sie solche erreichen können; wie auch zur Wehr gegen *ihren* Verfolger. Denn wo ein Lebendes atmet, ist gleich ein anderes gekommen, es zu verschlingen*), und ein jedes ist durchweg auf die Vernichtung eines

*) Im Gefühle dieser Wahrheit machte R. Owen, als er die vielen und zum Teil sehr großen, dem Rhinozeros an Größe gleichen fossilen marsupialia Australiens durchmustert hatte, schon 1842 den richtigen Schluß, es müsse auch ein gleichzeitiges großes Raubtier gegeben haben dieses hat sich später bestätigt, indem er 1846 einen Teil des fossilen Schädels eines Raubtieres von der Größe des Löwen erhielt, welches er Thylacoleo genannt hat, d. i.

andern wie abgesehen und berechnet, sogar bis auf das Speziellste herab. Z. B. die Ichneumonen, unter den Insekten, legen, zum künftigen Futter ihrer Brut, ihre Eier in den Leib gewisser Raupen und ähnlicher Larven, welche sie hiezu mit einem Stachel anbohren. Nun haben die, welche auf frei herumkriechende Larven angewiesen sind, ganz kurze Stacheln, etwa von $^1/_8$ Zoll: hingegen Pimpla manifestator, welche auf Chelostoma maxillosa angewiesen ist, deren Larve tief im alten Holze verborgen liegt, in welches jene nicht gelangen kann, hat einen Stachel von zwei Zoll Länge; und fast ebenso lang hat ihn Ichneumon strobillae, die ihre Eier in Larven legt, welche in Tannzapfen leben: damit dringen diese bis zur Larve, stechen sie und legen ein Ei in die Wunde, dessen Produkt nachher diese Larve verzehrt. (Kirby and Spence introduction to Entomology, Vol. I, p. 355.) Ebenso deutlich zeigt sich bei den Verfolgten der Wille, ihrem Feinde zu entgehn, in der defensiven Armatur. Igel und Stachelschweine strecken einen Wald von Speeren in die Höhe. Geharnischt vom Kopfe bis zum Fuß, dem Zahn, dem Schnabel und der Klaue unzugänglich, treten Armadilla, Schuppentiere, Schildkröten auf, und ebenso im kleinen die ganze Klasse der Krustazeen. Andere haben ihren Schutz nicht im physischen Widerstande, sondern in der Täuschung des Verfolgers gesucht: so hat die Sepia sich mit dem Stoffe zu einer finstern Wolke versehen, die sie im Augenblicke der Gefahr um sich verbreitet; das Faultier gleicht täuschend dem bemoosten Ast, der Laubfrosch dem Blatt, und ebenso unzählige Insekten ihrem Aufenthalt; die Laus der Neger ist schwarz*): unser Floh ist es zwar auch; aber der hat sich auf seine weiten, regellosen Sprünge verlassen, als er zu ihnen den Aufwand eines so beispiellos kräftigen Apparates machte. — Die Antizipation aber, welche bei allen diesen Anstalten stattfindet, können wir uns faßlich machen an der, die sich bei den Kunsttrieben zeigt. Die junge Spinne und der Ameisenlöwe kennen noch nicht den Raub, dem sie zum erstenmal eine Falle stellen. Und ebenso auf der Defensive: das Insekt Bombex tötet, nach Latreille, mit seinem Stachel die Parnope, obgleich es sie nicht frißt, noch von ihr angegriffen wird; sondern weil diese späterhin ihre Eier in sein Nest legen und dadurch die Entwickelung seiner Eier hemmen wird; was es doch nicht weiß. In solchen Antizipationen bewährt sich

bebeutelter Löwe, da es auch ein marsupiale ist. (S. Owen's lecture at the Government school of mines in dem Artikel „Palaeontology" in der Times 1860, Mai 19.)

*) Blumenbach, de hum. gen. variet. nat. p. 50. — Sömmering vom Neger, S. 8.

wiederum die Idealität der Zeit, welche überhaupt stets hervortritt, sobald der Wille als Ding an sich zur Sprache kommt. In der hier berührten, wie in manchen andern Rücksichten dienen die Kunsttriebe der Tiere und die physiologischen Funktionen sich gegenseitig zur Erläuterung: weil in beiden der Wille ohne Erkenntnis tätig ist.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, hat sich auch, in jeder Tiergestalt, der Wille mit einem Intellekt ausgerüstet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art: daher eben haben die Alten den Intellekt das ἡγεμονικον, d. h. den Wegweiser und Führer, genannt. Demzufolge ist der Intellekt allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen. Die Raubtiere brauchten und haben offenbar dessen viel mehr, als die Grasfresser. Der Elefant und gewissermaßen auch das Pferd machen eine Ausnahme: aber der bewunderungswürdige Verstand des Elefanten war nötig, weil, bei zweihundertjähriger Lebensdauer und sehr geringer Prolifikation, er für längere und sichere Erhaltung des Individuums zu sorgen hatte, und zwar in Ländern, die von den gierigsten, stärksten und behendesten Raubtieren wimmeln. Auch das Pferd hat längere Lebensdauer und spärlichere Fortpflanzung als die Wiederkäuer: zudem ohne Hörner, Hauzähne, Rüssel, mit keiner Waffe, als allenfalls seinem Hufe, versehn, brauchte es mehr Intelligenz und größere Schnelligkeit, sich dem Verfolger zu entziehn. Der außerordentliche Verstand der Affen war nötig; teils weil sie, bei einer Lebensdauer, die selbst bei denen mittlerer Größe sich auf fünfzig Jahre erstreckt, eine geringe Prolifikation haben, nämlich nur ein Junges zur Zeit gebären; zumal aber, weil sie Hände haben, denen ein sie gehörig benutzender Verstand vorstehn mußte, und auf deren Gebrauch sie angewiesen sind, sowohl bei ihrer Verteidigung, mittelst äußerer Waffen, wie Steine und Stöcke, als auch bei ihrer Ernährung, welche mancherlei künstliche Mittel verlangt und überhaupt ein geselliges und künstliches Raubsystem nötig macht, mit Zureichen der gestohlenen Früchte, von Hand zu Hand, Ausstellen von Schildwachen u. dgl. m. Hiezu kommt noch, daß dieser Verstand hauptsächlich ihrem jugendlichen Alter eigen ist, als in welchem die Muskelkraft noch unentwickelt ist: z. B. der junge Pongo, oder Orang-Utang, hat in der Jugend ein relativ überwiegendes Gehirn und sehr viel größere Intelligenz, als im Alter der Reife, wo die Muskelkraft ihre große Entwickelung erreicht hat und den Intellekt er-

setzt, der demgemäß stark gesunken ist. Dasselbe gilt von allen Affen: der Intellekt tritt also hier einstweilen vikarierend für die künftige Muskelkraft ein. Diesen Hergang findet man ausführlich erörtert im Résumé des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens, 1841, woraus ich die ganze hieher gehörige Stelle bereits beigebracht habe, im 2. Bande meines Hauptwerks, am Schluß des 31. Kapitels, weshalb allein ich sie hier nicht wiederhole. — Im allgemeinen erhebt, bei den Säugetieren, die Intelligenz sich stufenweise, von den Nagetieren*) zu den Wiederkäuern, dann zu den Pachydermen, darauf zu den Raubtieren, und endlich zu den Quadrumanen: und diesem Ergebnis der äußern Beobachtung entsprechend weist die Anatomie die stufenweise Entwickelung des Gehirns in derselben Ordnung nach. (Nach Flourens und Fr. Cuvier.**) — Unter den Reptilien sind die Schlangen, als welche sich sogar abrichten lassen, die klügsten; weil sie Raubtiere sind und, zumal die giftigen, sich langsamer als die übrigen fortpflanzen. — Wie hinsichtlich der physischen Waffe, so finden wir auch hier überall den Willen als das Prius, und sein Rüstzeug, den Intellekt, als das Posterius. Raubtiere gehen nicht auf die Jagd, noch Füchse auf den Diebstahl, weil sie mehr Verstand haben; sondern weil sie von Jagd und Diebstahl leben wollten, haben sie, wie stärkeres Gebiß und Klauen, auch mehr Verstand. Sogar hat der Fuchs was ihm an Muskelkraft und Stärke des Gebisses abgeht, sogleich durch überwiegende Feinheit des Verstandes ersetzt. — Eine eigentümliche Erläuterung unsers Satzes gibt der Fall des Vogels Dudu, auch Dronte, Didus ineptus, auf der Mauritiusinsel, dessen Geschlecht bekanntlich ausgestorben ist und der, wie schon sein lateinischer Spezialname anzeigt, überaus dumm war; woraus eben sich jenes erklärt: daher es scheint, daß die Natur in der Befolgung ihrer lex parsimoniae hier einmal zu weit gegangen sei und dadurch gewissermaßen, wie oft am Individuo, hier an der Spezies, eine Mißgeburt zutage gefördert habe, die

*) Uebrigens scheint die unterste Stelle den Nagetieren mehr aus Rücksichten a priori, als a posteriori gegeben zu sein: weil sie nämlich kleine, oder doch nur äußerst schwache Gehirnfalten haben: auf diese hätte man demnach zu viel Gewicht gelegt. Schafe und Kälber haben sie zahlreich und tief; was aber ist ihr Verstand? Der Biber hingegen unterstützt seinen Kunsttrieb gar sehr durch Intelligenz: selbst Kaninchen zeigen bedeutende Intelligenz; worüber das Nähere zu finden ist in dem schönen Buche von Leroy: Lettres philos. sur l'intelligence des animaux, lettre 3, pag. 49. Sogar aber geben die Ratten Beweise einer ganz außerordentlichen Intelligenz: merkwürdige Beispiele von dieser findet man zusammengestellt in der Quarterly review, Nr. 201, Jan.—March 1857, in einem eigenen Artikel überschrieben Rats.

**) Auch unter den Vögeln sind die Raubtiere die klügsten; daher manche, namentlich die Falken, sich in hohem Grade abrichten lassen.

dann, eben als solche, nicht hat bestehen können. — Wenn, bei diesem Anlaß, jemand die Frage aufwürfe, ob nicht auch den Insekten die Natur wenigstens so viel Verstand hätte erteilen sollen, wie nötig ist, um sich nicht in die Lichtflamme zu stürzen; so ist die Antwort: freilich wohl; nur war ihr nicht bekannt, daß die Menschen Lichte gießen und anzünden würden: und natura nihil agit frustra. Also bloß zu einer unnatürlichen Umgebung reicht der Verstand der Insekten nicht aus.*)

Allerdings hängt überall die Intelligenz zunächst vom Zerebralsystem ab, und dieses steht in notwendigem Verhältnis zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Tiere bei weitem den warmblütigen und wirbellose den Wirbeltieren nachstehn. Aber eben der Organismus ist nur der sichtbar gewordene Wille, auf welchen, als das absolut Erste, stets alles zurückweist: seine Bedürfnisse und Zwecke, in jeder Erscheinung, geben das Maß für die Mittel, und diese müssen untereinander übereinstimmen. Die Pflanze hat keine Apperzeption, weil sie keine Lokomotivität hat: denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn sie nicht infolge derselben das Gedeihliche zu suchen, das Schädliche zu fliehen vermochte? und umgekehrt konnte ihr die Lokomotivität nicht nutzen, da sie keine Apperzeption hatte, solche zu lenken. Daher tritt in der Pflanze die unzertrennliche Dyas von Sensibilität und Irritabilität noch nicht auf; sondern sie schlummern in ihrer Grundlage, der Reproduktionskraft, in welcher allein sich hier der Wille objektiviert. Die Sonnenblume, und jede Pflanze, will das Licht: aber ihre Bewegung zu ihm ist noch nicht getrennt von ihrer Wahrnehmung desselben, und beide fallen zusammen mit ihrem Wachstum. — Im Menschen steht der den übrigen so sehr überlegene Verstand, unterstützt von der hinzugekommenen Vernunft (Fähigkeit der nichtanschaulichen Vorstellungen, d. i. Begriffe: Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältnis teils zu seinen Bedürfnissen, welche die der Tiere weit übersteigen und sich ins Unendliche vermehren, teils zu seinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung, und seiner verhältnismäßig schwächern Muskelkraft, als welche der, der ihm an Größe gleichen Affen sehr weit nachsteht**), endlich auch zu seiner langsamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche sichere Erhaltung des Individuums forderten. Alle diese großen For-

*) Daß die Neger vorzugsweise und im großen in Sklaverei geraten sind, ist offenbar eine Folge davon, daß sie, gegen die andern Menschenrassen, an Intelligenz zurückstehen — welches jedoch der Sache keine Berechtigung gibt.

**) Imgleichen zu seiner Unfähigkeit zur Flucht, da er im Lauf von allen vierfüßigen Säugetieren übertroffen wird.

derungen mußten durch intellektuelle Kräfte gedeckt werden: daher sind diese hier so überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellekt als das Sekundäre, Untergeordnete, bloß den Zwecken des Willens zu dienen Bestimmte. Dieser Bestimmung getreu, bleibt er, in der Regel, allezeit in der Dienstbarkeit des Willens. Wie er sich dennoch, in einzelnen Fällen, durch ein abnormes Uebergewicht des zerebralen Lebens, davon losmacht, wodurch das rein objektive Erkennen eintritt, welches sich bis zum Genie steigert, habe ich im 3. Buche, dem ästhetischen Teile meines Hauptwerks, ausführlich gezeigt und später in den Parergis, Bd. 2, § 50—57, auch § 206 (in der 2. Auflage § 51 bis 58, und § 210) erläutert.

Wenn wir nun, nach allen diesen Betrachtungen über die genaue Uebereinstimmung zwischen dem Willen und der Organisation jedes Tieres, und von diesem Gesichtspunkt aus, ein wohlgeordnetes osteologisches Kabinett durchmustern; so wird es uns wahrlich vorkommen, als sähen wir ein und dasselbe Wesen (jenes Urtier de Lamarcks, richtiger den Willen zum Leben) nach Maßgabe der Umstände seine Gestalt verändern und aus derselben Zahl und Ordnung seiner Knochen, durch Verlängerung und Verkürzung, Verstärkung und Verkümmerung derselben, diese Mannigfaltigkeit von Formen zustande bringen. Jene Zahl und Ordnung der Knochen, welche Geoffroy Saint-Hilaire (principes de philosophie zoologique, 1830) das anatomische Element genannt hat, bleibt, wie er gründlich nachweist, in der ganzen Reihe der Wirbeltiere, dem Wesentlichen nach, unverändert, ist eine konstante Größe, ein zum Voraus schlechthin Gegebenes, durch eine unergründliche Notwendigkeit unwiderruflich Festgesetztes, — dessen Unwandelbarkeit ich der Beharrlichkeit der Materie unter allen physischen und chemischen Veränderungen vergleichen möchte: ich werde sogleich darauf zurückkommen. Im Verein damit aber besteht die größte Wandelbarkeit, Bildsamkeit, Fügsamkeit dieser selben Knochen, in Hinsicht auf Größe, Gestalt und Zweck der Anwendung: und diese sehen wir mit ursprünglicher Kraft und Freiheit durch den Willen bestimmt werden, nach Maßgabe der Zwecke, welche die äußern Umstände ihm vorschreiben: er macht daraus, was sein jedesmaliges Bedürfnis heischt. Will er als Affe auf den Bäumen umherklettern; so greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen und streckt dabei Ulna nebst Radius unmäßig in die Länge: zugleich verlängert er das os coccygis zu einem ellenlangen Wickelschwanze, um sich damit an die Zweige zu hängen und von einem Ast zum andern zu schwingen. Hin-

gegen werden jene selben Armknochen bis zur Unkenntlichkeit verkürzt, wenn er als Krokodil im Schlamme kriechen, oder als Seehund schwimmen, oder als Maulwurf graben will, in welchem letzteren Fall er den Metacarpus und die Phalangen zu unverhältnismäßig großen Schaufelpfoten, auf Kosten aller übrigen Knochen, vergrößert. Aber will er als Fledermaus die Luft durchkreuzen, da werden nicht nur os humeri, radius und ulna auf unerhörte Weise verlängert, sondern die sonst so kleinen und untergeordneten Carpus, Metacarpus und Phalanges digitorum dehnen sich, wie in der Vision des heiligen Antonius, zu einer ungeheuern, den Leib des Tieres übersteigenden Länge aus, um die Flughäute dazwischen auszuspannen. Hat er, um die Kronen hoher Bäume Afrikas benagen zu können, sich als Giraffe, auf beispiellos hohe Vorderbeine gestellt; so werden dieselben, der Zahl nach stets unwandelbaren sieben Halswirbel, welche beim Maulwurf bis zur Unkenntlichkeit zusammengeschoben waren, jetzt dermaßen verlängert, daß auch hier, wie überall, die Länge des Halses der der Vorderbeine gleichkommt, damit der Kopf auch zum Trinkwasser herabgelangen könne. Kann nun aber, wenn er als Elefant auftritt, ein langer Hals die Last des übergroßen, massiven und noch mit klafterlangen Zähnen beschwerten Kopfes unmöglich tragen; so bleibt solcher ausnahmsweise kurz, und als Nothilfe wird ein Rüssel zur Erde gesenkt, der Futter und Wasser in die Höhe zieht und auch zu den Kronen der Bäume hinauflangt. Bei allen diesen Verwandlungen sehn wir, in Uebereinstimmung damit, zugleich den Schädel, das Behältnis der Intelligenz, sich ausdehnen, entwickeln, wölben, nach dem Maße, als die mehr oder minder schwierige Art, den Lebensunterhalt herbeizuschaffen, mehr oder weniger Intelligenz erfordert; und die verschiedenen Grade des Verstandes leuchten dem geübten Auge aus den Schädelwölbungen deutlich entgegen.

Hiebei bleibt nun freilich jenes, oben als feststehend und unwandelbar erwähnte anatomische Element insofern ein Rätsel, als es nicht innerhalb der teleologischen Erklärung fällt, die erst nach dessen Voraussetzung anhebt; indem, in vielen Fällen, das beabsichtigte Organ auch bei einer andern Zahl und Ordnung der Knochen hätte ebenso zweckmäßig zustande kommen können. Man versteht z. B. wohl, warum der Schädel des Menschen aus acht Knochen zusammengefügt ist, damit nämlich diese, mittelst der Fontanellen, sich bei der Geburt zusammenschieben können: aber warum das Hühnchen, welches sein Ei durchbricht, dieselbe Anzahl Schädelknochen haben müsse, sieht

man nicht ein. Wir müssen daher annehmen, daß dies anatomische Element teils auf der Einheit und Identität des Willens zum Leben überhaupt beruhe, teils darauf, daß die Urformen der Tiere eine aus der andern hervorgegangen sind (Parerga, Bd. 2, § 91 [2. Aufl. § 93]) und daher der Grundtypus des ganzen Stammes beibehalten wurde. Das anatomische Element ist es, was Aristoteles unter seiner αναγκαια φυσις versteht, und die Wandelbarkeit der Gestalten derselben, je nach den Zwecken, nennt er την κατα λογον φυσιν (Siehe Arist. de partibus animalium III, c. 2, sub finem: πως δε της αναγκαιας φυσεως κ. τ. λ.) und erklärt daraus, daß beim Hornvieh der Stoff zu den obern Schneidezähnen auf die Hörner verwendet ist: ganz richtig; da allein die ungehörnten Wiederkäuer, also Kamel und Moschustier, die obern Schneidezähne haben, während sie allen gehörnten fehlen.

Sowohl die hier am Knochengerüste erläuterte genaue Angemessenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensverhältnissen des Tieres, als auch die so bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit und Harmonie im Getriebe seines Innern, wird durch keine andere Erklärung, oder Annahme, auch nur entfernterweise so begreiflich, wie durch die schon anderweitig festgestellte Wahrheit, daß der Leib des Tieres eben nur sein Wille selbst ist, angeschaut als Vorstellung, mithin unter den Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, im Gehirne, — also die bloße Sichtbarkeit, Objektität des Willens. Denn unter dieser Voraussetzung muß alles in und an ihm konspirieren zum letzten Zweck, dem Leben dieses Tieres. Da kann nichts Unnützes, nichts Ueberflüssiges, nichts Fehlendes, nichts Zweckwidriges, nichts Dürftiges oder in seiner Art Unvollkommenes, an ihm gefunden werden; sondern alles Nötige muß da sein, genau so weit es nötig ist, aber nicht weiter. Denn hier ist der Meister, das Werk und der Stoff eines und dasselbe. Daher ist jeder Organismus ein überschwenglich vollendetes Meisterstück. Hier hat nicht der Wille erst die Absicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff besiegt; sondern sein Wollen ist unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen: es bedurfte sonach keiner fremden, erst zu bezwingenden Mittel: hier war Wollen, Tun und Erreichen eines und dasselbe. Daher steht der Organismus als ein Wunder da und ist keinem Menschenwerk, das beim Lampenschein der Erkenntnis erkünstelt wurde, zu vergleichen*).

*) Daher bietet der Anblick jeder Tiergestalt uns eine Ganzheit, Einheit, Vollkommenheit und streng durchgeführte Harmonie aller Teile dar, die sc

Unsere Bewunderung der unendlichen Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur beruht im Grunde darauf, daß wir sie im Sinn unserer Werke betrachten. Bei diesen ist zuvörderst der Wille zum Werk und das Werk zweierlei: sodann liegen zwischen diesen beiden selbst noch zwei andere: erstlich das dem Willen, an sich selbst genommen, fremde Medium der Vorstellung, durch welches er, ehe er sich hier verwirklicht, hindurchzugehn hat; und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form aufgezwungen werden soll, welcher er widerstrebt, weil er schon einem andern Willen, nämlich seiner Naturbeschaffenheit, seiner forma substantialis, der in ihm sich ausdrückenden (Platonischen) Idee angehört: er muß also erst überwältigt werden, und wird im Innern stets noch widerstreben, so tief auch die künstliche Form eingedrungen sein mag. Ganz anders steht es mit den Werken der Natur, welche nicht, wie jene, eine mittelbare, sondern eine unmittelbare Manifestation des Willens sind. Hier wirkt der Wille in seiner Ursprünglichkeit, also erkenntnislos: der Wille und das Werk sind durch keine sie vermittelnde Vorstellung geschieden: sie sind eins. Und sogar der Stoff ist mit ihnen eins: denn die Materie ist die bloße Sichtbarkeit des Willens. Deshalb finden wir hier die Materie von der Form völlig durchdrungen: vielmehr aber sind sie ganz gleichen Ursprungs, wechselseitig nur für einander da und insofern eins. Daß wir sie auch hier, wie beim Kunstwerk, sondern, ist eine bloße Abstraktion. Die reine, absolut form- und beschaffenheitslose Materie, welche wir als den Stoff des Naturprodukts denken, ist bloß ein ens rationis und kann in keiner Erfahrung vorkommen. Der Stoff des Kunstwerks hingegen ist die empirische, mithin bereits geformte Materie. Identität der Form und Materie ist Charakter des Naturprodukts; Diversität beider, des Kunst-

---

ganz auf einem Grundgedanken beruht, daß beim Anblick, selbst der abenteuerlichsten Tiergestalt, es dem, der sich darin vertieft, zuletzt vorkommt, als wäre sie die einzig richtige, ja mögliche, und könne es gar keine andere Form des Lebens, als ebendiese geben. Hierauf beruht im tiefsten Grunde der Ausdruck „natürlich", wenn wir damit bezeichnen, daß etwas sich von selbst versteht und nicht anders sein kann. Von dieser Einheit war auch Goethe ergriffen, als der Anblick der Seeschnecken und Taschenkrebse zu Venedig ihn veranlaßte auszurufen: „Was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!" (Leben, Bd. 4, S. 223). Darum kann kein Künstler diese Gestalt richtig nachahmen, wenn er nicht viele Jahre hindurch sie zum Gegenstand seines Studiums gemacht hat und in den Sinn und Verstand derselben eingedrungen ist: außerdem sieht sein Werk aus, wie zusammengeleistert: es hat zwar alle Teile; aber ihm fehlt das sie verbindende und zusammenhaltende Band, der Geist der Sache, die Idee, welche die Objektität des ursprünglichen Willensakts ist, der als diese Spezies sich darstellt.

produkts*). Weil beim Naturprodukt die Materie die bloße Sichtbarkeit der Form ist, sehn wir auch empirisch die Form als bloße Ausgeburt der Materie auftreten, aus dem Innern derselben hervorbrechend, in der Kristallisation, in vegetabilischer und animalischer generatio aequivoca, welche letztere, wenigstens bei den Epizoen, nicht zu bezweifeln ist**). — Aus diesem Grunde läßt sich auch annehmen, daß nirgends, auf keinem Planeten, oder Trabanten, die Materie in den Zustand endloser Ruhe geraten werde, sondern die ihr inwohnenden Kräfte (d. h. der Wille, dessen bloße Sichtbarkeit sie ist) werden der eingetretenen Ruhe stets wieder ein Ende machen, stets wieder aus ihrem Schlaf erwachen, um als mechanische, physikalische, chemische, organische Kräfte ihr Spiel von neuem zu beginnen, da sie allemal nur auf den Anlaß warten.

Wollen wir aber das Wirken der Natur verstehn, so müssen wir dies nicht durch Vergleichung mit unsern Werken versuchen. Das wahre Wesen jeder Tiergestalt ist ein außer der Vorstellung, mithin auch ihren Formen Raum und Zeit, gelegener Willensakt, der ebendeshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt, sondern die unteilbarste Einheit hat. Erfaßt nun aber unsre zerebrale Anschauung jene Gestalt und zerlegt gar das anatomische Messer ihr Inneres; so tritt an das Licht der Erkenntnis, was ursprünglich und an sich dieser und ihren Gesetzen fremd ist, in ihr aber nun auch, ihren Formen und Gesetzen gemäß, sich darstellen muß. Die ursprüngliche Einheit und Unteilbarkeit jenes Willensaktes, dieses wahrhaft metaphysischen Wesens, erscheint nun auseinandergezogen in ein Nebeneinander von Teilen und Nacheinander von Funktionen, die aber dennoch sich darstellen als genau verbunden, durch die engste Beziehung aufeinander, zu wechselseitiger Hilfe und Unterstützung, als Mittel und Zweck gegenseitig. Der dies so apprehendierende Verstand gerät in Bewunderung über die tief durchdachte Anordnung der Teile und Kombination der Funktionen; weil er die Art, wie er die aus der Vielheit (welche seine Erkenntnisform erst herbeigeführt hat) sich wiederherstellende ursprüngliche Einheit gewahr wird, auch der Entstehung dieser Tierform unwillkürlich unterschiebt. Dies ist der Sinn der großen Lehre

*) Es ist eine große Wahrheit, die Bruno ausspricht (de Immenso et Innumerabili 8, 10): „Ars tractat materiam alienam; natura materiam propriam. Ars circa materiam est; natura interior materiae.“ Noch viel ausführlicher behandelt er sie della causa, Dial. 3, p. 252 seqq. — Pag. 255 erklärt er die forma substantialis als die Form jedes Naturprodukts, welche dasselbe ist mit der Seele.

**) Also bewährt sich das dictum der Scholastik: materia appetit formam. (Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. Bd. II, p. 352.)

Kants, daß die Zweckmäßigkeit erst vom Verstande in die Natur gebracht wird, er demnach ein Wunder anstaunt, das er erst selbst geschaffen hat*). Es geht ihm (wenn ich eine so hohe Sache durch ein triviales Gleichnis erläutern darf) so, wie wenn er darüber erstaunt, daß alle Multiplikationsprodukte der neun durch Addition ihrer einzelnen Ziffern neun geben, oder eine Zahl, deren Ziffern addiert neun betragen; obschon er selbst im Dezimalsystem das Wunder sich vorbereitet hat. — Das physikotheologische Argument läßt das Dasein der Welt in einem Verstande ihrem realen Dasein vorhergehn und sagt: wenn die Welt zweckmäßig sein soll, mußte sie als Vorstellung vorhanden sein, ehe sie ward. Ich aber sage, im Sinne Kants: wenn die Welt Vorstellung sein soll; so muß sie sich als ein Zweckmäßiges darstellen: und dieses tritt allererst in unserm Intellekt ein.

Aus meiner Lehre folgt allerdings, daß jedes Wesen sein eigenes Werk ist. Die Natur, die nimmer lügen kann und naiv ist wie das Genie, sagt geradezu dasselbe aus, indem jedes Wesen an einem andern, genau seinesgleichen, nur den Lebensfunken anzündet und dann vor unsern Augen sich selbst macht, den Stoff dazu von außen, Form und Bewegung aus sich selbst nehmend; welches man Wachstum und Entwickelung nennt. So steht auch empirisch jedes Wesen als sein eigenes Werk vor uns. Aber man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.

Pflanzenphysiologie.

Ueber die Erscheinung des Willens in Pflanzen rühren die Bestätigungen, welche ich anzuführen habe, hauptsächlich von Franzosen her, welche Nation eine entschieden empirische Richtung hat und nicht gern einen Schritt über das unmittelbar Gegebene hinausgeht. Zudem ist der Berichterstatter Cuvier, der, durch sein starres Beharren bei dem rein Empirischen, Anlaß gab zu dem berühmten Zwiespalt zwischen ihm und Geoffroy St. Hilaire. Es darf uns also nicht wundern, wenn wir hier nicht einer so entschiedenen Sprache begegnen, wie in den früher angeführten deutschen Zeugnissen, und jedes Zugeständnis mit behutsamer Zurückhaltung gemacht sehn.

Cuvier sagt in seiner Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu' à ce jour, Vol. 1. 1826. S. 245: „Die Pflanzen haben gewisse anscheinend von selbst

*) Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. Bd. II, S. 375.

entstehende (spontanés) Bewegungen, die sie unter gewissen Umständen zeigen, und welche denen der Tiere bisweilen zu ähnlich sind, daß man wohl ihretwegen den Pflanzen eine Art Empfindung und Willen beilegen möchte, welches vorzüglich diejenigen tun würden, die etwas Aehnliches in den Bewegungen der innern Teile der Tiere sehn wollen. So streben die Wipfel der Bäume stets nach der senkrechten Richtung; es sei denn, daß sie sich nach dem Lichte beugen. Ihre Wurzeln gehn dem guten Erdreich und der Feuchtigkeit nach und verlassen, um diese zu finden, den geraden Weg. Aus dem Einfluß äußerer Ursachen aber sind diese verschiedenen Richtungen nicht erklärlich, wenn man nicht auch eine innere Anlage annimmt, welche erregt zu werden fähig und von der bloßen Tätigkeitskraft in den unorganischen Körpern verschieden ist. — — — — — — Decandolle hat merkwürdige Versuche gemacht, die ihm in den Pflanzen eine Art Gewohnheit dargetan haben, welche durch künstliche Beleuchtung erst nach einer gewissen Zeit überwunden wird. Pflanzen, in einem von Lampen fortwährend erleuchteten Keller eingeschlossen, hörten darum in den ersten Tagen nicht auf, sich beim Eintritt der Nacht zu schließen und am Morgen zu öffnen. Und so gibt es noch andere Gewohnheiten, welche die Pflanzen annehmen und ablegen können. Die Blumen, welche sich bei nassem Wetter schließen, bleiben, wenn es zu lange anhält, endlich offen. Als Herr Desfontaines eine Sensitive im Wagen mit sich führte, zog sie sich, auf das Rütteln, anfangs zusammen: aber endlich dehnte sie sich wieder aus, wie bei voller Ruhe. Also wirken auch hier Licht, Nässe usw. bloß kraft einer innern Anlage, welche, durch die Ausübung solcher Tätigkeit selbst, aufgehoben oder verändert werden kann, und die Lebenskraft der Pflanzen ist, wie die der Tiere, der Ermüdung und Erschöpfung unterworfen. Das Hedysarum gyrans ist sonderbar ausgezeichnet durch die Bewegungen, die es bei Tag und Nacht mit seinen Blättern macht, ohne dazu irgendeines Anlasses zu bedürfen. Wenn im Pflanzenreich irgendeine Erscheinung täuschen und an die freiwilligen Bewegungen der Tiere erinnern kann, so ist es sicherlich diese. Broussonet, Silvestre, Cels und Halle haben sie ausführlich beschrieben und gezeigt, daß ihre Tätigkeit allein vom guten Zustande der Pflanze abhängt."

Im 3. Bande desselben Werkes (1828) S. 166 sagt Cuvier: „Herr Dutrochet fügt physiologische Betrachtungen hinzu, infolge von Versuchen, die er selbst angestellt hat und welche, seiner Meinung nach, beweisen, daß die Bewegungen der

Pflanzen spontan sind, d. h. von einem innern Prinzip abhängen, welches den Einfluß äußerer Agentien unmittelbar empfängt. Weil er jedoch Anstand nimmt, den Pflanzen Sensibilität beizulegen; so setzt er an die Stelle dieses Wortes Nervimotilität." — Ich muß hiebei bemerken, daß, was wir durch den Begriff der Spontaneität denken, wenn näher untersucht, allemal hinausläuft auf Willensäußerung, von welcher jene demnach nur ein Synonym wäre. Der einzige Unterschied dabei ist, daß der Begriff der Spontaneität aus der äußern Anschauung, der der Willensäußerung aus unserm eigenen Bewußtsein geschöpft ist. — Von der Gewalt des Dranges dieser Spontaneität, auch in Pflanzen, überliefert uns ein denkwürdiges Beispiel der Cheltenham Examiner, welches die Times vom 2. Juni 1841 wiederholen: „Am letzten Donnerstag haben, in einer unserer volkreichsten Gassen, drei oder vier große Pilze eine Heldentat ganz neuer Art vollbracht, indem sie, in ihrem eifrigen Streben nach dem Durchbruch in die sichtbare Welt, einen großen Pflasterstein wirklich herausgehoben haben."

In den Mém. de l'acad. d. sciences de l'année 1821, Vol. 5, Par. 1826, sagt Cuvier S. 171: „Seit Jahrhunderten forschen die Botaniker nach, warum ein keimendes Korn, in welche Lage auch immer man es gebracht habe, stets die Wurzel nach unten, den Stengel nach oben sende. Man hat es der Feuchtigkeit der Luft, dem Licht zugeschrieben: aber keine dieser Ursachen erklärt es. Herr Dutrochet hat Samenkörner in Löcher gebracht, welche in den Boden eines mit feuchter Erde gefüllten Gefäßes gebohrt waren, und dieses an den Balken eines Zimmers gehängt. Nun sollte man denken, daß der Stengel nach unten gewachsen wäre: aber keineswegs. Die Wurzeln senkten sich in die Luft herab und die Stengel verlängerten sich durch die feuchte Erde hindurch, bis sie deren obere Fläche durchdringen konnten. Nach Herrn Dutrochet nehmen die Pflanzen ihre Richtung vermöge eines innern Prinzips und keineswegs durch die Anziehung der Körper, zu welchen sie sich begeben. An der Spitze einer auf einem Zapfen vollkommen beweglichen Nadel hatte man ein Mistelkorn befestigt und zum Keimen gebracht, in deren Nähe aber ein Brettchen gestellt: das Korn richtete bald seine Wurzeln nach dem Brettchen hin, und in fünf Tagen hatten sie es erreicht, ohne daß die Nadel die geringste Bewegung angenommen hätte. — Zwiebel- und Lauchstengel mit ihren Bulben, an finstern Orten niedergelegt, richten sich auf, wiewohl langsamer als im Hellen: sogar im Wasser niedergelegt, richten sie sich auf: welches hinlänglich beweist, daß weder Luft

noch Feuchtigkeit ihnen ihre Richtung erteilen." — C. H. Schultz, in seiner von der Acad. des sciences 1839 gekrönten Preisschrift, sur la circulation dans les plantes, sagt jedoch, er habe Samenkörner in einem finstern Kasten, mit Löchern unten, keimen lassen und, durch einen unter dem Kasten angebrachten, das Sonnenlicht reflektierenden Spiegel, bewirkt, daß die Pflanzen in umgekehrter Richtung, Krone unten, Wurzel oben, vegetierten.

Im Dictionn. d. sciences naturelles, Artikel Animal, heißt es: „Wenn die Tiere im Aufsuchen ihrer Nahrung Begierde und in der Auswahl derselben Unterscheidungsvermögen an den Tag legen; so sieht man die Wurzeln der Pflanzen ihre Richtung nach der Seite nehmen, wo die Erde am saftreichsten ist, sogar in den Felsen die kleinsten Spalten, die etwas Nahrung enthalten können, aufsuchen: ihre Blätter und Zweige richten sich sorgfältig nach der Seite, wo sie am meisten Luft und Licht finden. Beugt man einen Zweig so, daß die obere Fläche seiner Blätter nach unten kommt; so verdrehen sogar die Blätter ihre Stengel, um in die Lage zurückzukommen, welche der Ausübung ihrer Funktionen am günstigsten ist (d. h. die glatte Seite oben). Weiß man gewiß, daß dies ohne Bewußtsein vor sich geht?"

F. J. E. Meyen, der, im 3. Bande seines „Neuen Systems der Pflanzenphysiologie", 1839, dem Gegenstande unsrer gegenwärtigen Betrachtung ein sehr ausführliches Kapitel, betitelt „Von den Bewegungen und der Empfindung der Pflanzen", gewidmet hat, sagt daselbst, S. 585: „Man sieht nicht selten, daß Kartoffeln in tiefen und dunkeln Kellern, gegen den Sommer zu, Stengel treiben, welche sich stets den Oeffnungen zuwenden, durch welche das Licht in den Keller fällt, und so lange fortwachsen, bis daß sie den Ort erreichen, der unmittelbar beleuchtet wird. Man hat dergleichen Stengel der Kartoffel von zwanzig Fuß Länge beobachtet, während diese Pflanze sonst, selbst unter den günstigsten Verhältnissen, kaum drei bis vier Fuß hohe Stengel treibt. Es ist interessant, den Weg genauer zu betrachten, welchen der Stengel einer solchen im Dunkeln wachsenden Kartoffel nimmt, um endlich das Lichtloch zu erreichen. Der Stengel versucht, sich dem Lichte auf dem kürzesten Wege zu nähern: da er aber nicht fest genug ist, um ohne Unterstützung quer durch die Luft zu wachsen; so fällt er zu Boden und kriecht auf diese Weise bis zur nächsten Wand, an welcher er alsdann emporsteigt." Auch dieser Botaniker wird, a. a. O. S. 576, durch seine Tatsachen zu dem Ausspruch veranlaßt: „Wenn wir die freien Bewegungen der Oszillatorien und anderer niederer

Pflanzen betrachten; so bleibt wohl nichts übrig, als diesen Geschöpfen eine Art von Willen zuzuerkennen."

Einen deutlichen Beleg der Willensäußerung in Pflanzen geben die Rankengewächse, welche, wenn keine Stütze zum Anklammern in der Nähe ist, eine solche suchend, ihr Wachstum immer nach dem schattigsten Ort hin richten, sogar nach einem Stück dunkel gefärbten Papiers, wohin man es auch legen mag: hingegen fliehen sie Glas, weil es glänzt. Sehr artige Versuche hierüber, besonders mit Ampelopsis quinquefolia gibt Ths. Andrew Knight in der philos. Transact. of 1812, welche sich übersetzt finden in der Bibliothèque Britannique, section sciences et arts, Vol. 52, — wiewohl er seinerseits bestrebt ist, die Sache mechanisch zu erklären und nicht zugeben will, daß es eine Willensäußerung sei. Ich berufe mich auf seine Experimente, nicht auf sein Urteil. Man sollte mehrere stützenlose Rankenpflanzen im Kreise um einen Stamm pflanzen und sehn, ob sie nicht alle zentripetal dahinkröchen. — Ueber diesen Gegenstand hat Dutrochet, am 6. November 1843, in der Académie des sciences einen Aufsatz vorgetragen, sur les mouvements révolutifs spontanés chez les végétaux, welcher, seiner großen Weitschweifigkeit ungeachtet, sehr lesenswert und in dem compte rendu des séances de l'acad. d. sc. November-Heft 1843, abgedruckt ist. Das Resultat ist, daß bei Pisum sativum (grüne Erbsen), Bryonia alba und Cucumis sativus (Gurke), die Blattstengel, welche den Zirrus (la vrille) tragen, eine sehr langsame Zirkelbewegung in der Luft beschreiben, welche, je nach der Temperatur, in ein bis drei Stunden eine Ellipse vollendet, und mittelst welcher sie, aufs Geratewohl, die festen Körper suchen, um welche, wenn sie solche antreffen, der Zirrus sich wickelt und jetzt die Pflanze, als welche für sich allein nicht stehn kann, trägt. — Sie machen es also, nur viel langsamer, wie die augenlosen Raupen, die mit dem Oberleibe Kreise in der Luft beschreiben, ein Blatt suchend. — Auch über andere Pflanzenbewegungen bringt, in obigem Aufsatz, Dutrochet manches bei, z. B. daß Stylidium graminifolium, in Neuholland, in der Mitte der Korolle eine Säule hat, welche die Antheren und das Stigma trägt und sich abwechselnd einbiegt und wieder aufrichtet. Diesem verwandt ist, was Treviranus, in seinem Buche „Die Erscheinungen und Gesetze des organ. Lebens", Bd. 1, S. 173, beibringt, so neigen sich bei Parnassia palustris und Ruta graveolens, die Staubfäden einer nach dem andern, bei Saxifraga tridactylites paarweise, zum Stigma, und richten sich in gleicher Ordnung

wieder auf." — Ueber den obigen Gegenstand aber heißt es ebendaselbst, kurz vorher: „Die allgemeinsten der vegetabilischen Bewegungen, die freiwillig zu sein scheinen, sind das Hinziehn der Zweige und der obern Seite der Blätter nach dem Lichte und nach feuchter Wärme, und das Winden der Schlingepflanzen um eine Stütze. Besonders in der letztern Erscheinung äußert sich etwas Aehnliches den Bewegungen der Tiere. Die Schlingepflanze beschreibt zwar, sich selbst überlassen, bei ihrem Wachstum, mit den Spitzen der Zweige Kreise, und erreicht, vermöge dieser Art des Wachstums, einen Gegenstand, der im ihrer Nähe ist. Allein es ist doch keine bloß mechanische Ursache, was sie veranlaßt, ihr Wachstum der Gestalt des Gegenstandes, zu welchem sie gelangt, anzupassen. Die Cuscuta windet sich nicht um Stützen jeder Art, nicht um tierische Teile, tote vegetabilische Körper, Metalle und andre unorganische Materie, sondern nur um lebende Pflanzen, und auch nicht um Gewächse jeder Art, z. B. nicht um Moose, sondern nur um solche, woraus sie, durch ihre Papillen, die ihr angemessene Nahrung ziehn kann, und von diesen wird sie schon in einiger Entfernung angezogen."*) — Besonders zur Sache aber ist folgende spezielle Beobachtung, mitgeteilt im Farmer's Magazine, und unter dem Titel vegetable instinct wiederholt in den Times vom 13. Juli 1848: „Wenn an eine beliebige Seite des Stengels eines jungen Kürbisses, oder der großen Gartenerbse, innerhalb sechs Zoll Entfernung eine Schale mit Wasser gestellt wird; so wird, im Verlaufe der Nacht, der Stengel sich dieser nähern und am Morgen mit einem seiner Blätter auf dem Wasser schwimmend gefunden werden. Diesen Versuch kann man allnächtlich fortsetzen, bis die Pflanze anfängt in die Frucht zu schießen. — Wird ein Stecken innerhalb sechs Zoll Entfernung von einem convolvolus aufgestellt; so wird dieser ihn finden, auch wenn man täglich die Stelle des Steckens wechselt. Hat er sich um den Stecken ein Stück weit hinaufgewunden, und man wickelt

*) Brandis „Ueber Leben und Polarität" 1836, S. 88, sagt: „Die Wurzeln der Felsenpflanzen suchen die nährende Dammerde in den feinsten Spalten der Felsen. Die Wurzeln der Pflanzen schlingen sich um einen nährenden Knochen in dichten Haufen. Ich sah eine Wurzel, deren weiteres Wachstum in die Erde eine alte Schuhsohle hinderte: sie teilte sich in so zahlreiche Fasern, als die Schuhsohle Löcher hatte, womit sie früher genäht war: sobald diese Fasern aber das Hindernis überwunden hatten und durch die Löcher gewachsen waren, vereinigten sie sich wieder in einen Wurzelstamm." Seite 87 sagt er: „Wenn Sprengels Beobachtungen sich bestätigen, werden (von den Pflanzen) sogar Mittelrelationen perzipiert, um diesen Zweck (Befruchtung) zu erreichen: nämlich die Antheren der Nigella biegen sich herab, um ihren Pollen auf den Rücken der Biene zu bringen; und dann biegen die Pistille sich auf dieselbe Weise, um es von dem Rücken der Bienen aufzunehmen."

ihn ab und windet ihn in entgegengesetzter Richtung wieder um den Stecken; so wird er in seine ursprüngliche Stellung zurückkehren, oder im Streben danach sein Leben lassen. Dennoch aber, wenn zwei dieser Pflanzen, ohne einen Stecken, darum sie sich winden könnten, nahe aneinander wachsen; so wird eine von ihnen die Richtung ihrer Spirale ändern, und sie werden sich umeinander wickeln. — Duhamel legte einige welsche Bohnen in einen mit feuchter Erde gefüllten Zylinder: nach kurzer Zeit fingen sie an zu keimen und trieben natürlich die plumula aufwärts zum Lichte und die radicula abwärts in den Boden. Nach wenigen Tagen wurde der Zylinder um ein Viertel seines Umfanges gedreht, und dies wieder und nochmals, bis der Zylinder ganz herumgekommen war. Nun wurden die Bohnen aus der Erde genommen; wo es sich fand, daß beides, plumula und radicula, sich bei jeder Umwälzung gebogen hatten, um sich derselben anzupassen, die eine sich bemühend senkrecht aufzusteigen, die andere abwärts zu gehn, wodurch sie eine vollkommene Spirale gebildet hatten. Aber wiewohl das natürliche Streben der Wurzeln abwärts geht, so werden sie doch, wenn der Boden unten trocken ist und irgendeine feuchte Substanz höher liegt, aufwärts steigen, diese zu erreichen."

In Frorieps Notizen, Jahrg. 1833, Nr. 832, steht ein kurzer Aufsatz über Lokomotivität der Pflanzen: im schlechten Erdreich, dem guten nahestehend, senken manche Pflanzen einen Zweig in das gute: nachher verdorrt die ursprüngliche Pflanze: aber der Zweig gedeiht und wird jetzt selbst die Pflanze. Mittelst dieses Vorgangs ist eine Pflanze von einer Mauer herabgeklettert.

In derselben Zeitschrift, Jahrg. 1835, Nr. 981 findet man die Uebersetzung einer Mitteilung des Prof. Daubeny zu Oxford (aus dem Edinb. new. philos. Journ. Apr.—Jul. 1835), der durch neue und sehr sorgfältige Versuche es gewiß macht, daß die Pflanzenwurzeln, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, die Fähigkeit haben, unter den ihrer Oberfläche dargebotenen erdigen Stoffen eine Wahl zu treffen*).

*) Hieher gehört endlich auch eine ganz anderartige, von dem französischen Akademiker Babinet, in einem Aufsatz über die Jahreszeiten auf den Planeten, gegebene Auseinandersetzung, welche man in der Revue des deux Mondes vom 15. Jan. 1856 findet, und von der ich hier das Hauptsächliche deutsch wiedergeben will. Die Absicht derselben ist eigentlich, die bekannte Tatsache, daß die Zerealien nur in den gemäßigten Klimaten gedeihen, auf ihre nächste Ursache zurückzuführen. „Wenn das Getreide nicht notwendig im Winter absterben müßte, sondern eine perennierende Pflanze wäre; so würde es nicht in die Aehre schießen, folglich keine Ernte geben. In den warmen Ländern Afrikas, Asiens und Amerikas, wo kein Winter die Zerealien tötet, lebt ihre Pflanze so fort, wie bei uns das Gras: sie vermehrt sich durch Schößlinge, bleibt stets grün und bildet weder Aehren, noch

Endlich will ich nicht unbemerkt lassen, daß schon Platon den Pflanzen Begierden, ἐπιθυμίας, also Willen beilegt. (Tim. p. 403. Bip.) Ich habe jedoch die Lehren der Alten über diesen Gegenstand bereits erörtert in meinem Hauptwerk, Bd. 2, Kap. 23, welches Kapitel überhaupt als Ergänzung des gegenwärtigen zu benutzen ist.

Das Zögern und die Zurückhaltung, mit der wir die hier angeführten Schriftsteller daran gehn sehn, den sich nun doch einmal empirisch kund gebenden Willen den Pflanzen zuzuerkennen, entspringt daraus, daß auch sie befangen sind in der alten Meinung, daß Bewußtsein Erfordernis und Bedingung des Willens sei: jenes aber haben die Pflanzen offenbar nicht. Daß der Wille das Primäre und daher von der Erkenntnis, mit welcher, als dem Sekundären, erst das Bewußtsein eintritt, unabhängig sei, ist ihnen nicht in den Sinn gekommen. Von der Erkenntnis, oder Vorstellung, haben die Pflanzen bloß ein Analogon, ein Surrogat; aber den Willen haben sie wirklich und ganz unmittelbar selbst: denn er, als das Ding an sich, ist das Substrat ihrer Erscheinung, wie jeder. Man kann, realistisch verfahrend und demnach vom Objektiven ausgehend, auch sagen: Das, was

---

Samen. — In den kalten Klimaten hingegen scheint der Organismus der Pflanze, vermöge eines unbegreiflichen Wunders, die Notwendigkeit, durch den Samenzustand zu gehn, um nicht, in der kalten Jahreszeit, ganz auszusterben, vorherzufühlen. (L'organisme de la plante, par un inconcevable miracle, semble préssentir la nécessité de passer par l'état de graine, pour ne pas périr complètement pendant la saison rigoureuse.) — Auf analoge Weise liefern in den tropischen Ländern, z. B. auf Jamaika, diejenigen Landstriche Getreide, welche eine „dürre Jahreszeit", d. h. eine Zeit, wo alle Pflanzen verdorren, haben; weil hier die Pflanze aus demselben organischen Vorgefühl (par le même présentiment organique), beim Herannahen der Jahreszeit, in der sie verdorren muß, sich beeilt, in den Samen zu schießen, um sich fortzupflanzen." In der von dem Verfasser als unbegreifliches Wunder dargelegten Tatsache erkennen wir eine Aeußerung des Willens der Pflanze in erhöhter Potenz, indem er hier als Wille der Gattung auftritt und auf analoge Weise, wie in den Instinkten mancher Tiere, Anstalten für die Zukunft trifft, ohne dabei von einer Erkenntnis derselben geleitet zu sein. Wir sehn hier die Pflanze im warmen Klima einer weitläufigen Veranstaltung sich überheben, zu welcher nur das kalte Klima sie genötigt hatte. Ganz dasselbe tun, im analogen Fall, die Tiere, und zwar die Bienen, von denen Leroy, in seinem vortrefflichen Buche Lettres philosophiques sur l'intelligence des animaux (im dritten Briefe, S. 231) berichtet, daß sie, nach Südamerika gebracht, im ersten Jahre, wie in der Heimat, Honig eingesammelt und ihre Zellen gebaut hätten; als sie aber allmählich inne wurden, daß hier die Pflanzen das ganze Jahr hindurch blühen, haben sie ihre Arbeit eingestellt. — Eine, jener Veränderung der Fortpflanzungsweise des Getreides analoge Tatsache liefert die Tierwelt, in den, wegen ihrer anormalen Fortpflanzung längst berühmten Aphiden. Bekanntlich pflanzen diese, 10—12 Generationen hindurch, sich ohne Befruchtung fort, und zwar durch eine Abart des ovoviviparen Hergangs. So geht es den ganzen Sommer hindurch: aber im Herbst erscheinen die Männchen, die Begattung geht vor sich, und Eier werden gelegt, als Winterquartier für die ganze Spezies, da ja diese nur in solcher Gestalt den Winter überstehn kann.

in der vegetabilischen Natur und dem tierischen Organismus lebt und treibt, wenn es sich auf der Stufenleiter der Wesen, allmählich so weit gesteigert hat, daß das Licht der Erkenntnis unmittelbar darauf fällt, stellt sich, im nunmehr entstandenen Bewußtsein, als Wille dar und wird hier unmittelbarer, folglich besser, als irgendwo sonst erkannt; welche Erkenntnis daher den Schlüssel zum Verständnis alles tiefer Stehenden abgeben muß. Denn in ihr ist das Ding an sich durch keine andere Form mehr verhüllt, als allein durch die der unmittelbarsten Wahrnehmung. Diese unmittelbare Wahrnehmung des eigenen Wollens ist es, was man den innern Sinn genannt hat. An sich ist der Wille wahrnehmungslos und bleibt es im unorganischen und im Pflanzenreiche. Wie die Welt trotz der Sonne finster bliebe, wenn keine Körper da wären, das Licht derselben zurückzuwerfen, und wie die Vibration einer Saite der Luft und selbst irgendeines Resonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden; so wird der Wille erst durch den Zutritt der Erkenntnis sich seiner selbst bewußt: die Erkenntnis ist gleichsam der Resonanzboden des Willens und der dadurch entstehende Ton das Bewußtsein. Dieses Sich-seiner-selbst-bewußt-werden des Willens hat man dem sogenannten innern Sinn zugeschrieben; weil es unser erstes und unmittelbares Erkennen ist. Das Objekt dieses innern Sinnes können bloß die verschiedenartigen Regungen des eigenen Willens sein: denn das Vorstellen kann nicht selbst wieder wahrgenommen werden; sondern höchstens nur in der vernünftigen Reflexion, dieser zweiten Potenz der Vorstellung, also in abstracto, nochmals zum Bewußtsein kommen. Daher denn auch das einfache Vorstellen (Anschauen) zum eigentlichen Denken, d. h. dem Erkennen in abstrakten Begriffen, sich verhält wie das Wollen an sich zum Innewerden dieses Wollens, d. i. dem Bewußtsein. Deshalb tritt ganz klares und deutliches Bewußtsein des eigenen, wie des fremden Daseins erst mit der Vernunft (dem Vermögen der Begriffe) ein, welche den Menschen über das Tier so hoch erhebt, wie das bloß anschauende Vorstellungsvermögen dieses über die Pflanze. Was nun, wie diese, keine Vorstellung hat, nennen wir bewußtlos und denken es als vom Nichtseienden wenig verschieden, indem es sein Dasein eigentlich nur im fremden Bewußtsein, als dessen Vorstellung habe. Dennoch fehlt ihm nicht das Primäre des Daseins, der Wille, sondern bloß das Sekundäre: aber uns scheint ohne dieses das Primäre, welches doch das Sein des Dinges an sich ist, ins Nichts überzugehen. Ein bewußtloses Da-

sein wissen wir unmittelbar nicht deutlich vom Nichtsein zu unterscheiden; obwohl der tiefe Schlaf uns die eigene Erfahrung darüber gibt.

Erinnern wir uns aus dem vorhergehenden Abschnitte, daß bei den Tieren das Erkenntnisvermögen, wie jedes andere Organ, nur zum Behuf ihrer Erhaltung eingetreten ist und daher in genauem und unzählige Stufen zulassendem Verhältnis zu den Bedürfnissen jeder Tierart steht; dann werden wir begreifen, daß die Pflanze, da sie so sehr viel weniger Bedürfnisse hat, als das Tier, endlich gar keiner Erkenntnis mehr bedarf. Dieserhalb eben ist, wie ich oft gesagt habe, das Erkennen wegen der dadurch bedingten Bewegung auf Motive, der wahre und die wesentliche Grenze bezeichnende Charakter der Tierheit. Wo diese aufhört, verschwindet die eigentliche Erkenntnis, deren Wesen uns aus eigener Erfahrung so wohl bekannt ist, und wir können uns, von diesem Punkt an, das den Einfluß der Außenwelt auf die Bewegungen der Wesen Vermittelnde nur noch durch Analogie faßlich machen. Hingegen bleibt der Wille, den wir als die Basis und den Kern jedes Wesens erkannt haben, stets und überall, einer und derselbe. Auf der niedrigeren Stufe der Pflanzenwelt, wie auch des vegetativen Lebens im tierischen Organismus, vertritt nun, als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen dieses überall vorhandenen Willens und als das Vermittelnde zwischen der Außenwelt und den Veränderungen eines solchen Wesens, *Reiz* und zuletzt im Unorganischen physische Einwirkung überhaupt, die Stelle der Erkenntnis, und stellt sich, wenn die Betrachtung, wie hier, von oben herabschreitet, als ein Surrogat der Erkenntnis, mithin als ein ihr bloß Analoges dar. Wir können nicht sagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen: allein wir sehn, daß sie die Gegenwart oder Abwesenheit derselben verschiedentlich spüren, daß sie sich nach ihnen neigen und wenden, und wenn freilich meistenteils diese Bewegung mit der ihres Wachstums zusammenfällt, wie die Rotation des Mondes mit seinem Umlauf; so ist sie darum doch nicht weniger, als eben diese, vorhanden, und die Richtung jenes Wachsens wird durch das Licht ebenso, wie eine Handlung durch ein Motiv, bestimmt und planmäßig modifiziert, desgleichen bei den rankenden, sich anklammernden Pflanzen durch die vorgefundene Stütze, deren Ort und Gestalt. Weil also die Pflanze doch überhaupt Bedürfnisse hat, wenngleich nicht solche, die den Aufwand eines Sensoriums und Intellekts erforderten, so muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu setzen, wenigstens die sich

ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht sie aufzusuchen. Dieses nun ist die Empfänglichkeit für *Reiz*, deren unterschied von der Erkenntnis ich so aussprechen möchte, daß bei der Erkenntnis das als Vorstellung sich darstellende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt *deutlich voneinander gesondert bleiben*, und zwar um so deutlicher, je vollkommener der Intellekt ist; — bei der bloßen Empfänglichkeit für Reiz hingegen das Empfinden des Reizes von dem dadurch veranlaßten Wollen nicht mehr zu unterscheiden ist und beide in eins verschmelzen. Endlich in der unorganischen Natur hört auch die Empfänglichkeit für Reiz auf, deren Analogie mit der Erkenntnis nicht zu verkennen ist: es bleibt jedoch verschiedenartige Reaktion jedes Körpers auf verschiedenartige Einwirkung: diese stellt sich nun, für den von oben herabschreitenden Gang unsrer Betrachtung, auch hier noch als Surrogat der Erkenntnis dar. Reagiert der Körper verschieden; so muß auch die Einwirkung verschieden sein und eine verschiedene Affektion in ihm hervorrufen, die, in aller ihrer Dumpfheit, doch noch entfernte Analogie mit der Erkenntnis hat. Wenn also z. B. eingeschlossenes Wasser endlich einen Durchbruch findet, den es begierig benutzt, tumultuarisch dahin sich drängend; so erkennt es ihn allerdings nicht, so wenig als die Säure das hinzugetretene Alkali, für welches sie das Metall fahren läßt, wahrnimmt, oder die Papierflocke den geriebenen Bernstein, zu welchem sie springt: aber dennoch müssen wir eingestehn, daß das, was in allen diesen Körpern so plötzliche Veränderungen veranlaßt, noch immer eine gewisse Aehnlichkeit haben muß mit dem, was in uns vorgeht, wenn ein unerwartetes Motiv eintritt. Früher haben Betrachtungen dieser Art mir gedient, den *Willen* in allen Dingen nachzuweisen: jetzt aber stelle ich sie an, um zu zeigen, als zu welcher Sphäre gehörig die *Erkenntnis* sich darstellt, wenn man sie nicht, wie gewöhnlich, von Innen aus, sondern realistisch, von einem außer ihr selbst gelegenen Standpunkt, als ein Fremdes betrachtet, also den objektiven Gesichtspunkt für sie gewinnt, der zur Ergänzung des subjektiven von höchster Wichtigkeit ist*). Wir sehn, daß sie alsdann sich darstellt als das *Medium der Motive*, d. i. der Kausalität auf erkennende Wesen, also als das, was die Veränderung von außen empfängt, auf welche die von innen erfolgen muß, das Vermittelnde zwischen beiden. Auf dieser schmalen Linie nun schwebt die *Welt als Vorstellung*,

*) Vergl. Welt als W. u. V., Bd. 2, Kap. 22: „Objektive Ansicht des Intellekts."

d. h. diese ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Körperwelt, die *als solche* nirgends als in Gehirnen vorhanden sein kann; so wenig wie die Träume, als welche, für die Zeit ihrer Dauer, ebenso dastehn. Was dem Tiere und dem Menschen die Erkenntnis als Medium der Motive leistet, dasselbe leistet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganischen Körpern die für Ursachen jeder Art, und genau genommen ist das alles bloß dem Grade nach verschieden. Denn ganz allein infolge davon, daß beim Tier, nach Maßgabe seiner Bedürfnisse, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke sich gesteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muß, entsteht, als eine Funktion dieses Gehirns, das Bewußtsein und in ihm die objektive Welt, deren Formen (Zeit, Raum, Kausalität) die Art sind, wie diese Funktion vollzogen wird. Wir finden also die Erkenntnis ursprünglich ganz auf das Subjektive berechnet, bloß zum Dienste des Willens bestimmt, folglich ganz sekundärer und untergeordneter Art, ja, gleichsam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Tierheit notwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive, statt der Reize. Das bei dieser Gelegenheit eintretende Bild der Welt in Raum und Zeit ist bloß der Plan, auf welchem die Motive als Zwecke sich darstellen: es bedingt auch den räumlichen und kausalen Zusammenhang der angeschauten Objekte untereinander, ist aber dennoch bloß das Vermittelnde zwischen dem Motiv und dem Willensakt. Welch ein Sprung wäre es nun, dieses Bild der Welt, welches auf solche Art, akzidentell, im Intellekt, d. i. der Gehirnfunktion tierischer Wesen, entsteht, indem die Mittel zu ihren Zwecken sich ihnen darstellen und so einer solchen Ephemere ihr Weg auf ihrem Planeten sich aufhellt, — dieses Bild, sage ich, dieses bloße Gehirnphänomen, für das wahre letzte Wesen der Dinge (Ding an sich) und die Verkettung seiner Teile für die absolute Weltordnung (Verhältnisse der Dinge an sich) zu halten, und anzunehmen, daß jenes alles auch unabhängig vom Gehirn vorhanden wäre! Diese Annahme muß uns hier als im höchsten Grade übereilt und vermessen erscheinen: und doch ist sie der Grund und Boden, worauf alle Systeme des vorkantischen *Dogmatismus* aufgebaut wurden: denn sie ist die stillschweigende Voraussetzung aller ihrer Ontologie, Kosmologie und Theologie, wie auch aller aeternarum veritatum, worauf sie sich dabei berufen. Jener Sprung nun aber wurde stets stillschweigend und unbewußt gemacht: ihn uns zum Bewußtsein gebracht zu haben, ist eben Kants unsterbliche Leistung.

Durch unsere gegenwärtige realistische Betrachtungsweise gewinnen wir also hier unerwartet den objektiven Gesichtspunkt für Kants große Entdeckungen und kommen auf dem Wege empirisch-physiologischer Betrachtung dahin, von wo seine transzendental-kritische ausgeht. Diese nämlich nimmt zu ihrem Standpunkt das Subjektive und betrachtet das Bewußtsein als ein Gegebenes: aber aus diesem selbst und seiner a priori gegebenen Gesetzlichkeit erlangt sie das Resultat, daß was darin vorkommt nichts weiter als bloße Erscheinung sein kann. Wir hingegen sehn von unserm realistischen, äußern, das Objektive, die Naturwesen, als das schlechthin Gegebene nehmenden Standpunkt aus, was der Intellekt seinem Zweck und Ursprung nach ist und zu welcher Klasse von Phänomenen er gehört: daraus erkennen wir (insofern a priori), daß er auf bloße Erscheinungen beschränkt sein muß, und daß, was in ihm sich darstellt, immer nur ein hauptsächlich subjektiv Bedingtes, also ein mundus phaenomenon sein kann, nebst der ebenfalls subjektiv bedingten Ordnung des Nexus der Teile desselben, nie aber ein Erkennen der Dinge nach dem, was sie an sich sein und wie sie an sich zusammenhängen mögen. Wir haben nämlich im Zusammenhange der Natur das Erkenntnisvermögen als ein Bedingtes gefunden, dessen Aussagen ebendeshalb keine unbedingte Gültigkeit haben können. Nach dem Studium der Kritik der reinen Vernunft, welcher unser Standpunkt wesentlich fremd ist, muß es dem, der sie verstanden hat, doch noch vorkommen, als habe die Natur den Intellekt absichtlich zu einem Vexierspiegel bestimmt und spiele Versteck mit uns. Wir aber sind jetzt auf unserm realistisch-objektiven Wege, d. h. ausgehend von der objektiven Welt als dem Gegebenen, zu demselben Resultat gelangt, welches Kant auf dem idealistisch-subjektivem Wege, d. h. durch Betrachtung des Intellekts selbst, wie er das Bewußtsein konstituiert, erhielt: und da hat sich uns ergeben, daß die Welt als Vorstellung auf der schmalen Linie schwebt zwischen der äußern Ursache (Motiv) und der hervorgerufenen Wirkung (Willensakt) bei erkennenden (tierischen) Wesen, als bei welchen das deutliche Auseinandertreten beider erst anfängt. Ita res accendent lumina rebus. Erst durch dieses Erreichen auf zwei ganz entgegengesetzten Wegen erhält das große von Kant erlangte Resultat seine volle Deutlichkeit, und sein ganzer Sinn wird klar, indem es so von zwei Seiten beleuchtet erscheint. Unser objektiver Standpunkt ist ein realistischer und daher bedingter, sofern er, die Naturwesen als gegeben nehmend, davon absieht, daß ihre objektive Existenz einen Intellekt voraussetzt,

in welchem zunächst sie als dessen Vorstellung sich finden: aber Kants subjektiver und idealistischer Standpunkt ist ebenfalls bedingt, sofern er von der Intelligenz ausgeht, welche doch selbst die Natur zur Voraussetzung hat, infolge von deren Entwickelung bis zu tierischen Wesen sie allererst eintreten kann. — Diesen unsern realistisch-objektiven Standpunkt festhaltend kann man Kants Lehre auch so bezeichnen, daß, nachdem Locke, um die Dinge an sich zu erkennen, von den Dingen, wie sie erscheinen, den Anteil der Sinnesfunktionen, unter dem Namen der sekundären Eigenschaften, abgezogen hatte, Kant, mit unendlich größerm Tiefsinn, den ungleich beträchtlicheren Anteil der Gehirnfunktion abzog, welcher eben die primären Eigenschaften Lockes befaßt. Ich aber habe hier nur noch gezeigt, warum das alles sich so verhalten muß, indem ich die Stelle nachwies, die der Intellekt im Zusammenhange der Natur einnimmt, wenn man, realistisch, vom Objektiven als dem Gegebenen ausgeht, dabei aber den allein ganz unmittelbar bewußten Willen, dieses wahre που στω der Metaphysik, zum Stützpunkte nimmt als das ursprünglich Reale, von welchem alles andere nur die Erscheinung ist. Dieses zu ergänzen dient noch folgendes.

Oben erwähnte ich, daß, wo Erkenntnis stattfindet, das als Vorstellung auftretende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt um so deutlicher voneinander gesondert bleiben, je vollkommener der Intellekt ist, also je höher hinauf wir in der Reihe der Wesen gegangen sind. Dies bedarf einer nähern Erklärung. Wo noch bloßer Reiz die Willenstätigkeit erregt und es noch zu keiner Vorstellung kommt, also bei Pflanzen, ist das Empfangen des Eindrucks vom Bestimmtwerden durch denselben noch gar nicht getrennt. In den allerniedrigsten tierischen Intelligenzen, bei Radiarien, Akalephen, Azephalen u. dgl., ist es nur wenig anders: ein Fühlen des Hungers, ein dadurch erregtes Aufpassen, ein Wahrnehmen der Beute und Schnappen danach macht hier noch den ganzen Inhalt des Bewußtseins aus, ist aber dennoch die erste Dämmerung der Welt als Vorstellung, deren Hintergrund, d. h. alles außer dem jedesmal wirkenden Motiv, hier noch völlig dunkel bleibt. Auch sind, dementsprechend, die Sinnesorgane höchst unvollkommen und unvollständig, da sie einem embryonischen Verstande nur äußerst wenige Data zur Anschauung zu liefern haben. Ueberall jedoch, wo Sensibilität ist, begleitet sie schon ein Verstand, d. h. das Vermögen, die empfundene Wirkung auf eine äußere Ursache zu beziehn: ohne dieses wäre die Sensibilität überflüssig und nur eine Quelle zweckloser Schmerzen. Höher

hinauf in der Reihe der Tiere stellen sich immer mehr und vollkommnere Sinne ein, bis sie alle fünf da sind; welches bei wenigen wirbellosen Tieren, durchgängig aber erst bei den Vertebraten eintritt. Gleichmäßig entwickelt sich das Gehirn und seine Funktion, der Verstand: nun stellt das Objekt sich deutlicher und vollständiger dar, sogar schon als im Nexus mit andern Objekten stehend; weil zum Dienste des Willens auch schon Beziehungen der Objekte aufzufassen sind: dadurch gewinnt die Welt der Vorstellung einigen Umfang und Hintergrund. Aber noch immer geht die Apprehension nur so weit, als der Dienst des Willens es erfordert: die Wahrnehmung und das Sollizitiertwerden durch dieselbe sind nicht rein auseinandergehalten: das Objekt wird nur sofern es Motiv ist aufgefaßt. Sogar die klügern Tiere sehen an den Objekten nur, was sie angeht, d. h. was auf ihr Wollen Bezug hat, oder allenfalls noch, was künftig solchen haben kann; wie denn in letzterer Hinsicht z. B. die Katzen bestrebt sind, sich eine genaue Kenntnis des Lokals zu erwerben, und der Fuchs, Verstecke für künftige Beute auszuspüren. Aber gegen alles andere sind sie unempfänglich: vielleicht hat noch nie ein Tier den gestirnten Himmel ins Auge gefaßt: mein Hund sprang sehr erschrocken auf, als er zufällig zum erstenmal die Sonne erblickt hatte. Bei den allerklügsten und noch durch Zähmung gebildeten Tieren stellt sich bisweilen die erste schwache Spur einer anteillosen Auffassung der Umgebung ein; Hunde bringen es schon bis zum Gaffen: man sieht sie sich ans Fenster setzen und aufmerksam alles, was vorübergeht, mit ihren Blicken begleiten: Affen schauen bisweilen umher, als ob sie über die Umgebung sich zu besinnen strebten. Erst im Menschen tritt Motiv und Handlung, Vorstellung und Wille ganz deutlich auseinander. Dies hebt aber nicht sofort die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen auf. Der gewöhnliche Mensch faßt an den Dingen doch nur das recht deutlich auf, was, direkt oder indirekt, irgendeine Beziehung auf ihn selbst (Interesse für ihn) hat: beim übrigen wird sein Intellekt unüberwindlich träge: es bleibt daher im Hintergrunde, tritt nicht mit voller strahlender Deutlichkeit ins Bewußtsein. Die philosophische Verwunderung und das künstlerische Ergriffensein von der Erscheinung bleiben ihm ewig fremd, was er auch tun mag: ihm scheint im Grunde sich alles von selbst zu verstehen. Völlige Ablösung und Sonderung des Intellekts vom Willen und seinem Dienst ist der Vorzug des Genies, wie ich dies im ästhetischen Teile meines Werks ausführlich gezeigt habe. Genialität ist Objektivität. Die reine Objektivität und

Deutlichkeit, mit welcher die Dinge sich in der Anschauung (diesem fundamentalen und gehaltreichsten Erkennen) darstellen, steht wirklich jeden Augenblick im umgekehrten Verhältnis des Anteils, den der Wille an denselben Dingen nimmt, und willenloses Erkennen ist die Bedingung, ja, das Wesen aller ästhetischen Auffassung. Warum stellt ein gewöhnlicher Maler, trotz aller Mühe, die Landschaft so schlecht dar? Weil er sie nicht schöner sieht. Und warum sieht er sie nicht schöner? Weil sein Intellekt nicht genugsam von seinem Willen gesondert ist. Der Grad dieser Sonderung setzt große intellektuelle Unterschiede zwischen Menschen: denn das Erkennen ist um so reiner und folglich um so objektiver und richtiger, je mehr es sich vom Willen losgemacht hat; wie die Frucht die beste ist, welche keinen Beigeschmack vom Boden hat, auf dem sie gewachsen.

Dies so wichtige, wie interessante Verhältnis, verdient wohl, daß wir, durch einen Rückblick auf die ganze Skala der Wesen, es zu größerer Deutlichkeit erheben und uns den allmählichen Uebergang vom unbedingt Subjektiven zu den höchsten Graden der Objektivität des Intellekts daran vergegenwärtigen. Unbedingt subjektiv nämlich ist die unorganische Natur, als bei welcher noch durchaus keine Spur von Bewußtsein der Außenwelt vorhanden ist. Steine, Blöcke, Eisschollen, auch wenn sie aufeinanderfallen, oder gegeneinander stoßen und reiben, haben kein Bewußtsein voneinander und von einer Außenwelt. Jedoch erfahren auch sie schon eine Einwirkung von außen, welcher gemäß ihre Lage und Bewegung sich ändert, und die man demnach als den ersten Schritt zum Bewußtsein betrachten kann. Obgleich nun auch die Pflanzen noch kein Bewußtsein der Außenwelt haben, sondern das in ihnen vorhandene bloße Analogon eines Bewußtseins als ein dumpfer Selbstgenuß zu denken ist; so sehn wir sie doch alle das Licht suchen, viele von ihnen Blume oder Blätter täglich der Sonne zuwenden, sodann Rankenpflanzen zu einer sie nicht berührenden Stütze hinkriechen, und endlich einzelne Spezies sogar eine Art Irritabilität äußern: unstreitig also ist schon eine Verbindung und Verhältnis zwischen ihrer, selbst nicht unmittelbar sie berührenden, Umgebung und ihren Bewegungen vorhanden, welches wir demnach als ein schwaches Analogon der Perzeption ansprechen müssen. Mit der Tierheit allererst tritt entschiedene Perzeption, d. i. Bewußtsein von anderen Dingen, als Gegensatz zum erst dadurch entstehenden deutlichen Selbstbewußtsein, ein. Hierin eben besteht der Charakter der Tierheit, im Gegensatz der Pflanzennatur. In den untersten Tierklassen ist dies Bewußtsein der

Außenwelt sehr beschränkt und dumpf: es wird deutlicher und ausgedehnter mit den zunehmenden Graden der Intelligenz, welche selbst wieder sich nach den Graden des Bedürfnisses des Tieres richten; und so nun geht es, die ganze lange Skala der Tierreihe hinauf, bis zum Menschen, in welchem das Bewußtsein der Außenwelt seinen Gipfel erreicht und demgemäß die Welt sich deutlicher und vollständiger, als irgendwo, darstellt. Aber selbst hier noch hat die Klarheit des Bewußtseins unzählige Grade, nämlich vom stumpfsten Dummkopf bis zum Genie. Selbst in den Normalköpfen hat die objektive Perzeption der Außendinge noch immer einen beträchtlichen subjektiven Anstrich: das Erkennen trägt durchweg noch den Charakter, daß es bloß zum Behuf des Wollens da sei. Je eminenter der Kopf, desto mehr verliert sich dieses, und desto reiner objektiv stellt die Außenwelt sich dar, bis sie zuletzt, im Genie, die vollkommne Objektivität erreicht, vermöge welcher aus den einzelnen Dingen die Platonischen Ideen derselben hervortreten, weil das sie Auffassende sich zum reinen Subjekt des Erkennens steigert. Da nun die Anschauung die Basis aller Erkenntnis ist; so wird von einem solchen Grundunterschiede in der Qualität derselben alles Denken und alle Einsicht den Einfluß spüren: woraus der durchgängige Unterschied in der ganzen Auffassungsweise des gemeinen und eminenten Kopfes entsteht, den man bei jeder Gelegenheit merkt, also auch der dumpfe, dem der Tierheit sich nähernde Ernst der bloß zum Behuf des Wollens erkennenden Alltagsköpfe, im Gegensatz des beständigen Spiels mit der überschüssigen Erkenntnis, welches das Bewußtsein der Ueberlegenen erheitert. — Aus dem Hinblick auf die beiden Extreme der hier dargelegten, großen Skala scheint im Deutschen der hyperbolische Ausdruck Klotz (auf Menschen angewandt), im Englischen blockhead hervorgegangen zu sein.

Aber eine anderweitige Folge der erst im Menschen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellekts vom Willen, und folglich des Motivs von der Handlung, ist der täuschende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen. Wo im Unorganischen Ursachen, im Vegetabilischen Reize die Wirkung hervorrufen, ist, wegen der Einfachheit der Kausalverbindung, nicht der mindeste Schein von Freiheit. Aber schon beim animalischen Leben, wo, was bis dahin Ursach oder Reiz war, als Motiv auftritt, folglich jetzt eine zweite Welt, die der Vorstellung, dasteht, und die Ursach im einen, die Wirkung im andern Gebiete liegt, ist der kausale Zusammenhang zwischen beiden, und mit ihm die Notwendigkeit, nicht mehr so augenfällig, wie sie es dort waren.

Indessen ist sie beim Tiere, dessen bloß anschauendes Vorstellen die Mitte hält zwischen den auf Reiz erfolgenden organischen Funktionen und dem überlegten Tun des Menschen, noch immer unverkennbar: das Tun des Tieres ist bei Gegenwart des anschaulichen Motivs unausbleiblich, wo nicht ein ebenso anschauliches Gegenmotiv, oder Dressur entgegenwirkt; und doch ist seine Vorstellung schon gesondert vom Willensakt und kommt für sich allein ins Bewußtsein. Aber beim Menschen, wo sich die Vorstellung sogar zum Begriff gesteigert hat, und nun eine ganze unsichtbare Gedankenwelt, die er im Kopf herumträgt, Motive und Gegenmotive für sein Tun liefert und ihn von der Gegenwart und anschaulichen Umgebung unabhängig macht, da ist jener Zusammenhang für die Beobachtung von außen gar nicht mehr, und selbst für die innere nur durch abstraktes und reifes Nachdenken erkennbar. Denn für die Beobachtung von außen drückt jene Motivation durch Begriffe allen seinen Bewegungen das Gepräge des Vorsätzlichen auf, wodurch sie einen Anschein von Unabhängigkeit gewinnen, welcher sie von denen des Tieres augenfällig unterscheidet, jedoch im Grunde nur davon Zeugnis ablegt, daß der Mensch durch eine Gattung von Vorstellungen aktuiert wird, deren das Tier nicht teilhaftig ist; und im Selbstbewußtsein wiederum wird der Willensakt auf die unmittelbarste Weise, das Motiv aber meistens sehr mittelbar erkannt und sogar oft absichtlich, gegen die Selbsterkenntnis, schonend verschleiert. Dieser Hergang also, im Zusammentreffen mit dem Bewußtsein jener echten Freiheit, die dem Willen als Ding an sich und außer der Erscheinung zukommt, bringt den täuschenden Schein hervor, daß selbst der einzelne Willensakt von gar nichts abhinge und frei, d. h. grundlos wäre; während er doch in Wahrheit, bei gegebenem Charakter und erkanntem Motiv, mit ebenso strenger Notwendigkeit als die Veränderungen, deren Gesetze die Mechanik lehrt, erfolgt und sich, Kants Ausdruck zu gebrauchen, wenn Charakter und Motiv genau bekannt wären, so sicher wie eine Mondfinsternis würde berechnen lassen, oder, um eine recht heterogene Autorität daneben zu stellen, wie es Dante gibt, der älter ist als Buridan:

> Intra duo cibi distanti e moventi
> D'un modo, prima si morria di fame,
> Che liber' uomo l'un recasse a' denti*).
> Parad. IV, 1.

*) Zwischen zwei gleich entfernte und gleichmäßig bewegte Speisen gestellt, würde der Mensch eher Hungers sterben, als daß er, aus freiem Willen, eine derselben zum Munde führte.

Physische Astronomie.

Für keinen Teil meiner Lehre durfte ich eine Bestätigung von seiten der empirischen Wissenschaften weniger hoffen, als für den, welcher die Grundwahrheit, daß Kants Ding an sich der Wille ist, auch auf die unorganische Natur anwendet, und das, was in allen ihren Grundkräften wirksam ist, darstellt als schlechthin identisch mit dem, was wir in uns als Willen kennen. — Um so erfreulicher ist es mir gewesen, zu sehen, daß ein ausgezeichneter Empiriker, von der Kraft der Wahrheit überwunden, dahin gekommen ist, im Kontexte seiner Wissenschaft, auch diesen paradoxen Satz auszusprechen. Dies ist Sir John Herschel, in seinem Treatise on Astronomy, welcher 1833 erschienen ist und 1849 eine zweite erweiterte Auflage, unter dem Titel Outlines of Astronomy, erhalten hat. Er also, der als Astronom die Schwere nicht bloß aus der einseitigen und wirklich plumpen Rolle kennt, die sie auf Erden spielt, — sondern aus der edleren, die ihr im Weltenraume zufällt, als wo die Weltkörper miteinander spielen, Zuneigung verraten, gleichsam liebäugeln, aber es nicht bis zur plumpen Berührung treiben, sondern, die gehörige Distanz bewahrend, ihren Menuett mit Anstand forttanzen, zur Harmonie der Sphären. — Sir John Herschel also läßt sich im 7. Kapitel, wo er an die Aufstellung des Gravitationsgesetzes geht, § 371 der ersten Auflage, also vernehmen:

„Alle uns bekannten Körper kommen, wenn in die Luft gehoben und dann ruhig losgelassen, zur Erdoberfläche, in einer gegen diese senkrechten Linie, herab. Sie werden folglich hiezu getrieben durch eine Kraft, oder Kraftanstrengung, die das unmittelbare oder mittelbare Ergebnis eines Bewußtseins und eines Willens ist, der irgendwo existiert, wenngleich wir nicht vermögen ihn auszuspüren: diese Kraft benennen wir Schwere."

„All bodies with which we are acquainted, when raised into the air and quietly abandonned, descend to the earth's surface in lines perpendicular to it. They are therefore urged thereto by a force or effort, the direct or indirect result of a consciousness and a will existing somewhere, though beyond our power to trace, which force we term gravity"*).

*) Dasselbe hat sogar schon Kopernikus gesagt: „Equidem existimo Gravitatem non aliud esse quam appetentiam quandam naturalem,

Herschels Rezensent in der Edinburgh Review, Oct. 1833, als Engländer vor allem darauf bedacht, daß nur der mosaische Bericht nicht gefährdet werde*), nimmt großen Anstoß an dieser Stelle, bemerkt mit Recht, daß hier offenbar nicht die Rede sei vom Willen des allmächtigen Gottes, welcher die Materie, nebst allen ihren Eigenschaften, ins Dasein gerufen hat, will den Satz selbst durchaus nicht gelten lassen und leugnet dessen Konsequenz aus dem vorhergehenden Paragraphen, durch welchen Herschel ihn hat begründen wollen. Ich bin der Meinung, daß er allerdings aus diesem folgen würde (weil der Ursprung eines Begriffs dessen Inhalt bestimmt), daß jedoch dieser Vordersatz selbst falsch ist. Es ist nämlich die Behauptung, daß der Ursprung des Begriffs der Kausalität die Erfahrung sei und zwar die, welche wir machen, indem wir durch eigene Kraftanstrengung auf die Körper der Außenwelt wirken. Nur wo, wie in England, der Tag der Kantischen Philosophie noch nicht angebrochen ist, kann man an einen Ursprung des Begriffs der Kausalität aus der Erfahrung denken (abgesehn von den Philosophieprofessoren, welche Kants Lehren in den Wind schlagen und mich keiner Beachtung wert halten); am wenigsten aber kann man es, wenn man meinen, von dem Kantischen ganz verschiedenen Beweis der Apriorität jenes Begriffs kennt, der darauf beruht, daß die Erkenntnis der Kausalität notwendig vorhergängige Bedingung der Anschauung der Außenwelt selbst ist, als welche nur zustande kommt durch den vom Verstande vollzogenen Uebergang von der Empfindung im Sinnesorgan zu deren Ursach, die sich nunmehr, im ebenfalls a priori angeschauten Raum, als Objekt darstellt. Da nun die Anschauung der Objekte unserm bewußten Wirken auf sie vorgehn muß; so kann die Erfahrung von diesem nicht erst die Quelle des Kausalitätsbegriffs sein: denn ehe ich auf die Dinge wirke, müssen sie auf mich gewirkt haben, als Motive. Ich habe alles

---

partibus inditam a divina providentia opificis universorum, ut in unitatem integritatemque suam se conferant, in formam Globi coeuntes. Quam affectionem credibile est etiam Soli, Lunae caeterisque errantium fulgoribus, inesse, ut ejus efficacia, in ea qua se repraesentant rotunditate permaneant; quae nihilominus multis modis suos efficiunt circuitus. (Nicol. Copernici revol. Lib. I, Cap. IX. — Vergl. Exposition des Découvertes de M. le Chevalier Newton par M. Maclaurin, traduit de l'Anglois par M. Lavirotte, Paris 1749, S. 45.)

Herschel hat offenbar eingesehen, daß, wenn wir nicht, wie Cartesius, die Schwere durch einen Stoß von außen erklären wollen, wir schlechterdings einen den Körpern einwohnenden Willen annehmen müssen. Non datur tertium.

*) als welcher ihm mehr am Herzen liegt, als alle Einsicht und Wahrheit auf der Welt.

hieher Gehörige ausführlich erörtert im zweiten Bande meines Hauptwerks, Kap. 4, S. 38—42, (in der 3. Aufl. S. 41—46) und in der zweiten Aufl. der Abhandlungen über den Satz vom Grunde, § 21, woselbst, S. 74 (in der 3. Aufl. S. 79) auch die von Herschel adoptierte Annahme ihre spezielle Widerlegung findet, brauche also nicht hier von neuem darauf einzugehn. Sogar aber empirisch ließe solche Annahme sich widerlegen, indem aus ihr folgen würde, daß ein ohne Arme und Beine geborener Mensch keine Kunde von der Kausalität, mithin auch keine Anschauung der Außenwelt erhalten könnte: dies hat jedoch die Natur faktisch widerlegt, mittelst eines Unglücksfalles dieser Art, den ich aus der Quelle wiedergegeben habe, im soeben angeführten Kapitel meines Hauptwerks, S. 40 (in der dritten Auflage S. 44). — Bei unserm in Rede stehenden Ausspruch Herschels wäre also wieder einmal der Fall eingetreten, daß eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen gefolgert wird: dies entsteht allemal dann, wann wir durch ein richtiges Aperçu eine Wahrheit unmittelbar einsehn, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnisgründe uns mißlingt, indem wir diese nicht zum deutlichen Bewußtsein bringen können. Denn bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die Ueberzeugung früher da, als der Beweis: dieser wird erst hinterher dazu ersonnen.

Die flüssige Materie macht, durch die vollkommene Verschiebbarkeit aller ihrer Teile, die unmittelbare Aeußerung der Schwere in jedem derselben augenfälliger, als die feste es kann. Daher, um jenes Apercus, welches die wahre Quelle des Herschelschen Ausspruchs ist, teilhaft zu werden, betrachte man aufmerksam den gewaltsamen Fall eines Stroms über Felsenmassen, und frage sich, ob dieses so entschiedene Streben, dieses Toben, ohne eine Kraftanstrengung vor sich gehen kann, und ob eine Kraftanstrengung ohne Willen sich denken läßt. Und ebenso überall, wo wir, eines ursprünglich Bewegten, einer unvermittelten, ersten Kraft innewerden, sind wir genötigt, ihr inneres Wesen als Willen zu denken. — So viel steht fest, daß hier Herschel, wie alle im obigen von mir aufgeführten Empiriker so verschiedener Fächer, in seiner Untersuchung an die Grenze geführt war, wo das Physische nur noch das Metaphysische hinter sich hat, welches ihm Stillstand gebot, und daß eben auch er, wie sie alle, jenseit der Grenze nur noch Willen sehn konnte.

Uebrigens ist hier Herschel, wie die meisten jener Empiriker, noch in der Meinung befangen, daß Wille von Bewußt-

sein unzertrennlich sei. Da ich über diesen Irrtum und seine Berichtigung durch meine Lehre mich im obigen genugsam ausgelassen habe, ist es nicht nötig, hier von neuem darauf einzugehn.

Seit Anfang dieses Jahrhunderts hat man gar oft dem Unorganischen ein Leben beilegen wollen: sehr fälschlich. Lebendig und organisch sind Wechselbegriffe: auch hört mit dem Tode das Organische auf, organisch zu sein. In der ganzen Natur aber ist keine Grenze so scharf gezogen, wie die zwischen Organischem und unorganischem, d. h. dem, wo die Form das Wesentliche und Bleibende, die Materie das Akzidentelle und Wechselnde ist, — und dem, wo dies sich gerade umgekehrt verhält. Diese Grenze schwankt hier nicht, wie vielleicht zwischen Tier und Pflanze, fest und flüssig, Gas und Dampf: also sie aufheben wollen, heißt absichtlich Verwirrung in unsere Begriffe bringen. Hingegen daß dem Leblosen, dem Unorganischen, ein Wille beizulegen sei, habe ich zuerst gesagt. Denn bei mir ist nicht, wie in der bisherigen Meinung, der Wille ein Akzidens des Erkennens und mithin des Lebens; sondern das Leben selbst ist Erscheinung des Willens. Die Erkenntnis hingegen ist wirklich ein Akzidens des Lebens und dieses der Materie. Aber die Materie selbst ist bloß die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen des Willens. Daher hat man in jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen Wesens hervorgeht und eigentlich diese Natur ausmacht, oder durch diese Natur sich erscheinend manifestiert, ein Wollen zu erkennen, und es gibt demnach keine Materie ohne Willensäußerung. Die niedrigste und deshalb allgemeinste Willensäußerung ist die Schwere: daher hat man sie eine der Materie wesentliche Grundkraft genannt.

Die gewöhnliche Ansicht der Natur nimmt an, daß es zwei grundverschiedene Prinzipien der Bewegung gebe, daß also die Bewegung eines Körpers zweierlei Ursprung haben könne, daß sie nämlich entweder von innen ausgehe, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von außen, wo sie durch Ursachen entsteht. Diese Grundansicht wird meistens als sich von selbst verstehend vorausgesetzt und nur gelegentlich ausdrücklich hervorgehoben: doch will ich, vollkommner Gewißheit halber, einige Stellen, wo dies geschieht, aus den ältesten und den neuesten Zeiten nachweisen. Schon Platon im Phädrus (p. 319, Bip.) stellt den Gegensatz auf zwischen dem sich von innen Bewegenden (Seele) und dem, was die Bewegung nur von außen empfängt (Körper), — το ὑφ' ἑαυτου κινουμενον και το, ᾧ εξωθεν το κινεισθαι. Auch im 10. Buch de legibus (p. 85) finden

wir dieselbe Antithese wieder*). — Ebenso stellt Aristoteles, Phys. VII, 2, den Grundsatz auf: ἅπαν το φερομενον η ὑφ' ἑαυτου κινειται, η ὑπ' αλλου (quidquid fertur a se movetur, aut ab alio). Im folgenden Buche, c. 4 und 5, kommt er auf denselben Gegensatz zurück und knüpft weitläufige Untersuchungen daran, bei denen er, eben infolge der Falschheit des Gegensatzes, in große Verlegenheiten gerät**). — Und noch in neuester Zeit kommt J. J. Rousseau sehr naiv und unbefangen mit demselben Gegensatz heran, in der berühmten Profession de foi du vicaire Savoyard (also Emile, IV, p. 27, Bip.): j'apperçois dans les corps deux sortes de mouvement, savoir: mouvement communiqué, et mouvement spontané ou volontaire: dans le premier la cause motrice est étrangère au corps mû, et dans le second elle est en lui-même. — Aber sogar noch in unsern Tagen, und im hochtrabenden, gedunsenen Stil derselben, läßt Burdach (Physiol. Bd. 4, S. 323) sich also vernehmen: „Der Bestimmungsgrund einer Bewegung liegt entweder innerhalb, oder außerhalb dessen, was sich bewegt. Die Materie ist äußeres Dasein, hat Bewegungskräfte, aber setzt dieselben erst bei gewissen räumlichen Verhältnissen und äußern Gegensätzen in Tätigkeit: nur die Seele ist ein immerfort tätiges Inneres, und nur der beseelte Körper findet in sich, unabhängig von äußern mechanischen Verhältnissen, Anlaß zu Bewegungen und bewegt sich eigenmächtig."

Ich nun aber muß hier, wie einst Abälard, sagen: si omnes patres sic, at ego non sic: denn, im Gegensatz zu dieser Grundansicht, so alt und allgemein sie auch sein mag, geht meine Lehre dahin, daß es nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung gibt, daß sie nicht entweder von innen ausgeht, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von außen, wo sie aus Ursachen entspringt; sondern daß beides unzertrennlich ist und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich stattfindet. Denn die eingeständlich aus dem Willen entspringende Bewegung setzt immer auch eine Ursache voraus; diese ist bei erkennenden Wesen ein Motiv; ohne sie ist jedoch auch bei diesen die Bewegung unmöglich. Und andererseits die eingeständlich durch eine äußere Ursache bewirkte Bewegung eines Körpers ist an sich doch Aeußerung seines Willens, welche durch die Ursache bloß hervorgerufen wird. Es gibt demnach nur ein ein-

*) Nach ihm hat Cicero sie wiederholt in den beiden letzten Kapiteln des Somnium Scipionis.

**) Auch Maclaurin in seinem Account of Newtons discoveries p. 102 legt diese Grundansicht dar, als seinen Ausgangspunkt.

ziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Prinzip aller Bewegungen: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursach, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, auch in Gestalt des Reizes, oder des Motivs auftreten kann.

Alles dasjenige an den Dingen, was nur empirisch, nur a posteriori erkannt wird, ist an sich Wille: hingegen so weit die Dinge a priori bestimmbar sind, gehören sie allein der Vorstellung an, der bloßen Erscheinung. Daher nimmt die Verständlichkeit der Naturerscheinungen in dem Maße ab, als in ihnen der Wille sich immer deutlicher manifestiert, d. h. als sie immer höher auf der Wesenleiter stehn: hingegen ist ihre Verständlichkeit um so größer, je geringer ihr empirischer Gehalt ist; weil sie um so mehr auf dem Gebiet der bloßen Vorstellung bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Prinzip der Verständlichkeit sind. Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf diesem Gebiete hält, mithin bloße Vorstellung, ohne empirischen Gehalt vor sich hat, bloße Form; also in den Wissenschaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie, Phoronomie und in der Logik: hier ist alles im höchsten Grade faßlich, die Einsichten sind völlig klar und genügend, und lassen nichts zu wünschen übrig; indem es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß irgend etwas sich anders verhalten könne: welches alles daher kommt, daß wir es hier ganz allein mit den Formen unseres eigenen Intellekts zu tun haben. Also je mehr Verständlichkeit an einem Verhältnisse ist, desto mehr besteht es in der bloßen Erscheinung und betrifft nicht das Wesen an sich selbst. Die angewandte Mathematik, also Mechanik, Hydraulik usw., betrachtet die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens, wo noch das meiste auf dem Gebiete der bloßen Vorstellung liegt, hat aber doch schon ein empirisches Element, an welchem die gänzliche Faßlichkeit, Durchsichtigkeit, sich trübt und mit welchem das Unerklärliche eintritt. Nur einige Teile der Physik und Chemie vertragen, aus demselben Grunde, noch eine mathematische Behandlung: höher hinauf in der Wesenleiter fällt sie ganz weg; gerade weil der Gehalt der Erscheinung die Form überwiegt. Dieser Gehalt ist Wille, das Aposteriori, das Ding an sich, das Freie, das Grundlose. Unter der Rubrik Pflanzenphysiologie habe ich gezeigt, wie bei lebenden und erkennenden Wesen das Motiv und der Willensakt, das Vorstellen und Wollen, immer deutlicher sich sondern und auseinandertreten, je höher man in der Wesenleiter steigt. Ebenso nun sondert sich, nach demselben Maßstab, auch im unorganischen Naturreich die Ursach immer mehr von der

Wirkung, und in demselben Maß tritt das rein Empirische, welches eben Erscheinung des Willens ist, immer deutlicher hervor; aber eben damit nimmt die Verständlichkeit ab. Dies verdient eine ausführlichere Erörterung, welcher ich meinen Leser seine ungeteilte Aufmerksamkeit zu schenken bitte; da solche ganz besonders geeignet ist, den Grundgedanken meiner Lehre, sowohl in Hinsicht auf Faßlichkeit als auf Evidenz, in das hellste Licht zu stellen. Hierin aber besteht alles, was ich zu tun vermag: hingegen zu machen, daß meinen Zeitgenossen Gedanken willkommner sein, als Wortkram, steht nicht in meiner Macht: sondern nur, mich zu trösten, daß ich nicht der Mann meiner Zeit bin.

Auf der niedrigsten Stufe der Natur sind Ursach und Wirkung ganz gleichartig und ganz gleichmäßig; weshalb wir hier die Kausalverknüpfung am vollkommensten verstehn: z. B. die Ursach der Bewegung einer gestoßenen Kugel ist die einer andern, welche ebensoviel Bewegung verliert als jene erhält. Hier haben wir die größtmöglichste Faßlichkeit der Kausalität. Das dabei doch noch vorhandene Geheimnisvolle beschränkt sich auf die Möglichkeit des Ueberganges der Bewegung — eines Unkörperlichen — aus einem Körper in den andern. Die Empfänglichkeit der Körper in dieser Art ist so gering, daß die hervorzubringende Wirkung ganz und gar aus der Ursach herüberwandern muß. Dasselbe gilt von allen rein mechanischen Wirkungen, und wenn wir sie nicht alle ebenso augenblicklich begreifen, so liegt dies bloß daran, daß Nebenumstände sie uns verdecken, oder die komplizierte Verbindung vieler Ursachen und Wirkungen uns verwirrt: an sich ist die mechanische Kausalität überall gleich faßlich, nämlich im höchsten Grad, weil hier Ursach und Wirkung nicht qualitativ verschieden sind, und wo sie es *quantitativ* sind, wie beim Hebel, die Sache sich aus bloß räumlichen und zeitlichen Verhältnissen deutlich machen läßt. Sobald aber Gewichte mitwirken, tritt ein zweites Geheimnisvolles, die Schwerkraft, hinzu: wirken elastische Körper, auch die Federkraft. — Schon anders ist es, wenn wir auf der Stufenleiter der Erscheinungen uns irgend erheben. Erwärmung als Ursach, und Ausdehnung, Flüssigwerden, Verflüchtigung, oder Kristallisation, als Wirkung, sind nicht gleichartig: daher ist ihr kausaler Zusammenhang nicht verständlich. Die Faßlichkeit der Kausalität hat abgenommen: was durch eine mindere Wärme flüssig wurde, wird durch eine vermehrte verflüchtigt; was bei einer geringeren Wärme kristallisiert, wird bei einer größeren ge-

schmolzen. Wärme macht Wachs weich, Ton hart; Licht macht Wachs weiß, Chlorsilber schwarz. Wenn nun gar zwei Salze einander zersetzen, zwei neue sich bilden; so ist uns die Wahlverwandtschaft ein tiefes Geheimnis, und die Eigenschaften der zwei neuen Körper sind nicht die Vereinigung der Eigenschaften ihrer getrennten Bestandteile. Jedoch können wir der Zusammensetzung noch folgen und nachweisen, woraus die neuen Körper entstanden, können auch das Verbundene wieder trennen, dasselbe Quantum dabei herstellend. Also zwischen Ursach und Wirkung ist hier merkliche Heterogeneität und Inkommensurabilität eingetreten: die Kausalität ist geheimnisvoller geworden. Beides ist noch mehr der Fall, wenn wir die Wirkungen der Elektrizität, oder der Voltaischen Säule, vergleichen mit ihren Ursachen, mit Reibung des Glases, oder Aufschichtung und Oxydation der Platten. Hier verschwindet schon alle Aehnlichkeit zwischen Ursach und Wirkung: die Kausalität hüllt sich in dichten Schleier, welchen einigermaßen zu lüften, Männer wie Davy, Ampère, Faraday, mit größter Anstrengung sich bemüht haben. Bloß die Gesetze der Wirkungsart lassen sich ihr noch abmerken und auf ein Schema wie + E und — E, Mitteilung, Verteilung, Schlag, Entzündung, Zersetzung, Laden, Isolierung, Entladen, elektrische Strömung u. dgl. bringen, auf welches wir die Wirkung zurückführen, auch sie beliebig leiten können: aber der Vorgang selbst bleibt ein Unbekanntes, ein x. Hier also ist Ursach und Wirkung ganz heterogen, ihre Verbindung unverständlich, und die Körper zeigen große Empfänglichkeit für einen kausalen Einfluß, dessen Wesen uns ein Geheimnis bleibt. Auch scheint uns, in dem Maße, als wir höher steigen, in der Wirkung mehr, und in der Ursache weniger zu liegen. Dieses alles ist daher noch mehr der Fall, wenn wir uns bis zu den organischen Reichen erheben, wo das Phänomen des Lebens sich kund gibt. Wenn man, wie in China üblich, eine Grube mit faulendem Holze füllt, dieses mit Blättern desselben Baumes bedeckt und Salpeterauflösung wiederholt darauf gießt; so entsteht eine reichliche Vegetation eßbarer Pilze. Etwas Heu mit Wasser begossen liefert eine Welt raschbeweglicher Infusionstierchen. Wie heterogen ist hier Wirkung und Ursach, und wieviel mehr scheint in jener, als in dieser zu liegen! Zwischen dem, bisweilen Jahrhunderte, ja Jahrtausende alten Samenkorn und dem Baum, zwischen dem Erdreich und dem spezifischen, so höchst verschiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilsamer, giftiger, nährender, die ein Boden trägt, ein Sonnenlicht bescheint, ein Regenschauer tränkt, ist keine Aehnlichkeit mehr und des-

halb keine Verständlichkeit für uns. Denn die Kausalität tritt hier schon in höherer Potenz auf, nämlich als Reiz und Empfänglichkeit für solchen. Nur das Schema von Ursach und Wirkung ist uns geblieben: wir erkennen dieses als Ursach, jenes als Wirkung, aber gar nichts von der Art und Weise der Kausalität. Und nicht nur findet keine qualitative Aehnlichkeit zwischen der Ursach und der Wirkung statt, sondern auch kein quantitatives Verhältnis: mehr und mehr erscheint die Wirkung beträchtlicher, als die Ursach; auch wächst die Wirkung des Reizes nicht nach Maßgabe seiner Steigerung, sondern oft ist es umgekehrt. Treten wir nun aber gar in das Reich der *erkennenden* Wesen; so ist zwischen der Handlung und dem Gegenstand, der als Vorstellung solche hervorruft, weder irgendeine Aehnlichkeit, noch ein Verhältnis. Inzwischen ist bei dem auf *anschauliche* Vorstellungen beschränkten Tiere noch *die Gegenwart* des als Motiv wirkenden Objekts nötig; welches sodann augenblicklich und unausbleiblich wirkt (Dressur, d. i. durch Furcht erzwungene Gewohnheit, beiseite gesetzt): denn das Tier kann keinen Begriff mit sich herumtragen, der es vom Eindrucke der Gegenwart unabhängig machte, die Möglichkeit der Ueberlegung gäbe und es zum vorsätzlichen Handeln befähigte. Dies kann der Mensch. Vollends also bei vernünftigen Wesen ist das Motiv sogar nicht mehr ein Gegenwärtiges, ein Anschauliches, ein Vorhandenes, ein Reales, sondern ein bloßer Begriff, der sein gegenwärtiges Dasein allein im Gehirne des Handelnden hat, aber abgezogen ist aus vielen verschiedenartigen Anschauungen, aus der Erfahrung vergangener Jahre, oder auch durch Worte überliefert. Die Sonderung zwischen Ursach und Wirkung ist so übergroß geworden, und die Wirkung ist im Verhältnis zur Ursache so stark angewachsen, daß es dem rohen Verstande nunmehr erscheint, als sei gar keine Ursach mehr vorhanden, der Willensakt hänge von gar nichts ab, sei grundlos, d. h. frei. Dieserhalb eben stellen sich die Bewegungen unsers Leibes, wenn wir sie von außen reflektierend anschauen, als ein ohne Ursache Geschehendes, d. h. eigentlich als ein Wunder dar. Nur Erfahrung und Nachsinnen belehren uns, daß diese Bewegungen, wie alle andern, allein möglich sind durch eine Ursache, die hier Motiv heißt, und daß, in jener Stufenfolge, die Ursache nur an materialer Realität hinter der Wirkung zurückgeblieben ist, hingegen an dynamischer, an Energie, gleichen Schritt mit ihr gehalten hat. — Also auf dieser Stufe, der höchsten in der Natur, hat uns mehr als irgendwo die Verständlichkeit der Kausalität verlassen. Nur das bloße Schema, ganz allgemein genommen,

ist noch übrig geblieben, und es bedarf der reifen Reflexion, um auch hier noch dessen Anwendbarkeit und die Notwendigkeit zu erkennen, die jenes Schema überall herbeiführt.

Nun aber, — so wie man, in die Grotte von Posilippo gehend, immer mehr ins Dunkle gerät, bis, nachdem man die Mitte überschritten hat, nunmehr das Tageslicht des andern Endes den Weg zu erleuchten anfängt; gerade so hier: — wo das nach außen gerichtete Licht des Verstandes, mit seiner Form der Kausalität, nachdem es immer mehr vom Dunkel überwältigt wurde, zuletzt nur noch einen schwachen und ungewissen Schimmer verbreitete; eben da kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz andern Seite, aus unserm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umstand, daß wir, die Urteilenden, gerade die hier zu beurteilenden Objekte selbst sind. Für die äußere Anschauung und den in ihr tätigen Verstand hatte sich die zunehmende Schwierigkeit des, anfangs so klaren, Verständnisses der Kausalverbindung allmählich so gesteigert, daß diese bei den animalischen Aktionen zuletzt fast zweifelhaft wurde und solche sogar als eine Art Wunder erblicken ließ: gerade jetzt aber kommt, von einer ganz andern Seite, aus dem eigenen Selbst des Beobachters, die unmittelbare Belehrung, daß in jenen Aktionen der Wille das Agens ist, der Wille, der ihm bekannter und vertrauter ist als alles, was die äußere Anschauung jemals liefern kann. Diese Erkenntnis ganz allein muß dem Philosophen der Schlüssel werden zur Einsicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnislosen Natur, bei denen zwar die Kausalerklärung genügender war, als bei den zuletzt betrachteten, und um so klarer, je weiter sie von diesem weg lagen, jedoch auch dort noch immer ein unbekanntes x zurückließ und nie das Innere des Vorgangs ganz aufhellen konnte, selbst nicht bei dem durch Stoß bewegten, oder durch Schwere herabgezogenen Körper. Dieses x hatte sich immer weiter ausgedehnt und zuletzt, auf den höchsten Stufen, die Kausalerklärung ganz zurückgedrängt, dann aber, als diese am wenigsten leisten konnte, sich als Wille entschleiert, — dem Mephistopheles zu vergleichen, wann er, infolge gelehrter Angriffe, aus dem kolossal gewordenen Pudel, dessen Kern er war, hervortritt. Die Identität dieses x auch auf den niedrigen Stufen, wo es nur schwach hervortrat, dann auf den höhern, wo es seine Dunkelheit mehr und mehr verbreitete, endlich auf den höchsten, wo es alles beschattete, und zuletzt auf dem Punkt, wo es, in unserer eigenen Erscheinung, sich dem Selbstbewußtsein als Wille kundgibt, anzuerkennen, ist infolge der hier durchgeführ-

ten Betrachtung wohl unumgänglich. Die zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntnis, die äußere und die innere, müssen an diesem Punkte durch Reflexion in Verbindung gesetzt werden. Ganz allein aus dieser Verbindung entspringt das Verständnis der Natur und des eigenen Selbst: dann aber ist das Innere der Natur unserm Intellekt, dem für sich allein stets nur das Aeußere zugänglich ist, erschlossen, und das Geheimnis, dem die Philosophie so lange nachforscht, liegt offen. Dann nämlich wird deutlich, was eigentlich das Reale und was das Ideale (das Ding an sich und die Erscheinung) sei; wodurch die Hauptfrage, um welche sich die Philosophie seit Cartesius dreht, erledigt wird, die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden, deren totale Diversität Kant auf das gründlichste, mit beispiellosem Tiefsinn, dargetan hatte, und deren absolute Identität gleich darauf Windbeutel, auf den Kredit intellektueller Anschauung, behaupteten. Wenn man hingegen sich jener Einsicht, welche wirklich die einzige und enge Pforte zur Wahrheit ist, entzieht: so wird man nie zum Verständnis des innern Wesens der Natur gelangen, als zu welchem es durchaus keinen andern Weg gibt; vielmehr fällt man einem fernerhin unauflöslichen Irrtum anheim. Nämlich man behält, wie oben gesagt, zwei grundverschiedene Urprinzipien der Bewegung, zwischen denen eine feste Scheidewand steht: die Bewegung durch Ursachen und die durch Willen. Die erstere bleibt dann, ihrem Innern nach, ewig unverständlich, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflösliche x zurücklassen, das um so viel mehr in sich faßt, je höher das Objekt der Betrachtung steht; — und die zweite, die Bewegung durch Willen, steht da als dem Prinzip der Kausalität gänzlich entzogen, als grundlos, als Freiheit der einzelnen Handlungen, also als völlig der Natur entgegengesetzt und absolut unerklärlich. Vollziehen wir hingegen die oben geforderte Vereinigung der äußern mit der innern Erkenntnis, da wo sie sich berühren; so erkennen wir, trotz aller akzidentellen Verschiedenheiten, zwei Identitäten, nämlich die der Kausalität mit sich selbst auf allen Stufen, und die des zuerst unbekannten x (d. h. der Naturkräfte und Lebenserscheinungen) mit dem Willen in uns. Wir erkennen, sage ich, erstlich das identische Wesen der Kausalität in den verschiedenen Gestalten, die es auf verschiedenen Stufen annehmen muß, und nun sich zeigen mag als mechanische, chemische, physikalische Ursach, als Reiz, als anschauliches Motiv, als abstraktes, gedachtes Motiv: wir erkennen es als eins und dasselbe, sowohl da, wo der stoßende Körper so viel Bewegung verliert, als er mitteilt, als da, wo Gedanken mit Gedanken kämpfen und der

siegende Gedanke als stärkstes Motiv, den Menschen in Bewegung setzt, welche Bewegung nun mit nicht geringerer Notwendigkeit erfolgt, als die der gestoßenen Kugel. Statt da, wo wir selbst das Bewegte sind, und daher das Innere des Vorgangs uns intim und durchaus bekannt ist, von diesem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem sonstigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kausalzusammenhange zu entfremden und die Einsicht in ihn uns auf immer zu verschließen; bringen wir die neue, von innen erhaltene Erkenntnis zur äußern hinzu, als ihren Schlüssel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unsers Willens mit jenem uns bis dahin unbekannten x, das in aller Kausalerklärung übrig bleibt. Demzufolge sagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelste Ursache die Wirkung herbeiführt, ist jenes dabei noch vorhandene Geheimnisvolle, jenes x, oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das Ansich dieser Erscheinung, — welche uns am Ende doch nur als Vorstellung und nach den Formen und Gesetzen der Vorstellung gegeben ist, — wesentlich dasselbe mit dem, was bei den Aktionen unseres, ebenso als Anschauung und Vorstellung uns gegebenen Leibes, uns intim und unmittelbar bekannt ist als W i l l e. — Dies ist (gebärdet euch wie ihr wollt!) das Fundament der wahren Philosophie: und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht; so werden es viele folgende. Tempo è galant-uomo! (se nessun' altro). — Wie wir also einerseits das Wesen der Kausalität, welches seine größte Deutlichkeit nur auf den niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens (d. i. der Natur) hat, wiedererkennen auf allen Stufen, auch den höchsten, so erkennen wir auch andererseits das Wesen des Willens auf allen Stufen wieder, auch den tiefsten, obgleich wir nur auf der allerhöchsten diese Erkenntnis unmittelbar erhalten. Der alte Irrtum sagt: wo Wille ist, ist keine Kausalität mehr, und wo Kausalität, kein Wille. Wir aber sagen; überall wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agiert ohne Kausalität. Das punctum controversiae ist also, ob Wille und Kausalität, in einem und demselben Vorgange, zugleich und zusammen bestehn können und müssen. Was die Erkenntnis, daß es allerdings so sei, erschwert, ist der Umstand, daß Kausalität und Wille auf zwei grundverschiedene Weisen erkannt werden: Kausalität ganz von außen, ganz mittelbar, ganz durch den Verstand; Wille ganz von innen, ganz unmittelbar; und daß daher, je klarer in jedem gegebenen Fall die Erkenntnis des einen, desto dunkler die des andern ist. Daher erkennen wir, wo die Kausalität am faßlichsten ist, am wenig-

sten das Wesen des Willens; und wo der Wille unleugbar sich kund gibt, wird die Kausalität so verdunkelt, daß der rohe Verstand es wagen konnte, sie wegzuleugnen. — Nun aber ist Kausalität, wie wir von Kant gelernt haben, nichts weiter als die a priori erkennbare Form des Verstandes selbst, also das Wesen der Vorstellung als solcher, welche die eine Seite der Welt ist; die andere Seite ist Wille: er ist das Ding an sich. Jenes in umgekehrtem Verhältnis stehende Deutlichwerden der Kausalität und des Willens, jenes wechselweise Vor- und Zurücktreten beider, liegt also daran, daß je mehr uns ein Ding bloß als Erscheinung, d. h. als Vorstellung, gegeben ist, desto deutlicher zeigt sich die aprioriſche Form der Vorstellung, d. i. die Kausalität; so bei der leblosen Natur: — umgekehrt aber, je unmittelbarer uns der Wille bewußt ist, desto mehr tritt die Form der Vorstellung, die Kausalität, zurück; so an uns selbst. Also, je näher eine Seite der Welt herantritt, desto mehr verlieren wir die andere aus dem Gesicht.

Linguistik.

Unter dieser Rubrik habe ich bloß eine von mir selbst in diesen letzten Jahren gemachte Bemerkung mitzuteilen, welche bisher der Aufmerksamkeit entgangen zu sein scheint. Daß sie jedoch Berücksichtigung verdiene, bezeugt Senekas Ausspruch: Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. Epist. 81. Und Lichtenberg sagt: „Wenn man viel selbst denkt, so findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß man alles selbst hineinträgt; sondern es liegt wirklich viel Weisheit darin".

In sehr vielen, vielleicht in allen Sprachen wird das Wirken auch der erkenntnislosen, ja der leblosen Körper durch Wollen ausgedrückt, ihnen also ein Wille vorweg beigelegt; hingegen niemals ein Erkennen, Vorstellen, Wahrnehmen, Denken: kein Ausdruck, der dieses enthielte, ist mir bekannt.

So sagt Seneka (Quaest. nat. II, 24) vom herabgeschleuderten Feuer des Blitzes: In his, ignibus accidit, quod arboribus: quarum cacumina, si tenera sunt, ita deorsum trahi possunt, ut etiam terram attingant; sed quum permiseris, in locum suum exsilient. Itaque non est quod eum spectes cujusque rei habitum, qui illi non ex voluntate est. Si ignem permittis ire quo velit, coelum repetet.

In allgemeinerem Sinne sagt Plinius: nec quaerenda in ulla parte naturae ratio, sed voluntas. Hist. nat. 37, 15. Nicht minder liefert das Griechische uns Belege: Aristoteles, indem er die Schwere erläutert, sagt (De coelo II, c. 13) μικρον μεν μοριον της γης, εαν μετεωρισθεν αφεθη, φερεται, και μενειν ουκ εθελει (parva quaedam terrae pars, si elevata dimittitur, fertur, neque vult manere). Und im folgenden Kapitel: Δει δε εκαστον λεγειν τοιουτον ειναι, ὁ φυσει βουλεται ειναι, και ὁ ὑπαρχει, αλλα μη ὁ βια και παρα φυσιν (unumquodque autem tale dicere oportet, quale naturâ suâ esse vult, et quod est; sed non id quod violentiâ et praeter naturam est). Sehr bedeutend und schon mehr, als bloß linguistisch, ist es, daß Aristoteles, in der Ethica magna I, c. 14, wo ausdrücklich sowohl von leblosen Wesen (dem Feuer, das nach oben, und der Erde, die nach unten strebt), als von Tieren die Rede ist, sagt, sie könnten gezwungen werden, etwas gegen ihre Natur, oder ihren Willen, zu tun: παρα φυσιν τι, η παρ' ἁ βουλονται ποιειν — also als Paraphrase des παρα φυσιν, sehr richtig παρ' α βουλονται setzt. — Anakreon, in der 29sten Ode, εις Βαθυλλον, wo er das Bildnis seiner Geliebten bestellt, sagt von den Haaren: Ἑλικας δ' ελευθερους μοι πλοκάμων ἀτακτα συνθεὶς ἄφες, ὡς θέλωσι, κεῖσθαι (capillorum cirros incomposite jungens, sine utut volunt jacere). Im Deutschen sagt Bürger: „hinab will der Bach, nicht hinan." Auch im gemeinen Leben sagen wir täglich: „das Wasser siedet, es will überlaufen," — „das Gefäß will bersten", — „die Leiter will nicht stehn." — Le feu ne veut pas brûler; — la corde, une fois tordue, veut toujours se retordre. — Im Englischen ist das Verbum Wollen sogar das Auxiliar des Futurums aller übrigen Verben geworden, wodurch ausgedrückt wird, daß jedem Wirken ein Wollen zum Grunde liegt. Uebrigens aber wird das Streben erkenntnisloser und lebloser Dinge noch ausdrücklich mit to want bezeichnet, welches Wort der Ausdruck für jedes menschliche Begehren und Streben ist: the water wants to get out; — the steam wants to make itself way through . . . . — Im Italienischen gleichfalls: vuol piovere; — quest' orologio non vuol andare. — Außerdem noch ist in diese Sprache der Begriff des Wollens so tief eingedrungen, daß er zur Bezeichnung jedes Erfordernisses, jedes Notwendigseins angewandt wird: vi vuol un contrapeso; — vi vuol pazienza.

Sogar in der von allen Sprachen des Sanskritstammes von Grund aus verschiedenen chinesischen finden wir ein sehr ausdrückliches, hieher gehöriges Beispiel: nämlich im Kommen-

tar zum Y-king heißt es, nach der genauen Uebersetzung des Paters Regis: Yang, seu materia coelestis; vult rursus ingredi, vel (ut verbis doctoris Tsching-tse utar) vult rursus esse in superiore loco; scilicet illius naturae ratio ita fert, seu innata lex (Y-king ed. J. Mohl, Vol. I, p. 341).

Entschieden mehr, als linguistisch, nämlich Ausdruck des innig verstandenen und gefühlten Hergangs im chemischen Prozesse, ist es, wenn Liebig, in seiner „Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur", S. 394 sagt: „Es entsteht Aldehyd, welcher, mit derselben Begierde, wie schweflige Säure, sich direkt mit Sauerstoff zu Essigsäure verbindet. — Und abermals in seiner „Chemie in Anwendung auf Physiologie": „Der Aldehyd, welcher mit großer Begierde Sauerstoff aus der Luft anzieht". Da er, von derselben Erscheinung redend, sich zweimal dieses Ausdrucks bedient; so ist es nicht zufällig, sondern weil nur dieser Ausdruck der Sache entspricht*).

Die Sprache also, dieser unmittelbarste Abdruck unserer Gedanken, gibt Anzeige, daß wir genötigt sind, jeden innern Trieb als ein Wollen zu denken; aber keineswegs legt sie den Dingen auch Erkenntnis bei. Die vielleicht ausnahmslose Uebereinstimmung der Sprachen in diesem Punkt bezeugt, daß es kein bloßer Tropus sei, sondern daß ein tiefwurzelndes Gefühl vom Wesen der Dinge hier den Ausdruck bestimmt.

Animalischer Magnetismus und Magie.

Als im Jahre 1818 mein Hauptwerk erschien, hatte der animalische Magnetismus erst kürzlich seine Existenz erkämpft. Hinsichtlich der Erklärung desselben aber, war zwar auf den passiven Teil, also auf das, was mit dem Patienten dabei vorgeht, einiges Licht geworfen, indem der von Reil hervorgehobene Gegensatz zwischen Zerebral- und Gangliensystem zum

*) Auch die französischen Chemiker sagen z. B.: „Il est évident que les métaux ne sont pas tous également avides d'oxygène" . . . . . „la difficulté de la réduction devait correspondre nécessairement à une avidité fort grande du métal pur pour l'oxygène". — (S. Paul de Remusat, La Chimie à L'Exposition. L'Aluminium. In der Revue des deux Mondes, 1855, pag. 649.)

Schon Vaninus (De admirandis naturae arcanis pag. 170) sagt: argentum vivum etiam in aqua conglobatur, quemadmodum et in plumbi scobe etiam: at a scobe non refugit (dies gegen eine angeführte Meinung des Cardanus) imo ex ea quantum potest colligit: quod nequit (scil. colligere), ut censeo, invitum relinquit: natura enim et sua appetit, et vorat. Dies ist offenbar mehr, als sprachlich: er legt ganz entschieden dem Quecksilber einen Willen bei. Und so wird man überall finden, daß, wenn in Physik und Chemie zurückgegangen wird auf die Grundkräfte und die ersten nicht weiter abzuleitenden Eigenschaften der Körper, diese alsdann durch Ausdrücke bezeichnet werden, welche dem Willen und seinen Aeußerungen angehören.

Prinzip der Erklärung gemacht worden war; hingegen der aktive Teil, das eigentliche Agens, vermöge dessen der Magnetiseur diese Phänomene hervorruft, lag noch ganz im Dunkeln. Man tappte noch unter allerhand materiellen Erklärungsprinzipien, der Art wie Mesmers alles durchdringender Weltäther, oder andrerseits die von Stieglitz als Ursach angenommene Hautausdünstung des Magnetiseurs u. dgl. m. Allenfalls erhob man sich zu einem Nervengeist, der aber nur ein Wort für eine unbekannte Sache ist. Kaum mochte einzelnen, durch Praxis tiefer Eingeweihten, die Wahrheit einzuleuchten angefangen haben. Ich aber war noch weit davon entfernt, vom Magnetismus eine direkte Bestätigung meiner Lehre zu hoffen.

Aber dies diem docet, und so hat seit jener Zeit die große Lehrmeisterin Erfahrung es zutage gefördert, daß jenes tief eingreifende Agens, — welches, vom Magnetiseur ausgehend, Wirkungen hervorruft, die dem gesetzmäßigen Naturlauf so ganz entgegen scheinen, daß der lange Zweifel an ihnen, die hartnäckige Ungläubigkeit, das Verurteilen von einer Kommission, unter deren Mitgliedern Franklin und Lavoisier waren, kurz alles, was in der ersten wie in der zweiten Periode sich dagegengestellt hat (nur nicht das in England bis vor kurzem herrschende rohe und stupide Verurteilen ohne Untersuchung) völlig zu entschuldigen ist, — daß, sage ich, jenes Agens nichts anderes ist, als der Wille des Magnetisierenden. Ich glaube nicht, daß heutzutage, unter denen, welche Praxis mit Einsicht verbinden, noch irgendein Zweifel hierüber obwaltet, und halte es daher für überflüssig, die zahlreichen, dies bekräftigenden Aussprüche der Magnetiseurs anzuführen*) So ist denn die Lösung Puységurs und der älteren französischen Magnetiseurs veuillez et croyez! d. h. „wolle mit Zuversicht!" nicht nur durch die Zeit bewährt worden, sondern hat sich zu einer richtigen Einsicht in den Vorgang selbst entwickelt**). Aus Kiesers „Tellurismus", der wohl noch immer das gründlichste und ausführlichste Lehrbuch des animalischen Magnetismus ist, geht zur Genüge hervor, daß kein magnetischer Akt ohne den Willen wirksam ist, hingegen der bloße Wille, ohne äußern Akt, jede magnetische

*) Nur eine Schrift aus ganz neuer Zeit will ich erwähnen, welche ausdrücklich die Absicht hat, darzuthun, daß der Wille des Magnetiseurs das eigentlich Wirkende ist: Qu'est-ce que le Magnétisme? par E. Gromier. Lyon 1850.

**) Aber schon Puységur selbst, im Jahre 1784, sagt: „Lorsque vous avez magnétisé le malade, votre but était de l'endormir, et vous y avez réussi par le seul acte de votre volonté; c'est de même par un autre acte de volonté que vous le réveillez". (Puységur, Magnet. anim. 2. edit. 1820, Catéchisme magnétique p. 150—171.)

Wirkung hervorbringen kann. Die Manipulation scheint nur ein Mittel zu sein, den Willensakt und seine Richtung zu fixieren und gleichsam zu verkörpern. In diesem Sinne sagt Kieser (Tellur. Bd. I, S. 359): „Insofern die Hände des Menschen, als diejenigen Organe, welche die handelnde Tätigkeit des Menschen" (d. i. den Willen) „am sichtbarsten ausdrücken, die wirkenden Organe beim Magnetisieren sind, entsteht die magnetische Manipulation." — Noch genauer drückt sich hierüber de Lausanne, ein französischer Magnetiseur, aus, in den Annales du magnetisme animal, 1814—1816, Heft 4, indem er sagt: L'action du magnétisme dépend de la seule volonté, il est vrai; mais l'homme ayant une forme extérieure et sensible tout ce qui est à son usage, tout ce qui doit agir sur lui, doit nécessairement en avoir une, et pour que la volonté agisse, il faut qu'elle employe un mode d'action. Da, nach meiner Lehre, der Organismus die bloße Erscheinung, Sichtbarkeit, Objektität des Willens, ja, eigentlich nur der im Gehirn als Vorstellung angeschaute Wille selbst ist; so fällt der äußere Akt der Manipulation auch mit dem innern Willensakt zusammen. Wo aber ohne jenen gewirkt wird, geschieht es gewissermaßen künstlich, durch einen Umweg, indem die Phantasie den äußern Akt, bisweilen sogar die persönliche Gegenwart, ersetzt: daher es eben auch viel schwieriger ist und seltener gelingt. Demgemäß führt Kieser an, daß auf den Somnambulen das laute Wort „Schlaf!" oder „du sollst!" stärker wirkt als das bloß innere Wollen des Magnetiseurs. — Hingegen ist die Manipulation und der äußere Akt überhaupt eigentlich ein unfehlbares Mittel zur Fixierung und Tätigkeit des Willens des Magnetiseurs, eben weil äußere Akte ohne allen Willen gar nicht möglich sind, indem ja der Leib und seine Organe nichts als die Sichtbarkeit des Willens selbst sind. Hieraus erklärt es sich, daß Magnetiseurs bisweilen ohne bewußte Anstrengung ihres Willens und beinahe gedankenlos magnetisieren, aber doch wirken. Ueberhaupt ist es nicht das Bewußtsein des Wollens, die Reflexion über dasselbe, sondern das reine, von aller Vorstellung möglichst gesonderte Wollen selbst, welches magnetisch wirkt. Daher finden wir in den Vorschriften für den Magnetiseur, welche Kieser (Tellur. Bd. I, S. 400 fg.) gibt, alles Denken und Reflektieren des Arztes, wie des Patienten, auf ihr beiderseitiges Tun und Leiden, alle äußeren Eindrücke, welche Vorstellungen erregen, alles Gespräch zwischen beiden, alle fremde Gegenwart, ja, das Tageslicht usw. ausdrücklich untersagt, und empfohlen, daß alles soviel als möglich unbewußt vor-

gehe; wie dies auch von sympathetischen Kuren gilt. Der wahre Grund von dem allen ist, daß hier der Wille in seiner Ursprünglichkeit, als Ding an sich, wirksam ist; welches erfordert, daß die Vorstellung, als ein von ihm verschiedenes Gebiet, ein Sekundäres, möglichst ausgeschlossen werde. Faktische Belege der Wahrheit, daß das eigentlich Wirkende beim Magnetisieren der Wille ist und jeder äußere Akt nur sein Vehikel, findet man in allen neuern und bessern Schriften über den Magnetismus, und es wäre eine unnötige Weitläuftigkeit, sie hier zu wiederholen: jedoch will ich einen hersetzen, nicht weil er besonders auffallend ist, sondern weil er von einem außerordentlichen Manne herrührt und als dessen Zeugnis ein eigentümliches Interesse hat: Jean Paul ist es, der in einem Briefe (abgedruckt in „Wahrheit aus Jean Pauls Leben" Bd. 8, S. 120) sagt: „Ich habe in einer großen Gesellschaft eine Frau von K. durch bloßes festwollendes Anblicken, wovon niemand wußte, zweimal beinahe in Schlaf gebracht, und vorher zu Herzklopfen, Erbleichen, bis ihr S. helfen mußte." Auch wird heutzutage der gewöhnlichen Manipulation oft ein bloßes Fassen und Halten der Hände des Patienten, unter festem Anblicken desselben, mit größtem Erfolge substituiert; eben weil auch dieser äußere Akt geeignet ist, den Willen in bestimmter Richtung zu fixieren. Diese unmittelbare Gewalt, welche der Wille auf andere ausüben kann, legen aber mehr als alles die wundervollen Versuche des Herrn Dupotet und seiner Schüler an den Tag, welche derselbe, in Paris, sogar öffentlich vornimmt und in denen er, durch seinen bloßen, mit wenigen Gebärden unterstützten Willen, die fremde Person nach Belieben lenkt und bestimmt, ja, sie zu den unerhörtesten Kontorsionen zwingt. Einen kurzen Bericht darüber erteilt ein anscheinend durchaus ehrlich abgefaßtes Schriftchen: „Erster Blick in die Wunderwelt des Magnetismus", von Karl Scholl, 1853*).

Einen Beleg anderer Art zu der in Rede stehenden Wahrheit gibt auch was in den „Mitteilungen über die Somnambule

*) Im Jahre 1854 habe ich das Glück gehabt, die außerordentlichen Leistungen dieser Art des Herrn Regazzoni aus Bergamo hier zu sehn, in denen die unmittelbare, also magische Gewalt seines Willens über andere unverkennbar war, und deren Echtheit keinem zweifelhaft bleiben konnte, als etwa dem, welchem die Natur alle Fähigkeit zur Auffassung pathologischer Zustände gänzlich versagt hätte: dergleichen Subjekte gibt es jedoch: man muß aus ihnen Juristen, Geistliche, Kaufleute oder Soldaten machen; nur um des Himmels Willen keine Aerzte: denn der Erfolg würde mörderisch sein, sintemal in der Medizin die Diagnose die Hauptsache ist. — Seine mit ihm in Rapport stehende Somnambule konnte er beliebig in vollständige Katalepsie versetzen, ja, er konnte durch seinen bloßen Willen, ohne Gestus, wenn sie ging und er hinter ihr stand, sie rücklings niederwerfen. Er konnte sie läh-

Auguste K. in Dresden", 1843, diese selbst S. 53 aussagt: „Ich befand mich im Halbschlaf; mein Bruder wollte ein ihm bekanntes Stück spielen. Ich bat ihn, weil mir das Stück nicht gefalle, es nicht zu spielen. Er versuchte es dennoch, und so brachte ich es durch meinen entgegenstrebenden festen Willen so weit, daß er mit aller Anstrengung sich auf das Stück nicht mehr besinnen konnte." — Den höchsten Klimax aber erreicht die Sache, wenn diese unmittelbare Gewalt des Willens sich sogar auf leblose Körper erstreckt. So unglaublich dies scheint, so liegen dennoch zwei, von ganz verschiedenen Seiten kommende Berichte darüber vor. Nämlich in dem soeben genannten Buche wird, S. 115, 116 und 318, mit Anführung der Zeugen, erzählt, daß diese Somnambule die Nadel des Kompasses einmal um 7°, ein andermal um 4°, und zwar mit viermaliger Wiederholung des Experiments, ohne allen Gebrauch der Hände, durch ihren bloßen Willen, mittelst Fixierung des Blicks auf die Nadel, abgelenkt hat. — Sodann berichtet, aus der englischen Zeitschrift Brittania, Galignani's Messenger vom 23. Oktober 1851, daß die Somnambule Prudence Bernard aus Paris, in einer öffentlichen Sitzung in London, die Nadel eines Kompasses durch das bloße Hin- und Herdrehen ihres Kopfes genötigt hat, dieser Bewegung zu folgen; wobei Herr Brewster, der Sohn des Physikers, und zwei andere Herren aus dem Publiko die Stelle der Geschworenen vertraten (acted as jurors).

---

men, in Starrkrampf versetzen, mit erweiterten Pupillen, völliger Unempfindlichkeit, und den unverkennbarsten Zeichen eines völlig kataleptischen Zustandes. Eine Dame aus dem Publiko ließ er Klavier spielen, und dann, 15 Schritte hinter ihr stehend, lähmte er sie, durch Willen mit Gestus, so, daß sie nicht weiterspielen konnte. Dann stellte er sie gegen eine Säule und zauberte sie fest, daß sie nicht vom Fleck konnte, trotz der größten Anstrengung. — Nach meiner Beobachtung sind fast alle seine Stücke daraus zu erklären, daß er das Gehirn vom Rückenmark isoliert, entweder gänzlich, wodurch alle sensibeln und motorischen Nerven gelähmt werden und völlige Katalepsie entsteht; oder die Lähmung bloß die motorischen Nerven trifft, wo die Sensibilität bleibt, also der Kopf sein Bewußtsein behält, auf einem ganz scheintoten Körper sitzend. Ebenso wirkt die Strychnine: sie lähmt allein die motorischen Nerven, bis zum völligen Tetanus, der zum Erstickungstode führt; hingegen läßt sie die sensibeln Nerven, folglich auch das Bewußtsein, unversehrt. Dasselbe leistet Regazzoni durch den magischen Einfluß seines Willens. Der Augenblick jener Isolation ist durch eine gewisse eigentümliche Erschütterung des Patienten deutlich sichtbar. Ueber die Leistungen Regazzonis und ihre für jeden, dem nicht aller Sinn für die organische Natur verschlossen ist, unverkennbare Echtheit, empfehle ich eine kleine französische Schrift von L. A. V. Dubourg: „Antoine Regazzoni de Bergame à Francfort sur Mein." Frankfurt, November 1854. 31 S., 8°.

Im Journal du Magnétisme, ed. Dupotet, vom 25. August 1856, in der Rezension einer Schrift de la Catalepsie, mémoire couronné, 1856, 4°, sagt der Rezensent Morin: „La plupart des caractères, qui distinguent la catalepsie, peuvent être obtenus artificiellement et sans danger sur les sujets magnétiques, et c'est même là une des expériences les plus ordinaires des séances magnétiques."

Sehn wir nun also den Willen, welchen ich als das Ding an sich, das allein Reale in allem Dasein, den Kern der Natur, aufgestellt habe, vom menschlichen Individuo aus, im animalischen Magnetismus, und darüber hinaus, Dinge verrichten, welche nach der Kausalverbindung, d. h. dem Gesetz des Naturlaufs, nicht zu erklären sind, ja, dieses Gesetz gewissermaßen aufheben, und wirkliche actio in distans ausüben, mithin eine übernatürliche, d. i. metaphysische Herrschaft über die Natur an den Tag legen; — so wüßte ich nicht, welche tatsächlichere Bestätigung meiner Lehre noch zu verlangen bliebe. Wird doch sogar, infolge seiner Erfahrungen, ein mit meiner Philosophie ohne Zweifel unbekannter Magnetiseur, Graf Szapary, dahin gebracht, daß er dem Titel seines Buches, „Ein Wort über animalischen Magnetismus, Seelenkörper und Lebensessenz", 1840, als Erläuterung die denkwürdigen Worte hinzufügt: „oder physische Beweise, daß der animalisch-magnetische Strom das Element und der Wille das Prinzip alles geistigen und körperlichen Lebens sei." — Der animalische Magnetismus tritt demnach geradezu als die praktische Metaphysik auf, als welche schon Bako von Verulam, in seiner Klassifikation der Wissenschaften (Instaur. magna L. III.) die Magie bezeichnete: er ist die empirische oder Experimentalmetaphysik. — Weil ferner im animalischen Magnetismus der Wille als Ding an sich hervortritt, sehn wir das der bloßen Erscheinung angehörige principium individuationis (Raum und Zeit) alsbald vereitelt: seine die Individuen sondernden Schranken werden durchbrochen: zwischen Magnetiseur und Somnambule sind Räume keine Trennung, Gemeinschaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein: der Zustand des Hellsehns setzt über die der bloßen Erscheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältnisse, Nähe und Ferne, Gegenwart und Zukunft, hinaus.

Infolge eines solchen Tatbestandes hat allmählich, trotz so vielen entgegenstehenden Gründen und Vorurteilen die Meinung sich geltend gemacht, ja, fast zur Gewißheit erhoben, daß der animalische Magnetismus und seine Phänomene identisch sind mit einem Teil der ehemaligen Magie, jener berüchtigten geheimen Kunst, von deren Realität nicht etwa bloß die sie so hart verfolgenden christlichen Jahrhunderte, sondern ebensosehr alle Völker der ganzen Erde, selbst die wilden nicht ausgeschlossen, alle Zeitalter hindurch überzeugt gewesen sind, und auf deren schädliche Anwendung schon die zwölf Tafeln der

Römer*), die Bücher Mosis und selbst Platons elftes Buch von den Gesetzen die Todesstrafe setzen. Wie ernstlich es damit, auch in der aufgeklärtesten Römerzeit, unter den Antoninen, genommen wurde, beweist die schöne gerichtliche Verteidigungsrede des Apulejus wider die gegen ihn erhobene und sein Leben bedrohende (oratio de magia, p. 104 Bip.) Anklage der Zauberei, in welcher er allein bemüht ist, den Vorwurf von sich abzuwälzen, nicht aber die Möglichkeit der Magie irgend leugnet, vielmehr in ebensolche läppische Details eingeht, wie in den Hexenprozessen des Mittelalters zu figurieren pflegen. Ganz allein das letztverflossene Jahrhundert in Europa macht, in Hinsicht auf jenen Glauben eine Ausnahme, und zwar infolge der von Baltazar Becker, Thomasius und einigen andern, in der guten Absicht, den grausamen Hexenprozessen auf immer die Türe zu schließen, behaupteten Unmöglichkeit aller Magie. Diese Meinung, von der Philosophie desselben Jahrhunderts begünstigt, gewann damals die Oberhand, jedoch nur unter den gelehrten und gebildeten Ständen. Das Volk hat nie aufgehört, an Magie zu glauben, sogar nicht in England, dessen gebildete Klassen hingegen mit einem sie erniedrigenden Köhlerglauben in Religionssachen einen unerschütterlichen Thomas- oder Thomasius-Unglauben an alle Tatsachen, welche über die Gesetze von Stoß und Gegenstoß, oder Säure und Alkali, hinausgehn, zu vereinigen verstehn und es sich nicht von ihrem großen Landsmann gesagt sein lassen wollen, daß es mehr Dinge im Himmel und auf Erden gibt, als ihre Philosophie sich träumen läßt. Ein Zweig der alten Magie hat sich unter dem Volke sogar offenkundig in täglicher Ausübung erhalten, welches er wegen seiner wohltätigen Absicht durfte, nämlich die sympathetischen Kuren, an deren Realität wohl kaum zu zweifeln ist. Am alltäglichsten ist die sympathetische Kur der Warzen, deren Wirksamkeit bereits der behutsame und empirische Bako von Verulam aus eigener Erfahrung bestätigt (silva silvarum § 997): sodann ist das Besprechen der Gesichtsrose, und zwar mit Erfolg, so häufig, daß es leicht ist, sich davon zu überzeugen: ebenfalls das Besprechen des Fiebers gelingt oft u. dgl. m.**) — Daß hiebei das eigentliche Agens nicht die sinnlosen Worte und Zeremonien,

*) Plin. hist. nat. L. 30, c. 3.

**) In der Times, 1855, June 12, pag. 10 wird erzählt:

A horse-charmer.

On the voyage to England the ship Simla experienced some heavy weather in the Bay of Biscay, in which the horses suffered severely, and some, including a charger of General Scarlett, became unmanageable. A valuable mare was so very bad, that a pistol was got ready to shoot her and to end her misery; when a Russian officer recommended a Cossak

sondern, wie beim Magnetisieren, der Wille des Heilenden ist, bedarf, nach dem oben über Magnetismus Gesagten, keiner Auseinandersetzung. Beispiele sympathetischer Kuren finden die mit denselben noch Unbekannten in Kiesers „Archiv für den tierischen Magnetismus", Bd. 5, Heft 3, S. 106; Bd. 8, Heft 3, S. 145; Bd. 9, Heft 2, S. 172, und Bd. 9, Heft 1, S. 128. Auch das Buch des Dr. Most, „Ueber sympathetische Mittel und Kuren", 1842, ist zur vorläufigen Bekanntschaft mit der Sache brauchbar*). — Also diese zwei Tatsachen, animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, beglaubigen empirisch die Möglichkeit einer, der physischen entgegengesetzten, magischen Wirkung, welche das verflossene Jahrhundert so peremtorisch verworfen hatte, indem es durchaus keine andere als die physische, nach dem begreiflichen Kausalnexus herbeigeführte Wirkung als möglich gelten lassen wollte.

Ein glücklicher Umstand ist es, daß die in unsern Tagen eingetretene Berichtigung dieser Ansicht von der Arzneiwissenschaft ausgegangen ist; weil diese zugleich dafür bürgt, daß das Pendel der Meinung nicht wieder einen zu starken Impuls nach der entgegengesetzten Seite erhalten und wir in den Aberglauben roher Zeiten zurückgeworfen werden könnten. Auch ist es, wie gesagt, nur ein Teil der Magie, dessen Realität durch den animalischen Magnetismus und die sympathetischen Kuren gerettet wird: sie befaßte noch viel mehr, wovon ein großer Teil dem alten Verdammungsurteil, bis auf weiteres, unterworfen, oder dahingestellt bleiben, ein anderer aber, durch seine Analogie mit dem animalischen Magnetismus, wenigstens als möglich gedacht werden muß. Nämlich der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren liefern nur wohltätige, Heilung bezweckende Einwirkungen, denen ähnlich, welche in der Geschichte der Magie als Werk der in Spanien sogenannten Saludadores (Delrio, Disq. mag. L. III. P. 2. q. 4. s. 7. — und Bodinus, Mag. daemon. III, 2) auftreten, die aber ebenfalls das Verdammungsurteil der Kirche erfuhren; die Magie hingegen wurde viel öfter in verderblicher Absicht angewandt. Nach der Analogie ist es jedoch mehr als wahrscheinlich, daß die inwohnende Kraft, welche, auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend,

prisoner to be sent for, as he was a „juggler" and could, by charms, cure any malady in a horse. He was sent for, and immediately said he could cure it at once. He was closely watched, but the only thing they could observe him do was to take his sash off and tie a knot in it 3 several times. However the mare, in a few minutes, got on her feet and began to eat heartily, and rapidly recovered.

*) Schon Plinius gibt im 28. Buch, Kap. 6 bis 17 eine Menge sympathetischer Kuren an.

einen heilsamen Einfluß auszuüben vermag, wenigstens ebenso mächtig sein wird, nachteilig und zerstörend auf ihn zu wirken. Wenn daher irgendein Teil der alten Magie, außer dem, der sich auf animalischen Magnetismus und sympathetische Kuren zurückführen läßt, Realität hatte; so war es gewiß dasjenige, was als Maleficium und Fascinatio bezeichnet wird und gerade zu den meisten Hexenprozessen Anlaß gab. In dem oben angeführten Buche von Most findet man auch ein paar Tatsachen, die entschieden dem maleficio beizuzählen sind (nämlich S. 40, 41, und Nr. 89, 91 und 97); auch in Kiesers Archiv, in der von Bd. 9 bis 12 durchgehenden Krankengeschichte von Bende Bensen, kommen Fälle vor von übertragenen Krankheiten, besonders auf Hunde, die daran gestorben sind. Daß die fascinatio schon dem Demokritos bekannt war, der sie als Tatsache zu erklären versuchte, ersehn wir aus Plutarchs Symposiacae questiones, qu. V. 7, 6. Nimmt man nun diese Erzählungen als wahr an; so hat man den Schlüssel zu dem Verbrechen der Hexerei, dessen eifrige Verfolgung danach doch nicht alles Grundes entbehrt hätte. Wenn sie gleich in den allermeisten Fällen auf Irrtum und Mißbrauch beruht hat; so dürfen wir doch nicht unsre Vorfahren für so ganz verblendet halten, daß sie, so viele Jahrhunderte hindurch, mit so grausamer Strenge ein Verbrechen verfolgt hätten, welches ganz und gar nicht möglich gewesen wäre. Auch wird uns, von jenem Gesichtspunkt aus, begreiflich, warum, bis auf den heutigen Tag, in allen Ländern, das Volk gewisse Krankheitsfälle hartnäckig einem maleficio zuschreibt und nicht davon abzubringen ist. Wenn wir nun also durch die Fortschritte der Zeit bewogen werden, einen Teil jener verrufenen Kunst als nicht so eitel anzusehn, wie das vergangene Jahrhundert annahm; so ist dennoch nirgends mehr als hier Behutsamkeit nötig, um aus einem Wust von Lug, Trug und Unsinn, dergleichen wir in den Schriften des Agrippa von Nettesheim, Wierus, Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. aufbewahrt finden, die vereinzelten Wahrheiten herauszufischen. Denn Lüge und Betrug, überall in der Welt häufig, haben nirgends einen so freien Spielraum, als da, wo die Gesetze der Natur eingeständlich verlassen, ja, für aufgehoben erklärt werden. Daher sehen wir, auf der schmalen Basis des Wenigen, was an der Magie Wahres gewesen sein mag, ein himmelhohes Gebäude der abenteuerlichsten Märchen, der wildesten Fratzen, aufgebaut, und infolge derselben die blutigsten Grausamkeiten Jahrhunderte hindurch ausgeübt; bei welcher Betrachtung die

psychologische Reflexion über die Empfänglichkeit des menschlichen Intellekts für den unglaublichen, ja grenzenlosen Unsinn, und die Bereitwilligkeit des menschlichen Herzens, ihn durch Grausamkeiten zu besiegeln, die Oberhand gewinnt.

Was heutzutage in Deutschland, bei den Gelehrten, das Urteil über die Magie modifiziert hat, ist jedoch nicht ganz allein der animalische Magnetismus; sondern jene Aenderung war im tiefern Grunde vorbereitet durch die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philosophie, welche in diesem, wie in andern Stücken einen Fundamentalunterschied zwischen deutscher und andrer europäischer Bildung setzt. —

Um über alle geheime Sympathie, oder gar magische Wirkung, vorweg zu lächeln, muß man die Welt gar sehr, ja, ganz und gar begreiflich finden. Das kann man aber nur, wenn man mit überaus flachem Blick in sie hineinschaut, der keine Ahndung davon zuläßt, daß wir in ein Meer von Rätseln und Unbegreiflichkeiten versenkt sind und unmittelbar weder die Dinge, noch uns selbst, von Grund aus kennen und verstehn. Die dieser Gesinnung entgegengesetzte ist es eben, welche macht, daß fast alle große Männer, unabhängig von Zeit und Nation, einen gewissen Anstrich von Aberglauben verraten haben. Wenn unsere natürliche Erkenntnisweise eine solche wäre, welche uns die Dinge an sich, und folglich auch die absolut wahren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge, unmittelbar überlieferte; dann wären wir allerdings berechtigt, alles Vorherwissen des Künftigen, alle Erscheinungen Abwesender, oder Sterbender, oder gar Gestorbener und alle magische Einwirkung a priori und folglich unbedingt zu verwerfen. Wenn aber, wie Kant lehrt, was wir erkennen, bloße Erscheinungen sind, deren Formen und Gesetze sich nicht auf die Dinge an sich selbst erstrecken; so ist eine solche Verwerfung offenbar voreilig, da sie sich auf Gesetze stützt, deren Apriorität sie gerade auf Erscheinungen beschränkt, hingegen die Dinge an sich, zu denen auch unser eigenes inneres Selbst gehören muß, von ihnen unberührt läßt. Ebendiese aber können Verhältnisse zu uns haben, aus denen die genannten Vorgänge entspringen, über welche demnach die Entscheidung a posteriori abzuwarten, nicht ihr vorzugreifen ist. Daß Engländer und Franzosen bei der Verwerfung a priori solcher Vorgänge hartnäckig verharren, beruht im Grunde darauf, daß sie im wesentlichen noch der Lockischen Philosophie untertan sind, welcher zufolge wir, bloß nach Abzug der Sinnesempfindung, die Dinge an sich erkennen: demgemäß werden dann die Gesetze der materiellen Welt für unbedingte gehalten und kein anderer,

als influxus physicus gelten gelassen. Sie glauben demnach zwar an eine Physik, aber an keine Metaphysik, und statuieren demgemäß keine andre, als die sogenannte „Natürliche Magie", welcher Ausdruck dieselbe contradictio in adjecto enthält, wie „übernatürliche Physik", jedoch unzählige Mal im Ernst gebraucht ist, letzterer hingegen nur einmal, im Scherz, von Lichtenberg. Das Volk hingegen, mit seinem stets bereiten Glauben an übernatürliche Einflüsse überhaupt, spricht darin auf seine Weise die, wenn auch nur gefühlte, Ueberzeugung aus, daß, was wir wahrnehmen und auffassen, bloße Erscheinungen sind, keine Dinge an sich. Daß dies nicht zu viel gesagt sei, mag hier eine Stelle aus Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" belegen: „Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subjektives Nachdenken erfordern wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, ob zwar, nach seiner Art, durch eine dunkle Unterscheidung der Urteilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt; mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse." (3. Auflage, S. 105.)

Wenn man D. Tiedemanns Geschichte der Magie unter dem Titel Disputatio de quaestione, quae fuerit artium magicarum origo, Marb. 1787, eine von der Göttinger Sozietät gekrönte Preisschrift, liest; so erstaunt man über die Beharrlichkeit, mit welcher, so vielen Mißlingens ungeachtet, überall und jederzeit die Menschheit den Gedanken der Magie verfolgt hat, und wird daraus schließen, daß er einen tiefen Grund, wenigstens in der Natur des Menschen, wenn nicht der Dinge überhaupt, haben müsse, nicht aber eine willkürlich ersonnene Grille sein könne. Obgleich die Definition der Magie bei den Schriftstellern darüber verschieden ausfällt; so ist doch der Grundgedanke dabei nirgends zu verkennen. Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervor-

zubringen, mittelst des Kausalnexus der Körper, es noch eine andre, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Kausalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar absurd erschienen, wenn man sie im Sinn jener ersten Art auffaßte, indem die Unangemessenheit der angewandten Ursache zur beabsichtigten Wirkung in die Augen fiel und der Kausalnexus zwischen beiden unmöglich war. Allein die dabei gemachte Voraussetzung war, daß es außer der äußern den nexum physicum begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher von einem Punkt der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne, durch einen nexum metaphysicum; daß demnach ein Wirken auf die Dinge von innen, statt des gewöhnlichen von außen, ein Wirken der Erscheinung auf die Erscheinung, vermöge des Wesens an sich, welches in allen Erscheinungen eines und dasselbe ist, möglich sein müsse; daß, wie wir kausal als natura naturata wirken, wir auch wohl eines Wirkens als natura naturans fähig sein und für den Augenblick den Mikrokosmus als Makrokosmus geltend machen könnten; daß die Scheidewände der Individuation und Sonderung, so fest sie auch seien, doch gelegentlich eine Kommunikation, gleichsam hinter den Kulissen, oder wie ein heimliches Spielen unterm Tisch, zulassen könnten; und daß, wie es, im somnambulen Hellsehn, eine Aufhebung der individuellen Isolation der Erkenntnis gibt, es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des Willens geben könne. Ein solcher Gedanke kann nicht empirisch entstanden, noch kann die Bestätigung durch Erfahrung es sein, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat: denn in den allermeisten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu entgegen ausfallen. Ich bin daher der Meinung, daß der Ursprung dieses, in der ganzen Menschheit so allgemeinen, ja, so vieler entgegenstehender Erfahrung und dem gemeinen Menschenverstande zum Trotz, unvertilgbaren Gedankens sehr tief zu suchen ist, nämlich in dem innern Gefühl der Allmacht des Willens an sich, jenes Willens, welcher das innere Wesen des Menschen und zugleich der ganzen Natur ist, und in der sich daran knüpfenden Voraussetzung, daß jene Allmacht wohl einmal, auf irgendeine Weise, auch vom Individuo aus geltend gemacht werden könnte. Man war nicht fähig zu untersuchen und zu sondern, was jenem Willen als Ding an sich und was ihm in seiner einzelnen Erscheinung möglich sein möchte; sondern nahm ohne weiteres an, er vermöge, unter ge-

wissen Umständen, die Schranke der Individuation zu durchbrechen: denn jenes Gefühl widerstrebte beharrlich der von der Erfahrung aufgedrungenen Erkenntnis, daß

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen,
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach außen nichts bewegen."

Dem dargelegten Grundgedanken gemäß finden wir, daß bei allen Versuchen zur Magie das angewandte physische Mittel immer nur als Vehikel eines Metaphysischen genommen wurde; indem es sonst offenbar kein Verhältnis zur beabsichtigten Wirkung haben konnte: dergleichen waren fremde Worte, symbolische Handlungen, gezeichnete Figuren, Wachsbilder u. dgl. m. Und jenem ursprünglichen Gefühle gemäß sehn wir, daß das von solchem Vehikel Getragene zuletzt immer ein Akt des Willens war, den man daran knüpfte. Der sehr natürliche Anlaß hiezu war, daß man in den Bewegungen des eigenen Leibes jeden Augenblick einen völlig unerklärlichen, also offenbar metaphysischen Einfluß des Willens gewahr wurde: sollte dieser, dachte man, sich nicht auch auf andere Körper erstrecken können? Hiezu den Weg zu finden, die Isolation, in welcher der Wille sich in jedem Individuo befindet, aufzuheben, eine Vergrößerung der unmittelbaren Willenssphäre über den eigenen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen, — das war die Aufgabe der Magie.

Jedoch fehlte viel, daß dieser Grundgedanke, aus dem eigentlich die Magie entsprungen zu sein scheint, sofort ins deutliche Bewußtsein übergegangen und in abstracto erkannt worden wäre, und die Magie sogleich sich selbst verstanden hätte. Nur bei einigen denkenden und gelehrten Schriftstellern früherer Jahrhunderte finden wir, wie ich bald durch Anführungen belegen werde, den deutlichen Gedanken, daß im Willen selbst die magische Kraft liege und daß die abenteuerlichen Zeichen und Akte, nebst den sie begleitenden sinnlosen Worten, welche für Beschwörungs- und Bindemittel der Dämonen galten, bloße Vehikel und Fixierungsmittel des Willens seien, wodurch der Willensakt, der magisch wirken soll, aufhört ein bloßer Wunsch zu sein und zur Tat wird, ein Corpus erhält (wie Paracelsus sagt), auch gewissermaßen die ausdrückliche Erklärung des individuellen Willens abgegeben wird, daß er jetzt sich als allgemeiner, als Wille an sich, geltend macht. Denn bei jedem magischen Akt, sympathetischer Kur, oder was es sei, ist die äußere Handlung (das Bindemittel) eben das, was beim Magnetisieren das Streichen ist, also eigentlich nicht das Wesentliche,

sondern das Vehikel, das, wodurch der Wille, der allein das eigentliche Agens ist, seine Richtung und Fixation in der Körperwelt erhält und übertritt in die Realität: daher ist es, in der Regel, unerläßlich. — Bei den übrigen Schriftstellern jener Zeiten steht, jenem Grundgedanken der Magie entsprechend, bloß der Zweck fest, nach Willkür eine absolute Herrschaft über die Natur auszuüben. Aber zu dem Gedanken, daß solche eine unmittelbare sein müsse, konnten sie sich nicht erheben, sondern dachten sie durchaus als eine mittelbare. Denn überall hatten die Landesreligionen die Natur unter die Herrschaft von Göttern und Dämonen gestellt. Diese nun seinem Willen gemäß zu lenken, zu seinem Dienst zu bewegen, ja, zu zwingen, war das Streben des Magikers, und ihnen schrieb er zu, was ihm etwa gelingen mochte; gerade so wie Mesmer anfangs den Erfolg seines Magnetisierens den Magnetstäben zuschrieb, die er in den Händen hielt, statt seinem Willen, der das wahre Agens war. So wurde die Sache bei allen polytheistischen Völkern genommen, und so versteht auch Plotinos*) und besonders Jamblichos die Magie, also als Theurgie; welchen Ausdruck zuerst Porphyrius gebraucht hat. Dieser Auslegung war der Polytheismus, diese göttliche Aristokratie, günstig, indem er die Herrschaft über die verschiedenen Kräfte der Natur an ebenso viele Götter und Dämonen verteilt hatte, welche, wenigstens größtenteils, nur personifizierte Naturkräfte waren, und von welchen der Magiker bald diesen, bald jenen für sich gewann, oder sich dienstbar machte. Allein in der göttlichen Monarchie, wo die ganze Natur einem einzigen gehorsamt, wäre es ein zu verwegener Gedanke gewesen, mit diesem ein Privatbündnis schließen, oder gar eine Herrschaft über ihn ausüben zu wollen. Daher stand, wo Judentum, Christentum oder Islam herrschte, jener Auslegung die Allmacht des alleinigen Gottes im Wege, an welche der Magiker sich nicht wagen konnte. Da blieb ihm dann nichts übrig, als seine Zuflucht zum Teufel zu nehmen, mit welchem Rebellen, oder wohl gar unmittelbarem Deszendenten Ahrimans, dem doch noch immer einige Macht über die Natur zustand, er nun ein Bündnis schloß, und dadurch sich seiner Hilfe versicherte: Dies war die „schwarze Magie". Ihr Gegensatz, die weiße, war dies dadurch, daß der Zauberer sich nicht mit dem Teufel befreundete; sondern die Erlaubnis, oder gar Mitwirkung des alleinigen Gottes selbst, zur Erbittung der Engel, nachsuchte, öfter aber durch Nen-

*) Plotinos verrät hie und da eine richtigere Einsicht, z. B. Enn. II. lib. III. c. 7. — Enn. IV. lib. III, c. 12. — et lib. IV. c. 40, 43. — et lib. IX. c. 3.

nung der selteneren, hebräischen Namen und Titel desselben, wie Adonai u. dgl., die Teufel heranrief und zum Gehorsam zwang, ohne seinerseits ihnen etwas zu versprechen: Höllenzwang*). — Alle diese bloßen Auslegungen und Einkleidungen der Sache wurden aber so ganz für das Wesen derselben und für objektive Vorgänge genommen, daß alle die Schriftsteller, welche die Magie nicht aus eigener Praxis, sondern nur aus zweiter Hand kennen, wie Bodinus, Delrio, Bindsfeldt usw., das Wesen derselben dahin bestimmen, daß sie ein Wirken, nicht durch Naturkräfte, noch auf natürlichem Wege, sondern durch Hilfe des Teufels sei. Dies war und blieb auch überall die geltende allgemeine Meinung, örtlich nach den Landesreligionen modifiziert: sie auch war die Grundlage der Gesetze gegen Zauberei und der Hexenprozesse: ebenfalls waren, in der Regel, gegen sie die Bestreitungen der Möglichkeit der Magie gerichtet. Eine solche objektive Auffassung und Auslegung der Sache mußte aber notwendig eintreten, schon wegen des entschiedenen Realismus, welcher, wie im Altertum, so auch im Mittelalter, in Europa durchaus herrschte und erst durch Cartesius erschüttert wurde. Bis dahin hatte der Mensch noch nicht gelernt, die Spekulation auf die geheimnisvollen Tiefen seines eigenen Innern zu richten; sondern er suchte alles außer sich. Und gar den Willen, den er in sich selbst fand, zum Herrn der Natur zu machen, war ein so kühner Gedanke, daß man davor erschrocken wäre: also machte man ihn zum Herrn über die fingierten Wesen, denen der herrschende Aberglaube Macht über die Natur eingeräumt hatte, um ihn so, wenigstens mittelbar zum Herrn der Natur zu machen. Uebrigens sind Dämonen und Götter jeder Art doch immer Hypostasen, mittelst welcher die Gläubigen jeder Farbe und Sekte sich das Metaphysische, das hinter der Natur Liegende, ihr Dasein und Bestand Erteilende und daher sie Beherrschende faßlich machen. Wenn also gesagt wird, die Magie wirke durch Hilfe der Dämonen; so ist der diesen Gedanken zugrunde liegende Sinn doch noch immer, daß sie ein Wirken, nicht auf physischem, sondern auf metaphysischem Wege, nicht natürliches, sondern übernatürliches Wirken sei. Erkennen wir nun aber in dem wenigen Tatsächlichen, welches für die Realität der Magie spricht, nämlich animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, nichts anderes, als ein unmittelbares Wirken des Willens, der hier außerhalb des wollenden Individuums, wie sonst nur innerhalb, seine unmittel-

*) Delrio disq. mag. L. II, c. 2. — Agrippa a Nettesheym, de vanit. scient. c. 45.

bare Kraft äußert; und sehn wir, wie ich bald zeigen und durch entscheidende, unzweideutige Anführungen belegen werde, die in die alte Magie tiefer Eingeweihten alle Wirkungen derselben allein aus dem Willen des Zaubernden herleiten; so ist dies allerdings ein starker empirischer Beleg meiner Lehre, daß das Metaphysische überhaupt, das allein noch außerhalb der Vorstellung Vorhandene, das Ding an sich der Welt, nichts anderes ist, als das, was wir in uns als Willen erkennen.

Wenn nun jene Magiker die unmittelbare Herrschaft, die der Wille bisweilen über die Natur ausüben mag, sich als eine bloß mittelbare, durch Hilfe der Dämonen, dachten; so konnte dies kein Hindernis ihres Wirkens sein, wenn und wo überhaupt ein solches stattgefunden haben mag. Denn eben weil in Dingen dieser Art der Wille an sich, in seiner Ursprünglichkeit und daher gesondert von der Vorstellung tätig ist; so können falsche Begriffe des Intellekts sein Wirken nicht vereiteln, sondern Theorie und Praxis liegen hier gar weit auseinander: die Falschheit jener steht dieser nicht im Wege, und die richtige Theorie befähigt nicht zur Praxis. Mesmer schrieb anfangs sein Wirken den Magnetstäben zu, die er in den Händen hielt, und erklärte nachher die Wunder des animalischen Magnetismus nach einer materialistischen Theorie, von einem feinen alles durchdringenden Fludium, wirkte aber nichtsdestoweniger mit erstaunlicher Macht. Ich habe einen Gutsbesitzer gekannt, dessen Bauern von Alters her gewohnt waren, daß ihre Fieberanfälle durch Besprechen des gnädigen Herrn vertrieben wurden: obgleich er nun von der Unmöglichkeit aller Dinge dieser Art sich überzeugt hielt, tat er, aus Gutmütigkeit, nach herkömmlicher Weise, den Bauern ihren Willen, und oft mit günstigem Erfolg, den er dann dem festen Zutrauen der Bauern zuschrieb, ohne zu erwägen, daß ein solches auch die oft ganz unnütze Arznei vieler vertrauensvollen Kranken erfolgreich machen müßte.

War nun beschriebenermaßen die Theurgie und Dämonomagie bloße Auslegung und Einkleidung der Sache, bloße Schale, bei der jedoch die meisten stehnblieben; so hat es dennoch nicht an Leuten gefehlt, die, ins Innere blickend, sehr wohl erkannten, daß, was bei etwaigen magischen Einflüssen wirkte, durchaus nichts anderes war, als der Wille. Diese Tiefersehenden haben wir aber nicht zu suchen bei denen, die zur Magie fremd, ja feindlich hinzutraten, und gerade von diesen sind die meisten Bücher über dieselbe: es sind Leute, welche die Magie bloß aus den Gerichtssälen und Zeugenverhören kennen,

daher bloß die Außenseite derselben beschreiben, ja, die eigentlichen Prozeduren dabei, wo solche ihnen etwa durch Geständnisse bekannt geworden, behutsam verschweigen, um das entsetzliche Laster der Zauberei nicht zu verbreiten: der Art sind Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. m. Hingegen sind es die Philosophen und Naturforscher jener Zeiten des herrschenden Aberglaubens, bei denen wir über das eigentliche Wesen der Sache Aufschlüsse zu suchen haben. Aus ihren Aussagen aber geht auf das deutlichste hervor, daß bei der Magie, ganz so wie beim animalischen Magnetismus, das eigentliche Agens nichts anderes, als der Wille ist. Dies zu belegen, muß ich einige Zitate beibringen*). Besonders aber ist es Theophrastus Paracelsus, welcher über das innere Wesen der Magie mehr Aufschlüsse gibt, als wohl irgendein anderer und sogar sich nicht scheut, die Prozeduren dabei genau zu beschreiben, namentlich (nach der Straßburger Ausgabe seiner Schriften in zwei Foliobänden, 1603) Bd. 1, S. 91, 353 fg. und 789. — Bd. 2, S. 362, 496. — Er sagt Bd. 1, S. 19: „Merken von wächsernen Bildern ein solches: so ich in meinem Willen Feindschaft trage gegen einen andern; so muß die Feindschaft vollbracht werden durch ein medium, d. i. ein corpus. Also ist es möglich, daß mein Geist, ohne meines Leibes Hilfe durch mein Schwert, einen anderen steche oder verwunde, durch mein inbrünstiges Begehren. Also ist auch möglich, daß ich durch meinen Willen den Geist meines Widersachers bringe in das Bild und ihn dann krümme, lähme, nach meinem Gefallen. — Ihr sollt wissen, daß die Wirkung des Willens ein großer Punkt ist in der Arznei. Denn einer, der ihm selbst nichts Gutes gönnt und ihn selber haßt, ist's möglich, daß das, so er ihm selber flucht, ankommt. Denn Fluchen kommt aus Verhängung des Geistes. Ist also möglich, daß die Bilder verflucht werden in Krankheiten usw. — — Eine solche Wirkung geschieht auch im Vieh, und darin viel leichter als im Menschen: denn des Menschen Geist wehrt sich mehr als der des Viehs."

S. 375: „Daraus dann folgt, daß ein Bild dem andern zaubert: nicht aus Kraft der Charaktere, oder dergleichen, durch Jungfrauenwachs; sondern die Imagination überwindet seine eigene Konstellation, daß sie ein Mittel wird zu vollenden seines Himmels Willen, d. i. seines Menschen."

*) Schon Roger Bako, im 13. Jahrhundert, sagt: . . . . „Quod si ulterius aliqua anima maligna cogitat fortiter de infectione alterius, atque ardenter desideret et certitudinaliter intendat, atque vehementer consideret se posse nocere, non est dubium quin natura obediet cogitationibus animae." (S. Rogeri Bacon Opus Majus, Londini 1733, pag. 252.)

S. 334: „Alles Imaginieren des Menschen kommt aus dem Herzen: das Herz ist die Sonne im Mikrokosmo. Und alles Imaginieren des Menschen aus der kleinen Sonne Mikrokosmi geht in die Sonne der großen Welt, in das Herz Makrokosmi. So ist die Imaginatio Mikrokosmi ein Samen, welcher materialisch wird usw."

S. 364: „Euch ist genugsam wissend, was die strenge Imagination tut, welche ein Anfang ist aller magischen Werke."

S. 789: „Also auch mein Gedanke ist Zusehn auf einen Zweck. Nun darf ich das Auge nicht dahin kehren mit meinen Händen; sondern meine Imagination kehrt dasselbe wohin ich begehre. Also auch vom Gehn zu verstehn ist: ich begehre, setze mir vor, also bewegt sich mein Leib: und je fester mein Gedanke ist, je fester ist, daß ich lauf. Also allein Imaginatio ist eine Bewegerin meines Laufs."

S. 837: „Imaginatio, die wider mich gebraucht wird, mag also streng gebraucht werden, daß ich durch eines andern Imaginatio mag getötet werden."

Bd. 2, S. 274: „Die Imagination ist aus der Lust und Begierde: die Lust gibt Neid, Haß: denn sie geschehn nicht, du habest denn Lust dazu. So du nun Lust hast, so folget auf das der Imagination Werk. Diese Lust muß sein so schnell, begierig, behend, wie die einer Frau die schwanger ist usw. — Ein gemeiner Fluch wird gemeiniglich wahr: warum? er gehet von Herzen: und in dem Von-Herzen-gehen liegt und gebiert sich der Same. Also auch Vater- und Mutterflüche gehn also vom Herzen. Der armen Leute Fluch ist auch Imaginatio usw. Der Gefangenen Fluch, auch nur Imaginatio, geht von Herzen. — — — Also auch, so einer durch seine Imagination einen erstechen will, erlähmen usw., so muß er das Ding und Instrument erst in sich attrahieren, dann mag er's imprimieren: denn was hineinkommt, mag auch wieder hinausgehn, durch die Gedanken, als es mit Händen geschähe. — — Die Frauen übertreffen in solchem Imaginieren die Männer: — — — denn sie sind hitziger in der Rache."

S. 298: „Die Magika ist eine große verborgene Weisheit; so die Vernunft eine öffentliche große Torheit ist. — — Gegen den Zauber schützt kein Harnisch: denn er verletzt den inwendigen Menschen, den Geist des Lebens. — — — — Etliche Zauberer machen ein Bild in Gestalt eines Menschen, den sie meinen, und schlagen einen Nagel in dessen Fußsohle: der Mensch ist unsichtbar getroffen und lahm, bis der Nagel herausgezogen."

S. 307: „Das sollen wir wissen, daß wir, allein durch den Glauben und unsre kräftige Imagination, eines jeglichen Menschen Geist in ein Bild mögen bringen. — — — — Man bedarf keiner Beschwörung, und die Zeremonien, Zirkelmachen, Rauchwerk, Sigilla usw. sind lauter Affenspiel und Verführung. — — — Homunculi und Bilder werden gemacht usw. — — — in diesen werden vollbracht alle Operationen, Kräfte und Wille des Menschen. — — — — Es ist ein großes Ding um des Menschen Gemüt, daß es niemand möglich ist auszusprechen: wie Gott selbst ewig und unvergänglich ist, also auch das Gemüt des Menschen. Wenn wir Menschen unser Gemüt recht erkennten, so wäre uns nichts unmöglich auf Erden. — — — — Die perfekte Imagination, die von den astris kommt, entspringt in dem Gemüt."

S. 513: „Imaginatio wird konfirmiert und vollendet durch den Glauben, daß es wahrhaftig geschehe: denn jeder Zweifel bricht das Werk. Glaube soll die Imagination bestätigen, denn Glaube beschleußt den Willen. — — — — Daß aber der Mensch nicht allemal perfekt imaginiert, perfekt g l a u b t, das macht, daß die Künste ungewiß heißen müssen, so doch gewiß und ganz wohl sein mögen." — Zur Erläuterung dieses letzten Satzes kann eine Stelle des Campanella, im Buche De sensu rerum et magia, dienen: Efficiunt alii ne homo possit futuere, si tantum credat: non enim potest facere quod non credit posse facere. (L. IV, c. 18.)

Im selben Sinne spricht Agrippa v. Nettesheim, De occulta philosophia Lib. I, c 66: „Non minus subjicitur corpus alieno animo, quam alieno corpori"; und c. 67: „Quidquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi; similiter in ceteris, quae affectat animus fortissimo desiderio. Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus, figuris, verbis, gestibus et ejusmodi, omnia sunt adjuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtutes, tum ab anima laborantis in illa hora, quando ipsam appetitus ejusmodi maxime invadit, tum ab influxu coelesti animum tunc taliter movente." — c. 68: „Inest hominum animis virtus quaedam immutandi et ligandi res et homines ad id quod desiderat, et omnes res obediunt illi, quando fertur in magnum excessum alicujus passionis, vel virtutis, in tantum, ut superet eos, quos ligat. Radix ejusmodi ligationis ipsa est affectio animae vehemens et exterminata."

Desgleichen Jul. Caes. Vanninus, De admir. naturae arcan. L. IV. dial. 5. S. 435: „Vehementem imaginationem, cui

spiritus et sanguis obediunt, rem mente conceptam realiter efficere, non solum intra, sed et extra.“*)

Ebenso redet Joh. Bapt. von Helmont, der sehr bemüht ist, dem Einfluß des Teufels bei der Magie möglichst viel abzudingen, um es dem Willen beizulegen. Aus der großen Sammlung seiner Werke, Ortus medicinae, bringe ich einige Stellen bei, unter Anführung der einzelnen Schriften:

Recepta injecta §. 12. Quum hostis naturae (diabolus) ipsam applicationem complere ex se nequeat, suscitat ideam fortis disederii et odii in saga, ut, mutuatis istis mentalibus et liberis mediis, transferat suum velle per quod quodque afficere intendit *). Quorsum imprimis etiam execrationes, cum idea desiderii et terroris, odiosissimis suis scrofis praescribit. — §. 13. Quippe desiderium istud, ut est passio imaginantis, ita quoque creat ideam, non quidem inanem, sed executivam atque incantamenti motivam. — §. 19. prout jam demonstravi, quod vis incantamenti potissima pendeat ab idea naturali sagae.

De injectis materialibus. §. 15. Saga, per ens naturale, imaginative format ideam liberam, naturalem et nocuam — — — Sagae operantur virtute naturali. — — — Homo etiam dimittit medium aliud executivum, emanativum et mandativum ad incantandum hominem; quod medium est Idea fortis desiderii. Est nempe desiderio inseparabile ferri circa optata.

De sympatheticis mediis. §. 2. Ideae scilicet desiderii, per modum influentarium coelestium, jaciuntur in proprium objectum, utcunque localiter remotum. Diriguntur nempe a desiderio objectum sibi specificante.

---

*) Ibid. pag. 440: addunt Avicennae dictum: „ad validam alicujus imaginationem cadit camelus.“ Ibid., p. 478, redet er vom Nestelflechten, fascinatio ne quis cum muliere coëat, und sagt: Equidem in Germania complures allocutus sum vulgari cognomento Necromantistas, qui ingenue confessi sunt, se firme satis credere, meras fabulas esse opiniones, quae de daemonibus vulgo circumferuntur, aliquid tamen ipsos operari, vel vi herbarum commovendo phantasiam, vel vi imaginationis et fidei vehementissimae, quam ipsorum nugacissimis confictis excantationibus adhibent ignarae mulieres, quibus persuadent, recitatis magna cum devotione aliquibus preculis, statim effici fascinum, quare credulae ex intimo cordis effundunt excantationes, atque ita, non vi verborum, neque caracterum, ut ipsae existimant, sed spiritibus (sc. vitalibus et animalibus), fascini inferendi percupidis exsufflatis proximos effa cinant. Hinc fit, ut ipsi Necromantici, in causa propria, vel aliena, si soli sint operarii, nihil unquam mirabile praestiterint: carent enim fide, quae cuncta operatur.

**) „Der Teufel hat sie's zwar gelehrt;
Allein der Teufel kann's nicht machen.“
Faust S. 150.

De magnetica vulnerum curatione. §. 76. Igitur in sanguine est quaedam potestas exstatica, quae, si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod objectum, exterioris hominis spiritu deducenda sit: ea autem potestas in exteriori homine latet, velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur, accensa imaginatione ferventi desiderio, vel arte aliqua pari. — §. 98. Anima, prorsum spiritus, nequaquam posset spiritum vitalem (corporeum equidem), multo minus carnem et ossa movere aut concitare, nisi vis illi quaepiam naturalis, magica tamen et spiritualis, ex anima in spiritum et corpus descenderet. Cedo, quo pacto obediret spiritus corporeus jussui animae, nisi jussus spiritum, et deinceps corpus movendo foret? At extemplo contra hanc magicam motricem objicies, istam esse intra concretum sibi, suumque hospitium naturale, idcirco hanc etsi magam vocitemus, tantum erit nominis detorsio et abusus, siquidem vera et superstitiosa magica non ex anima basin desumit; cum eadem haec nil quidquam valeat, extra corpus suum movere, alterare aut ciere. Respondeo, vim et magicam illam naturalem animae, quae extra se agat, virtute imaginis Dei, latere jam obscuram in homine, velut obdormire (post praevaricationem), excitationisque indigam: quae eadem, utut somnolenta, ac velut ebria, alioqui sit in nobis quotidie: sufficit tamen ad obeunda munia in corpore suo: dormit itaque scientia et potestas magica, et solo nutu actrix in homine. — §. 102. Satan itaque vim magicam hanc excitat (secus dormientem et scientia exterioris hominis impeditam) in suis mancipiis, et inservit eadem illis, ensis vice in manu potentis, id est sagae. Nec aliud prorsus satan ad homicidium affert, praeter excitationem dictae potestatis somnolentae. — §. 106. Saga in stabulo absente occidit equum: virtus quaedam naturalis a spiritu sagae, et non a Satana, derivatur, quae opprimat vel strangulet spiritum vitalem equi. — §. 139. Spiritus voco magnetismi patronos, non qui ex coelo demittuntur, multoque minus de infernalibus sermo est; sed de iis, qui fiunt in ipso homine, sicut ex silice ignis: ex voluntate hominis nempe aliquantillum spiritus vitalis influentis desumitur, et id ipsum assumit idealem entitatem, tanquam formam ad complementum. Qua nacta perfectione, spiritus mediam sortem inter corpora et non corpora assumit. Mittitur autem eo, quo voluntas ipsum dirigit: idealis igitur entitas — — — — nullis stringitur locorum, temporum aut dimensionum imperiis, ea nec daemon est, nec ejus ullus effectus; sed spiritualis quaedam est actio illius, nobis plane

naturalis et vernacula. — §. 168. Ingens mysterium propalare hactenus distuli, ostendere, videlicet, ad manum in homine sitam esse energiam, qua, solo nutu et phantasia sua, queat agere extra se et imprimere virtutem aliquam, influentiam deinceps perseverantem, et agentem in objectum longissime absens.

Auch P. Pomponatius (De incantationibus. Opera Basil. 1567. p. 44) sagt: Sic contigit, tales esse homines, qui habeant ejusmodi vires in potentia, et per vim imaginativam et desiderativam cum actu operantur, talis virtus exit ad actum, et afficit sanguinem et spiritum, quae per evaporationem petunt ad extra et producunt tales effectus.

Sehr merkwürdige Aufschlüsse dieser Art hat Jane Leade gegeben, eine Schülerin des Pordage, mystische Theosophin und Visionärin, zu Cromwells Zeit in England. Sie gelangt zur Magie auf einem ganz eigentümlichen Wege. Wie es nämlich der charakteristische Grundzug aller Mystiker ist, daß sie Unifikation ihres eigenen Selbst mit dem Gotte ihrer Religion lehren, so auch Jane Leade. Nun aber wird bei ihr, infolge der Einswerdung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, jener auch der Allmacht dieses teilhaft, erlangt mithin magische Gewalt. Was also andere Zauberer dem Bunde mit dem Teufel zu verdanken glauben, das schreibt sie ihrer Unifikation mit ihrem Gotte zu: ihre Magie ist demnach im eminenten Sinn eine weiße. Uebrigens macht dies im Resultat und im Praktischen keinen Unterschied. Sie ist zurückhaltend und geheimnisvoll, wie dies zu ihrer Zeit notwendig war: man sieht aber doch, daß bei ihr die Sache nicht bloß ein theoretisches Korollarium, sondern aus anderweitigen Kenntnissen, oder Erfahrungen, entsprungen ist. Die Hauptstelle steht in ihrer „Offenbarung der Offenbarungen", deutsche Uebersetzung, Amsterdam 1695, von S. 126 bis 151, besonders auf den Seiten, welche überschrieben sind „des gelassenen Willens Macht". Aus diesem Buche führt Horst, in seiner Zauberbibliothek Bd. 1, S. 325 folgende Stelle an, welche jedoch mehr ein résumé als ein wörtliches Zitat und vornehmlich aus S. 119, § 87 und 88 entnommen ist: „Die magische Kraft setzt den, der sie besitzt, in den Stand, die Schöpfung, d. h. das Pflanzen-, Tier- und Mineralreich, zu beherrschen und zu erneuern; so daß, wenn viele in einer magischen Kraft zusammenwirkten, die Natur paradiesisch umgeschaffen werden könnte. — — — — Wie wir zu dieser magischen Kraft gelangen? In der neuen Geburt durch den Glauben, d. h. durch die Uebereinstimmung unsers Willens

mit dem göttlichen Willen. Denn der Glaube unterwirft uns die Welt, insofern die Uebereinstimmung unsers Willens mit dem göttlichen zu Folge hat, daß alles, wie Paulus sagt, unser ist und uns gehorchen muß." So weit Horst. — S. 131 des gedachten Werkes der J. Leade setzt sie auseinander, daß Christus seine Wunder durch die Macht seines Willens verrichtet habe, als da er zu dem Aussätzigen sagte: „Ich will, sei gereinigt. Bisweilen aber ließ er es auf den Willen derer ankommen, die er merkte, daß sie Glauben an ihn hatten, indem er zu ihnen sagte: was wollt ihr, daß ich euch tun solle? da ihnen zum Besten dann nicht weniger, als was sie vom Herrn für sich in ihren Willen getan zu haben verlangten, ausgewirkt wurde. Diese Worte unsers Heilands verdienen von uns wohl beachtet zu werden; sintemal die höchste Magia im Willen liegt, dafern er mit dem Willen des Höchsten in Vereinigung stehet: wenn diese zwei Räder ineinander gehn und gleichsam eins werden, so sind sie" usw. — S. 132 sagt sie: „denn was sollte einem Willen zu widerstehn vermögen, der mit Gottes Willen vereinigt ist? Ein solcher Wille stehet in sotaniger Macht, daß er allewegen sein Vorhaben ausführt. Es ist kein nackter Wille, der seines Kleides, der Kraft, ermangelt; sondern führt eine unüberwindliche Allmacht mit sich, wodurch er ausreuten und pflanzen, töten und lebendig machen, binden und lösen, heilen und verderben kann, welche Macht allesamt in dem königlichen freigeborenen Willen konzentriert und zusammengefaßt sein wird, und die wir zu erkennen gelangen sollen, nachdem wir mit dem heil. Geist eins gemacht, oder zu einem Geiste und Wesen vereinigt sein werden." — S. 133 heißt es: „wir müssen die vielen und mancherlei Willen, so aus der vermischten Essenz der Seelen erboren werden, allesamt ausdämpfen, oder ersäufen, und sich in der abgründlichen Tiefe verlieren, woraus alsdann der jungfräuliche Wille aufgehn und sich hervortun wird, welcher niemals einiges Dinges Knecht gewesen, das dem ausgearteten Menschen angehört, sondern, ganz frei und rein, mit der allmächtigen Kraft in Vereinigung stehet, und unfehlbar derselben gleich-ähnliche Früchte und Gefolgen hervorbringen wird, — — — woraus das brennende Oel des heil. Geistes in der ihre Funken von sich aufwerfenden Magia aufflammt."

Auch Jacob Böhme, in seiner „Erklärung von sechs Punkten" redet, unter Punkt V. von der Magie durchaus in dem hier dargelegten Sinn. Er sagt unter andern: „Magia ist die Mutter des Wesens aller Wesen: denn sie macht sich selber;

und wird in der Begierde verstanden. — Die rechte Magia ist kein Wesen, sondern der begehrende Geist des Wesens. — In Summa: Magia ist das Tun im Willengeist."

Als Bestätigung, oder jedenfalls als Erläuterung der dargelegten Ansicht von dem Willen als dem wahren Agens der Magie mag hier eine seltsame und artige Anekdote Platz finden, welche Campanella, De sensu rerum et magia, L. IV. c. 18, dem Avicenna nacherzählt: Mulieres quaedam condixerunt, ut irent animi gratia in viridarium. Una earum non ivit. Ceterae colludentes arangium acceperunt et perforabant eum stilis acutis, dicentes: ita perforamus mulierem talem, quae nobiscum venire detrectavit, et, projecto arangio intra fontem, abierunt. Postmodum mulierem illam dolentem invenerunt, quod se transfigi quasi clavis acutis sentiret, ab ea hora, qua arangium ceterae perforarunt: et crusiata est valde donec arangii clavos extraxerunt imprecantes bona et salutem.

Eine sehr merkwürdige, genaue Beschreibung tötender Zauberei, welche die Priester der Wilden auf der Insel Nukahiwa, angeblich mit Erfolg, ausüben, und deren Prozedur unsern sympathetischen Kuren völlig analog ist, gibt Krusenstern in seiner Reise um die Welt, Ausgabe in 12°. 1812, Teil 1, S. 249 ff.*) — Sie ist besonders beachtenswert, sofern hier die Sache, fern von aller europäischen Tradition, doch als ganz dieselbe auftritt. Namentlich vergleiche man damit, was Bende Bendsen, in Kiesers Archiv für tierischen Magnetismus, Bd. 9, Stück 1, in der Anmerkung S. 128—132 von Kopfschmerzen erzählt, die er selbst einem andern mittelst abge-

*) Krusenstern sagt nämlich: Ein allgemeiner Glaube an Hexerei, welche von allen Insulanern als sehr wichtig angesehen wird, scheint mir einige Beziehung auf ihre Religion zu haben; denn es sind nur die Priester, die ihrer Aussage nach dieser Zauberkraft mächtig sind, obgleich auch einige aus dem Volke vorgeben sollen, das Geheimnis zu besitzen, wahrscheinlich um sich furchtbar machen und Geschenke erpressen zu können. Diese Zauberei, welche bei ihnen Kaha heißt, besteht darin, jemand, auf den sie einen Groll haben, auf eine langsame Art zu töten; zwanzig Tage sind indes der dazu bestimmte Termin. Man geht hiebei auf folgende Art zu Werke. Wer seine Rache durch Zauber ausüben will, sucht entweder den Speichel, den Urin, oder die Exkremente seines Feindes auf irgendeine Art zu erlangen. Diese vermischt er mit einem Pulver, legt die gemischte Substanz in einen Beutel, der auf eine besondere Art geflochten ist, und vergräbt sie. Das wichtigste Geheimnis besteht in der Kunst, den Beutel richtig zu flechten, und in der Zubereitung des Pulvers. Sobald der Beutel vergraben ist, zeigen sich die Wirkungen bei dem, auf welchem der Zauber liegt. Er wird krank, von Tage zu Tage matter, verliert endlich ganz seine Kräfte, und nach zwanzig Tagen stirbt er gewiß. Sucht er hingegen die Rache seines Feindes abzuwenden, und erkauft sein Leben mit einem Schweine oder irgendeinem andern wichtigen Geschenke, so kann er noch am neunzehnten Tage gerettet werden, und sowie der Beutel ausgegraben wird, hören auch sogleich die Zufälle der Krankheit auf. Er erholt sich nach und nach und wird nach einigen Tagen ganz wiederhergestellt.

schnittener Haare desselben angezaubert hat; welche Anmerkung er mit den Worten beschließt: „Die sogenannte Hexenkunst, soviel ich darüber habe erfahren können, besteht in nichts anderem, als in der Bereitung und Anwendung schädlich wirkender, magnetischer Mittel, verbunden mit einer böse n Willens einwirkung: dies ist der leidige Bund mit dem Satan."

Die Uebereinstimmung aller dieser Schriftsteller, sowohl untereinander, als mit den Ueberzeugungen, zu welchen in neuerer Zeit der animalische Magnetismus geführt hat, endlich auch mit dem, was in dieser Hinsicht aus meiner spekulativen Lehre gefolgert werden könnte, ist doch wahrlich ein sehr zu beachtendes Phänomen. So viel ist gewiß, daß allen je dagewesenen Versuchen zur Magie, sie mögen nun mit, oder ohne Erfolg gemacht sein, eine Antizipation meiner Metaphysik zum Grunde liegt, indem sich in ihnen das Bewußtsein aussprach, daß das Kausalitätsgesetz bloß das Band der Erscheinungen sei, das Wesen an sich der Dinge aber davon unabhängig bliebe, und daß, wenn von diesem aus, also von Innen, ein unmittelbares Wirken auf die Natur möglich sei, ein solches nur durch den Willen selbst vollzogen werden könne. Wollte man aber gar, nach Bakos Klassifikation, die Magie als die praktische Metaphysik aufstellen; so wäre gewiß, daß die zu dieser im richtigen Verhältnis stehende theoretische Metaphysik keine andere sein könnte, als meine Auflösung der Welt in Wille und Vorstellung.

Der grausame Eifer, mit welchem, zu allen Zeiten, die Kirche die Magie verfolgt hat, und von welchem der päpstliche Malleus maleficarum ein furchtbares Zeugnis ablegt, scheint nicht bloß auf den oft mit ihr verbundenen verbrecherischen Absichten, noch auf der vorausgesetzten Rolle des Teufels dabei, zu beruhen; sondern zum Teil hervorzugehn aus einer dunklen Ahndung und Besorgnis, daß die Magie die Urkraft an ihre richtige Quelle zurückverlege; während die Kirche ihr eine Stelle außerhalb der Natur angewiesen hatte*). Diese Vermutung

*) Sie wittern so etwas von dem
Nos habitat, non tartara sed nec sidera coeli:
Spiritus in nobis qui viget, illa facit.
Im Himmel wohnt er nicht, und auch nicht in der Höllen:
Er kehret bei uns selber ein.
Der Geist, der in uns lebt, verrichtet es allein.
(Vergleiche Johann Beaumont, Historisch-Physiologisch- und Theologischer Tractat von Geistern, Erscheinungen, Hexereyen, und andern Zauber-Händeln, Halle im Magdeburgischen 1721, S. 281.)

findet eine Bestätigung an dem Haß des so vorsorglichen englischen Klerus gegen den animalischen Magnetismus*), wie auch an dessen lebhaftem Eifer gegen das, jedenfalls harmlose Tischrücken, gegen welches, aus demselben Grunde, auch in Frankreich und sogar in Deutschland die Geistlichkeit ihr Anathema zu schleudern nicht unterlassen hat**).

Sinologie.

Für den hohen Stand der Zivilisation Chinas spricht wohl nichts so unmittelbar, als die fast unglaubliche Stärke seiner Bevölkerung, welche, nach Gützlaffs Angabe, jetzt auf 367 Millionen Einwohner geschätzt wird***). Denn, wir mögen Zeiten oder Länder vergleichen, so sehn wir, im ganzen, die Zivilisation mit der Bevölkerung gleichen Schritt halten.

Die jesuitischen Missionarien des 17. und 18. Jahrhunderts ließ der zudringliche Eifer, ihre eigenen, komparativ neuen Glaubenslehren jenem uralten Volke beizubringen, nebst dem eiteln Bestreben, nach frühern Spuren derselben bei ihm zu suchen, nicht dazu kommen, von den dort herrschenden sich gründlich zu unterrichten. Daher hat Europa erst in unsern Tagen vom Religionszustande Chinas einige Kenntnisse erlangt. Wir wissen nämlich, daß es daselbst zuvörderst einen nationalen Naturkultus gibt, dem alle huldigen, und der aus den urältesten Zeiten, angeblich aus solchen stammt, in denen das Feuer noch nicht aufgefunden war, weshalb die Tieropfer roh dargebracht wurden. Diesem Kultus gehören die Opfer an, welche der Kaiser und die Großdignitarien, zu gewissen Zeitpunkten, oder nach großen Begebenheiten, öffentlich darbringen. Sie sind vor

*) Vergleiche Parerga, Bd. 1. Versuch über das Geistersehn.

**) Am 4. August 1856 hat die Römische Inquisition an alle Bischöfe ein Zirkularschreiben erlassen, worin sie, im Namen der Kirche, sie auffordert, der Ausübung des animalischen Magnetismus nach Kräften entgegenzuarbeiten. Die Gründe dazu sind mit auffallender Unklarheit und Unbestimmtheit gegeben, eine Lüge läuft auch mit unter, und man merkt, daß das Sanctum officium mit dem eigentlichen Grunde nicht heraus will. (Das Rundschreiben ist im Dezemb. 1856 in der Turiner Zeitung abgedruckt, dann im französischen Univers und von da im Journal des Débats, Jan. 3. 1857.)

***) Nach einem offiziellen chinesischen, in Peking gedruckten Zensusbericht, welchen die im Jahre 1857 in Kanton und in dem Palast des chinesischen Gouverneurs eingedrungenen Engländer hier vorfanden, hatte China, im Jahre 1852, 396 Millionen Einwohner, und können jetzt, beim beständigen Zuwachs, 400 Millionen angenommen werden. — Dies berichtet der Moniteur de la flotte, Ende Mai 1857. —

Nach den Berichten der russischen geistlichen Mission zu Peking hat die offizielle Zählung von 1842 die Bevölkerung Chinas ergeben zu 414,687,000.

Nach den von der russischen Gesandtschaft in Peking veröffentlichten amtlichen Tabellen betrug die Bevölkerung im Jahre 1849, 415 Millionen. (Postzeitung 1858.)

allem dem blauen Himmel und der Erde gewidmet, jenem im Winter-, dieser im Sommersolstitio, nächstdem allen möglichen Naturpotenzen, wie dem Meere, den Bergen, den Flüssen, den Winden, dem Donner, dem Regen, dem Feuer usw., jedem von welchen ein Genius vorsteht, der zahlreiche Tempel hat: solche hat andrerseits auch der jeder Provinz, Stadt, Dorf, Straße, selbst einem Familienbegräbnis, ja, bisweilen einem Kaufmannsgewölbe vorstehende Genius; welche letztern freilich nur Privatkultus empfangen. Der öffentliche aber wird außerdem dargebracht den großen, ehemaligen Kaisern, den Gründern der Dynastien, sodann den Heroen, d. h. allen denen, welche, durch Lehre oder Tat, Wohltäter der (chinesischen) Menschheit geworden sind. Auch sie haben Tempel: Konfuzius allein hat deren 1650. Daher also die vielen kleinen Tempel in ganz China. An diesen Kultus der Heroen knüpft sich der Privatkultus, den jede honette Familie ihren Vorfahren, auf deren Gräbern, darbringt. — Außer diesem allgemeinen Natur- und Heroenkultus nun, und mehr in dogmatischer Absicht, gibt es in China drei Glaubenslehren. Erstlich, die der Taossee, gegründet von Laotse, einem ältern Zeitgenossen des Konfuzius, Sie ist die Lehre von der Vernunft, als innerer Weltordnung, oder inwohnendem Prinzip aller Dinge, dem großen Eins, dem erhabenen Giebelbalken (Taiki), der alle Dachsparren trägt und doch über ihnen steht (eigentlich der alles durchdringenden Weltseele), und dem Tao, d. i. dem Wege, nämlich zum Heile, d. i. zur Erlösung von der Welt und ihrem Jammer. Eine Darstellung dieser Lehre, aus ihrer Quelle, hat uns, im Jahr 1842, Stanislas Julien geliefert, in der Uebersetzung des Laotseu Taoteking: wir ersehn daraus, daß der Sinn und Geist der Tao-Lehre mit dem des Buddhaismus ganz übereinstimmt. Dennoch scheint jetzt diese Sekte sehr in den Hintergrund getreten und ihre Lehrer, die Taossee, in Geringschätzung geraten zu sein. — Zweitens finden wir die Weisheit des Konfuzius, der besonders die Gelehrten und Staatsmänner zugetan sind: nach den Uebersetzungen zu urteilen, eine breite, gemeinplätzige und überwiegend politische Moralphilosophie, ohne Metaphysik sie zu stützen, und die etwas ganz spezifisch Fades und Langweiliges an sich hat. — — Endlich ist, für die große Masse der Nation, die erhabene und liebevolle Lehre Buddhas da, welcher Name, oder vielmehr Titel, in China Fo, oder Fuh, ausgesprochen wird, während der Siegreich-Vollendete in der Tartarei mehr, nach seinem Familiennamen, Schakia-Muni genannt wird, aber auch Burkhan-Bakschi, bei

den Birmanen und auf Ceylon meistens Gotama, auch Tatagata, ursprünglich aber Prinz Siddharta heißt*). Diese Religion, welche, sowohl wegen ihrer innern Vortrefflichkeit und Wahrheit, als wegen der überwiegenden Anzahl ihrer Bekenner, als die vornehmste auf Erden zu betrachten ist, herrscht im größten

*) Zugunsten derer, die sich eine nähere Kenntnis des Buddhaismus erwerben wollen, will ich hier, aus der Literatur desselben in europäischen Sprachen, die Schriften aufzählen, welche ich, da ich sie besitze und mit ihnen vertraut bin, wirklich empfehlen kann; ein paar andere, z. B. von Hodgson und A. Remusat, lasse ich mit Vorbedacht weg. 1) Dsanglun, oder der Weise und der Tor, tibetanisch und deutsch, von J. J. Schmidt, Petersb. 1843, 2 Bde., 4°, enthält, in der dem ersten, d. i. dem tibetanischen Bande, vorgesetzten Vorrede von S. XXXI bis XXXVIII, einen sehr kurzen, aber vortrefflichen Abriß der ganzen Lehre, sehr geeignet zur ersten Bekanntschaft mit ihr: auch ist das ganze Buch, als Teil des Kandschur (kanonische Bücher), empfehlenswert. — 2) Von demselben vortrefflichen Verfasser sind mehrere, in den Jahren 1829—1832 und noch später, in der Petersburger Akademie gehaltene deutsche Vorträge über den Buddhaismus in den betreffenden Bänden der Denkschriften der Akademie zu finden. Da sie für die Kenntnis dieser Religion überaus wertvoll sind, wäre es höchst wünschenswert, daß sie zusammengedruckt in Deutschland herausgegeben würden. — 3) Von demselben: Forschungen über die Tibeter und Mongolen, Petersb. 1824. — 4) Von demselben: Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit dem Buddhaismus, 1828. — 5) Von demselben: Geschichte der Ost-Mongolen, Petersburg 1829. 4° [ist sehr belehrend, zumal in den Erläuterungen und dem Anhang, welche lange Auszüge aus Religionsschriften liefern, in denen viele Stellen den tiefen Sinn des Buddhaismus deutlich darlegen und den echten Geist desselben atmen]. — 6) Zwei Aufsätze von Schiefner, deutsch, in den Mélanges Asiat. tirés du Bulletin historico-philol. de l'acad. de St Pétersburg Tom. 1. 1851. — 7) Samuel Turner's Reise an den Hof des Teshoo Lama, a. d. E., 1801. — 8) Bochinger, La vie ascétique chez les Indous et les Bouddhistes, Strasb. 1831. — 9) Im 7. Bande des Journal Asiatique, 1825, eine überaus schöne Biographie Buddhas von Deshauterayes. — 10) Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddhisme. Vol. 1, 4° 1844. — 11) Rgya Tsher Rolpa, Trad. du Tibétain p. Foucaux. 1848, 4°. Dies ist die Lalitavistara, d. h. Buddhas Leben, das Evangelium der Buddhaisten. — 12) Foe Koue Ki, Relation des royaumes Bouddhiques, trad. du Chinois par Abel Rémusat. 1836. 4°. 13) Déscription du Tubet, trad. du Chinois en Russe p. Bitchourin, et du Russe en Français p. Klaproth. 1831. — 14) Klaproth, Fragments Bouddhiques, aus dem Nouveau Journ. Asiat. Mars 1831 besonders abgedruckt. — 15) Spiegel, De officiis sacerdotum Buddhicorum, Palice et latine. 1841. — 16) Derselbe, Anecdota Palica, 1845. — [17) Dhammapadam, Palice edidit et latine vertit Fausböll. Havniae 1855.] — 18) Asiatic researches Vol. 6. Buchanan, On the religion of the Burmas, und Vol. 20, Calcutta 1839, part 2, enthält drei sehr wichtige Aufsätze von Csoma Körösi, welche Analysen der Bücher des Kandschur enthalten. — 19) Sangermano, The Burmesse Empire, Rome, 1833. — 20) Turnour, The Mahawanzo, Ceylon, 1836. — 21) Upham, The Mahavansi, Raja Ratnacari et Rajavali. 3. Vol. 1833. — 22) Ejusd. Doctrine of Buddhism. 1829. fol. — 23) Spence Hardy, Eastern monachism, 1850. — 24) Ejusd. Manuel of Buddhism, 1853. Diese zwei vortrefflichen, nach einem zwanzigjährigen Aufenthalt in Ceylon und mündlicher Belehrung der Priester daselbst verfaßten Bücher haben mir in das Innerste des Buddhaistischen Dogmas mehr Einsicht gegeben, als irgend andere. Sie verdienen ins Deutsche übersetzt zu werden, aber unverkürzt, weil sonst leicht das Beste ausfallen könnte. — [25) C. F. Köppen, die Religion des Buddha, 1857, ein mit großer Belesenheit, ernstlichem Fleiß und auch mit Verstand und Einsicht aus allen hier genannten und manchen andern Schriften ausgezogenes vollständiges Kompendium des Buddhaismus, welches alles Wesentliche desselben enthält. — 26) Leben des Buddha, aus dem Chinesischen von Palladji, im Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland, herausgegeben von Erman, Bd. 15, Heft 1, 1856.

Teile Asiens und zählt, nach Spence Hardy, dem neuesten Forscher, 369 Millionen Gläubige, aber bei weitem mehr, als irgendeine andere. — Diese drei Religionen Chinas, von denen die verbreiteteste, der Buddhaismus, sich, was sehr zu seinem Vorteil spricht, ohne allen Schutz des Staates, bloß durch eigene Kraft erhält, sind weit davon entfernt, sich anzufeinden, sondern bestehn ruhig nebeneinander; ja, haben, vielleicht durch wechselseitigen Einfluß, eine gewisse Uebereinstimmung miteinander; so daß es sogar eine sprichwörtliche Redensart ist, daß „die drei Lehren nur eine sind". Der Kaiser als solcher, bekennt sich zu allen dreien: viele Kaiser jedoch, bis auf die neueste Zeit, sind dem Buddhaismus speziell zugetan gewesen; wovon auch ihre tiefe Ehrfurcht vor dem Dalai-Lama und sogar vor dem Teschu-Lama zeugt, welchem sie unweigerlich den Vorrang zugestehn. — Diese drei Religionen sind sämtlich weder monotheistisch, noch polytheistisch und, wenigstens der Buddhaismus, auch nicht pantheistisch, da Buddha eine in Sünde und Leiden versunkene Welt, deren Wesen, sämtlich dem Tode verfallen, eine kurze Weile dadurch bestehn, daß eines das andere verzehrt, nicht für eine Theophanie angesehn hat. Ueberhaupt enthält das Wort Pantheismus eigentlich einen Widerspruch, bezeichnet einen sich selbst aufhebenden Begriff, der daher von denen, welche Ernst verstehn, nie anders genommen worden ist, denn als eine höfliche Wendung; weshalb es auch den geistreichen und scharfsinnigen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen ist, den Spinoza, deswegen, weil er die Welt Deus nennt, für keinen Atheisten zu halten: vielmehr war die Entdeckung, daß er dies nicht sei, den nichts als Worte kennenden Spaßphilosophen unserer Zeit vorbehalten, die sich auch etwas darauf zugute tun und demgemäß von Akosmismus reden: die Schäfer! Ich aber möchte unmaßgeblich raten, den Worten ihre Bedeutung zu lassen, und wo man etwas anderes meint, auch ein anderes Wort zu gebrauchen, also die Welt Welt und die Götter Götter zu nennen.

Die Europäer, welche vom Religionszustande Chinas Kunde zu gewinnen sich bemühten, gingen dabei, wie es gewöhnlich ist und früher auch Griechen und Römer, in analogen Verhältnissen, getan haben, zuerst auf Berührungspunkte mit ihrem eigenen einheimischen Glauben aus. Da nun in ihrer Denkweise der Begriff der Religion mit dem Theismus beinahe identifiziert, wenigstens so eng verwachsen war, daß er sich nicht leicht davon trennen ließ; da überdies in Europa, ehe man genauere Kenntnis Asiens hatte zum Zweck des Arguments

e consensu gentium, die sehr falsche Meinung verbreitet war, daß alle Völker der Erde einen alleinigen, wenigstens einen obersten Gott und Weltschöpfer verehrten*), und da sie sich in einem Lande befanden, wo sie Tempel, Priester, Klöster in Menge und religiöse Gebräuche in häufiger Ausübung sahen, gingen sie von der festen Voraussetzung aus, auch hier Theismus, wenngleich in sehr fremder Gestalt, finden zu müssen. Nachdem sie aber ihre Erwartung getäuscht sahen und fanden, daß man von dergleichen Dingen keinen Begriff, ja, um sie auszudrücken keine Worte hatte, war es, nach dem Geiste, in welchem sie ihre Untersuchungen betrieben, natürlich, daß ihre erste Kunde von jenen Religionen mehr in dem bestand, was solche nicht enthielten, als in ihrem positiven Inhalt, in welchem sich zurechtzufinden überdies europäischen Köpfen, aus vielen Gründen, schwer fallen muß, z. B. schon weil sie im Optimismus erzogen sind, dort hingegen das Dasein selbst als ein Uebel, und die Welt als ein Schauplatz des Jammers angesehen wird, auf welchem es besser wäre, sich nicht zu befinden; sodann wegen des dem Buddhaismus wie dem Hinduismus wesentlichen, entschiedenen Idealismus, einer Ansicht, die in Europa bloß als ein kaum ernstlich zu denkendes Paradoxon gewisser abnormer Philosophen gekannt, in Asien aber selbst dem Volksglauben einverleibt ist, da sie in Hindostan, als Lehre von der Maja, allgemein gilt und in Tibet, dem Hauptsitze der buddhaistischen Kirche, sogar äußerst populär vorgetragen wird, indem man, bei einer großen Feierlichkeit, auch eine religiöse Komödie aufführt, welche den Dalai-Lama in Kontrovers mit dem Ober-Teufel darstellt: jener verficht den Idealismus, dieser den Realismus, wobei er unter anderm sagt: „was durch die fünf Quellen aller Erkenntnis (die Sinne) wahrgenommen wird, ist keine Täuschung, und was ihr lehrt, ist nicht wahr." Nach langer Disputation wird endlich die Sache durch Würfeln entschieden: der Realist, d. i. der Teufel, verliert und wird mit allgemeinem Hohn verjagt.**) Wenn man diese Grundunterschiede der ganzen Denkungsart im Auge behält, wird man es verzeihlich, sogar natürlich finden, daß die Europäer, indem sie den Religionen Asiens nachforschten, zuvörderst bei dem negativen, der Sache eigentlich fremden Standpunkte stehen blieben, weshalb wir eine

*) Welches nicht anders ist, als wenn den Chinesen aufgebunden wird, alle Fürsten auf der Welt seien ihrem Kaiser tributär.

**) Déscription du Tubet, trad. du Chinois en Russe p. Bitchourin et du Russe en Français p. Klaproth, Paris 1831, p. 65. — Auch im Asiatic Journal, new series, Vol. 1, p. 15. — [Köppen die Lamaische Hierarchie. S. 315.]

Menge sich darauf beziehender, die positive Kenntnis aber gar nicht fördernder Aeußerungen finden, welche alle darauf hinauslaufen, daß den Buddhaisten und den Chinesen überhaupt der Monotheismus, — freilich eine ausschließlich jüdische Lehre, — fremd ist. Z. B. in den Lettres édifiantes (édit de 1819, Vol. 8, p. 46) heißt es: „die Buddhaisten, deren Meinung von der Seelenwanderung allgemein angenommen worden, werden des Atheismus beschuldigt" und in den Asiatic Researches Vol. 6, p. 255, „die Religion der Birmanen (d. i. Buddhaismus) zeigt sie uns als eine Nation, welche schon weit über die Roheit des wilden Zustandes hinaus ist und in allen Handlungen des Lebens sehr unter dem Einfluß religiöser Meinungen steht, dennoch aber keine Kenntnis hat von einem höchsten Wesen, dem Schöpfer und Erhalter der Welt. Jedoch ist das Moralsystem, welches ihre Fabeln anempfehlen, vielleicht so gut, als irgendeines von denen, welche die unter dem Menschengeschlechte herrschenden Religionslehren predigen." — Ebendaselbst S. 258. „Gotamas (d. i. Buddhas) Anhänger sind, genau zu reden, Atheisten." — Ebendaselbst S. 180. „Gotamas Sekte hält den Glauben an ein göttliches Wesen, welches die Welt geschaffen, für höchst irreligiös (impious)". — Ebendaselbst S. 268 führt Buchanan an, daß der Zarado, oder Oberpriester der Buddhaisten in Ava, Atuli, in einem Aufsatz über seine Religion, den er einem katholischen Bischof übergab, „unter die sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, daß ein Wesen da sei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen habe und das allein würdig sei, angebetet zu werden." Genau dasselbe berichtet Sangermano, in seiner description of the Burmese empire, Rome 1833, p. 81, und er beschließt die Anführung der sechs schweren Ketzereien mit den Worten: „der letzte dieser Betrüger lehrte, daß es ein höchstes Wesen gebe, den Schöpfer der Welt und aller Dinge darin, und daß dieser allein der Anbetung würdig sei" (the last of these impostors taught that there exists a Supreme Being, the Creator of the world and all things in it, and that he alone is worthy of adoration). Auch Colebrooke, in seinem, in den Transactions of the R. Asiat. Society, Vol. 1, befindlichen und auch in seinen Miscellaneous essays abgedruckten Essay on the philosophy of the Hindus, sagt S. 236: „die Sekten der Jaina und Buddha sind wirklich atheistisch, indem sie keinen Schöpfer der Welt, oder höchste, regierende Vorsehung anerkennen." — Imgleichen sagt J. J. Schmidt in seinen „Forschungen über Mongolen und Tibeter"

S. 180: „Das System des Buddhaismus kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat: diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon." — Nicht minder sehn wir den gelehrten Sinologen Morrison, in seinem Chinese Dictionary, Macao 1815 u. f. J., Vol. 1, p. 217, sich bemühen, in den chinesischen Dogmen die Spuren eines Gottes aufzufinden und bereit, alles, was dahin zu deuten scheint, möglichst günstig auszulegen, jedoch zuletzt eingestehn, daß dergleichen nicht deutlich darin zu finden ist. Ebendaselbst S. 268 fg. bei Erklärung der Worte Thung und Tsing, d. i. Ruhe und Bewegung, als auf welchen die chinesische Kosmogonie beruht, erneuert er diese Untersuchung und schließt mit den Worten: „es ist vielleicht unmöglich, dieses System von der Beschuldigung des Atheismus freizusprechen." — Auch noch neuerlich sagt Upham in seiner History and Doctrine of Buddhism, Lond. 1829, S. 102: „Der Buddhaismus legt uns eine Welt dar, ohne einen moralischen Regierer, Lenker, oder Schöpfer." Auch der deutsche Sinologe Neumann sagt in seiner, weiter unten näher bezeichneten Abhandlung, S. 10, 11: „in China, in dessen Sprache weder Mohammedaner, noch Christen ein Wort fanden, um den theologischen Begriff der Gottheit zu bezeichnen." — — — „Die Wörter Gott, Seele, Geist, als etwas von der Materie Unabhängiges und sie willkürlich Beherrschendes, kennt die chinesische Sprache gar nicht." — — — „So innig ist dieser Ideengang mit der Sprache selbst verwachsen, daß es unmöglich ist, den ersten Vers der Genesis, ohne weitläufige Umschreibung, ins Chinesische so zu übersetzen, daß es wirklich chinesisch ist." — Ebendarum hat Sir George Staunton 1848 ein Buch herausgegeben, betitelt: „Untersuchung über die passende Art, beim Uebersetzen der heiligen Schrift ins Chinesische, das Wort Gott auszudrücken" (an inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language)*).

*) Folgende Aeußerung eines amerikanischen Schiffers, der nach Japan gekommen war, ist belustigend, durch die Naivität, mit der er voraussetzt, daß die Menschheit aus lauter Juden bestehen müsse. Die Times vom 18. Oktober 1854 berichtet nämlich, daß ein amerikanisches Schiff unter Kapitän Burr nach Jeddo-Bay in Japan gekommen ist, und teilt dessen Erzählung von seiner günstigen Aufnahme daselbst mit. Am Schlusse heißt's:

He likewise asserts the Japanese to be a nation of Atheists denying the existence of a God and selecting as an object of worship either the spiritual Emperor at Meaco, or any other Japanese. He was told by the interpretors that formerly their religion was similar to that of

Durch diese Auseinandersetzung und Anführungen habe ich nur die höchst merkwürdige Stelle, welche mitzuteilen der Zweck gegenwärtiger Rubrik ist, einleiten und verständlicher machen wollen, indem ich dem Leser den Standpunkt, von welchem aus jene Nachforschungen geschahen, vergegenwärtigte und dadurch das Verhältnis derselben zu ihrem Gegenstand aufklärte. Als nämlich die Europäer in China auf dem oben bezeichneten Wege und in dem angegebenen Sinne forschten und ihre Fragen immer auf das oberste Prinzip aller Dinge, die weltregierende Macht usf. gerichtet waren, hatte man sie öfter hingewiesen auf dasjenige, welches mit dem Worte Tien (engl. Thëen) bezeichnet wird. Dieses Wortes nächste Bedeutung ist nun „Himmel", wie auch Morrison in seinem Diktionär angibt. Allein es ist bekannt genug, daß es auch in tropischer Bedeutung gebraucht wird und dann einen metaphysischen Sinn erhält. Schon in den Lettres édifiantes(édit de 1819, Vol. 11, p. 461) finden wir hierüber die Erklärung: „Hing—tien ist der materielle und sichtbare Himmel; — Chin—tien der geistige und unsichtbare." Auch Sonnerat in seiner Reise nach Ostindien und China, Buch 4, Kap. 1, sagt: „Als sich die Jesuiten mit den übrigen Missionarien stritten, ob das Wort Tien Himmel oder Gott bedeute, sahen die Chinesen diese Fremden als ein unruhiges Volk an und jagten sie nach Makao." Jedenfalls konnten Europäer zuerst bei diesem Worte hoffen, auf der Spur der so beharrlich gesuchten Analogie chinesischer Metaphysik mit ihrem eigenen Glauben zu sein, und Nachforschungen dieser Art sind es ohne Zweifel, die zu dem Resultat geführt haben, welches wir mitgeteilt finden in einem Aufsatz, überschrieben „Chinesische Schöpfungstheorie" und befindlich im Asiatic Journal, Vol. 22, Anno 1826. Ueber den darin erwähnten Tschu-fu-tze, auch Tschu-hi genannt, bemerke ich, daß er im 12. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gelebt hat und der berühmteste aller chinesischen Gelehrten ist; weil er die gesamte Weisheit der früheren zusammengebracht und systematisiert hat. Sein Werk ist die Grundlage des jetzigen chinesischen Unterrichts und seine Auktorität von größtem Gewicht. Am angeführten Orte also heißt es, S. 41 und 42: „Es möchte scheinen, daß das Wort Tien „„das Höchste unter den Großen"" oder „„über alles, was Groß auf Erden ist"" bezeichnet: jedoch ist

China, but that the belief in a supreme Being bas latterly been entirely discarded (dabei ist ein Irrtum) and they professed to be much shocked at Deejunoskee (ein etwas amerikanisierter Japaner) declaring his belief in the Deity.

im Sprachgebrauch die Unbestimmtheit seiner Bedeutung ohne allen Vergleich größer, als die des Ausdrucks Himmel in den europäischen Sprachen." — — —

„Tschu-fu-tze sagt: „„daß der Himmel einen Menschen, (d. i. ein weises Wesen) habe, welcher daselbst über Verbrechen richte und entscheide, ist etwas, das schlechterdings nicht gesagt werden sollte; aber auch andrerseits darf nicht behauptet werden, daß es gar nichts gebe, eine höchste Kontrolle über diese Dinge auszuüben.““

„Derselbe Schriftsteller wurde befragt über das Herz des Himmels, ob es erkennend sei, oder nicht, und gab zur Antwort: „„man darf nicht sagen, daß der Geist der Natur unintelligent wäre; aber er hat keine Aehnlichkeit mit dem Denken des Menschen.““ — — — —

„Nach einer ihrer Autoritäten wird Tien Regierer oder Herrscher (Tschu) genannt, wegen des Begriffes der höchsten Macht, und eine andere drückt sich so darüber aus: „„wenn der Himmel (Tien) keinen absichtsvollen Geist hätte; so würde es sich zutragen, daß von der Kuh ein Pferd geboren würde und der Pfirsichbaum eine Birnblüte trüge.““ — Andrerseits wird gesagt, daß der Geist des Himmels abzuleiten sei aus dem, was der Wille des Menschengeschlechts ist!" (Durch das Ausrufungszeichen hat der englische Uebersetzer seine Verwunderung ausdrücken wollen.) Ich gebe den Text:

The word Teen would seem to denote „the highest of the great" or „above all what is great on earth": but in practise its vagueness of signification is beyond all comparison greater, than that of the term Heaven in European languages. — — — Choo-foo-tze tells us that „to affirm, that heaven has a man (i. e. a sapient being) there to judge and determine crimes, should not by any means be said; nor, on the other hand, must it be affirmed, that there is nothing at all to exercise a supreme control over these things."

The same author being ask'd about the heart of heaven, whether it was intelligent or not, answer'd: it must not be said that the mind of nature is unintelligent, but it does not resemble the cogitations of man. — — — — —

According to one of their authorities, Teen is call'd ruler or sovereign (choo), from the idea of the supreme control, and another expresses himself thus: „had heaven (Teen) no designing mind, then it must happen, that the cow might bring forth a horse, and on the peach-tree be produced the

blossom of the pear". On the other hand it is said, that the mind of Heaven is deducible from what is the Will of mankind!"

Die Uebereinstimmung dieses letzten Aufschlusses mit meiner Lehre ist so auffallend und überraschend, daß, wäre die Stelle nicht volle acht Jahre nach Erscheinung meines Werkes gedruckt worden, man wohl nicht verfehlen würde zu behaupten, ich hätte meinen Grundgedanken daher genommen. Denn bekanntlich sind gegen neue Gedanken der Hauptschutzwehren drei: Nicht-Notiznehmen, Nicht-gelten-lassen, und zuletzt Behaupten, es sei schon längst dagewesen. Allein die Unabhängigkeit meines Grundgedankens von dieser chinesischen Auktorität steht, aus den angegebenen Gründen fest: denn daß ich der chinesischen Sprache nicht kundig, folglich nicht imstande bin, aus chinesischen, andern unbekannten Originalwerken Gedanken zu eigenem Gebrauch zu schöpfen, wird man mir hoffentlich glauben. Bei weiterer Nachforschung habe ich herausgebracht, daß die angeführte Stelle, sehr wahrscheinlich und fast gewiß, aus Morrisons chinesischem Wörterbuch entnommen ist, woselbst sie unter dem Zeichen Tien zu finden sein wird: mir fehlt nur die Gelegenheit, es zu verifizieren. — Illgens Zeitschrift für historische Theologie, Bd. 7, 1837, enthält einen Aufsatz von Neumann: „Die Natur- und Religionsphilosophie der Chinesen, nach dem Werke des Tschu-hi", in welchem, von S. 60 bis 63, Stellen vorkommen, die mit denen aus dem Asiatic Journal hier angeführten offenbar eine gemeinschaftliche Quelle haben. Allein sie sind mit der in Deutschland so häufigen Unentschiedenheit des Ausdrucks abgefaßt, welche das deutliche Verständnis ausschließt. Zudem merkt man, daß dieser Uebersetzer des Tschuhi seinen Text nicht vollkommen verstanden hat; woraus ihm jedoch kein Vorwurf erwächst, in Betracht der sehr großen Schwierigkeit dieser Sprache für Europäer und der Unzulänglichkeit der Hilfsmittel. Inzwischen erhalten wir daraus nicht die gewünschte Aufklärung. Wir müssen daher uns mit der Hoffnung trösten, daß, bei dem freier gewordenen Verkehr mit China, irgendein Engländer uns einmal über das obige, in so beklagenswerter Kürze mitgeteilte Dogma näheren und gründlichen Aufschluß erteilen wird.

Hinweisung auf die Ethik.

Die Bestätigungen der übrigen Teile meiner Lehre bleiben, aus im Eingang angeführten Gründen, von meiner heutigen Aufgabe ausgeschlossen. Jedoch sei mir am Schluß eine ganz allgemeine Hinweisung auf die Ethik vergönnt.

Von jeher haben alle Völker erkannt, daß die Welt, außer ihrer physischen Bedeutung, auch noch eine moralische hat. Doch ist es überall nur zu einem undeutlichen Bewußtsein der Sache gekommen, welches, seinen Ausdruck suchend, sich in mancherlei Bilder und Mythen kleidete. Dies sind die Religionen. Die Philosophen ihrerseits sind allezeit bemüht gewesen, ein klares Verständnis der Sache zu erlangen, und ihre sämtlichen Systeme mit Ausnahme der streng materialistischen, stimmen, bei aller ihrer sonstigen Verschiedenheit, darin überein, daß das Wichtigste, ja allein Wesentliche des ganzen Daseins, das, worauf alles ankommt, die eigentliche Bedeutung, der Wendepunkt, die Pointe (sit venia verbo) desselben, in der Moralität des menschlichen Handelns liege. Aber über den Sinn hievon, über die Art und Weise, über die Möglichkeit der Sache, sind sie sämtlich wieder höchst uneinig und haben einen Abgrund von Dunkelheit vor sich. Da ergibt sich, daß Moral-Predigen leicht, Moral-Begründen schwer ist. Eben weil jener Punkt durch das Gewissen festgestellt ist, wird er zum Probierstein der Systeme; indem von der Metaphysik mit Recht verlangt wird, daß sie die Stütze der Ethik sei: und nun entsteht das schwere Problem, aller Erfahrung zuwider, die physische Ordnung der Dinge als von einer moralischen abhängig nachzuweisen, einen Zusammenhang aufzufinden zwischen der Kraft, die, nach ewigen Naturgesetzen wirksam, der Welt Bestand erteilt, und der Moralität in der menschlichen Brust. Hier sind daher auch die Besten gescheitert: Spinoza klebt bisweilen vermittelst Sophismen eine Tugendlehre an seinen fatalistischen Pantheismus, noch öfter aber läßt er die Moral gar arg im Stich. Kant läßt, nachdem die theoretische Vernunft am Ende ist, seinen, aus bloßen Begriffen herausgeklaubten*) kategorischen Imperativ als Deus ex machina auftreten mit einem absoluten Soll, dessen Fehler recht deutlich wurde, als Fichte, der immer Ueberbieten für Uebertreffen hielt, dasselbe, mit Christian-

*) Siehe meine Preisschrift „Ueber die Grundlage der Moral" § 6.

Wolfischer Breite und Langweiligkeit, zu einem kompletten System des moralischen Fatalismus ausspann, in seinem „System der Sittenlehre", und dann es kürzer darlegte in seinem letzten Pamphlet „Die Wissenschaftslehre im allgemeinen Umrisse", 1810.

Von diesem Gesichtspunkt aus hat nun doch wohl unleugbar ein System, welches die Realität alles Daseins und die Wurzel der gesamten Natur in den Willen legt und in diesem das Herz der Welt nachweist, wenigstens ein starkes Präjudiz für sich. Denn es erreicht auf geradem und einfachem Wege, ja, hält schon, ehe es an die Ethik geht, dasjenige in der Hand, was die andern erst auf weitaussehenden und stets mißlichen Umwegen zu erreichen suchen. Auch ist es wahrlich nimmermehr zu erreichen, als mittelst der Einsicht, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft, welche unserm Intellekt diese anschauliche Welt darstellt, identisch ist mit dem Willen in uns. Nur die Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruiert ist; weshalb ich, mit viel besserem Recht, meine Metaphysik hätte „Ethik" betiteln können, als Spinoza, bei dem dies fast wie Ironie aussieht und sich behaupten ließe, daß sie den Namen wie lucus a non lucendo führt, da er nur durch Sophismen die Moral einem System anheften konnte, aus welchem sie konsequent nimmermehr hervorgehn würde: auch verleugnet er sie meistens geradezu mit empörender Dreistigkeit (z. B. Eth. IV, prop. 37, Schol. 2). Ueberhaupt darf ich kühn behaupten, daß nie ein philosophisches System so ganz aus einem Stück geschnitten war, wie meines, ohne Fugen und Flickwerk. Es ist, wie ich in der Vorrede zu demselben gesagt habe, die Entfaltung eines einzigen Gedankens, wodurch das alte ἁπλους ὁ μυθος της αληθειας εφυ sich abermals bestätigt. — Sodann ist hier noch in Erwägung zu ziehn, daß Freiheit und Verantwortlichkeit, diese Grundpfeiler aller Ethik, ohne die Voraussetzung der Aseität des Willens sich wohl mit Worten behaupten, aber schlechterdings nicht denken lassen. Wer dieses bestreiten will, hat zuvor das Axiom, welches schon die Scholastiker aufstellten, operari sequitur esse (d. h. aus der Beschaffenheit jedes Wesens folgt sein Wirken), umzustoßen, oder die Folgerung aus demselben unde esse inde operari, als falsch nachzuweisen. Verantwortlichkeit hat Freiheit, diese aber Ursprünglichkeit zur Bedingung. Denn ich will je nachdem ich bin: daher muß ich sein, je nachdem ich will. Also ist Aseität des Willens die erste Bedingung einer ernstlich gedachten

Ethik, und mit Recht sagt Spinoza: ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur (Eth. I, def. 7). Abhängigkeit dem Sein und Wesen nach, verbunden mit Freiheit dem Tun nach, ist ein Widerspruch. Wenn Prometheus seine Machwerke wegen ihres Tuns zur Rede stellen wollte; so würden diese mit vollem Rechte antworten: „wir konnten nur handeln, je nachdem wir waren: denn aus der Beschaffenheit fließt das Wirken. War unser Handeln schlecht, so lag das an unserer Beschaffenheit: sie ist dein Werk: strafe dich selbst"*). Nicht anders steht es mit der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod, welche ohne Aseität desselben nicht ernstlich gedacht werden kann, wie auch schwerlich ohne fundamentale Sonderung des Willens vom Intellekt. Der letztere Punkt gehört meiner Philosophie an; den ersteren aber hat schon Aristoteles (De coelo I, 12) gründlich dargetan, indem er ausführlich zeigt, daß nur das Unentstandene unvergänglich sein kann, und daß beide Begriffe einander bedingen: ταυτα αλληλοις ακολουθει, και το τε αγενητον αφθαρτον, και το αφθαρτον αγενητον. — — — το γαρ γενητον και το φθαρτον ακολουθουσιν αλληλοις. — — ει γενητον τι, φθαρτον αναγκη (haec mutuo se sequuntur, atque ingenerabile est incorruptibile, et incorruptibile ingenerabile. — — generabile enim et corruptibile mutuo se sequuntur. — si generabile est, et corruptibile esse necesse est). So haben es auch, unter den alten Philosophen, alle die, welche eine Unsterblichkeit der Seele lehrten, verstanden, und keinem ist es in den Sinn gekommen, einem irgendwie entstandenen Wesen endlose Dauer beilegen zu wollen. Von der Verlegenheit, zu der die entgegengesetzte Annahme führt, zeugt in der Kirche die Kontroverse der Präexistentianer, Kreatianer und Traduzianer.

Ferner ist ein der Ethik verwandter Punkt der Optimismus aller philosophischen Systeme, der, als obligat, in keinem fehlen darf: denn die Welt will hören, daß sie löblich und vortrefflich sei, und die Philosophen wollen der Welt gefallen. Mit mir steht es anders: ich habe gesehn, was der Welt gefällt und werde daher, ihr zu gefallen, keinen Schritt vom Pfade der Wahrheit abgehn. Also weicht auch in diesem Punkt mein System von den übrigen ab und steht allein. Aber nachdem jene sämtlich ihre Demonstrationen vollendet und dazu ihr Lied von der besten Welt gesungen haben; da kommt zuletzt, hinten im System, als ein später Rächer des Unbilds, wie ein Geist

*) Vergl. Parerga 1, Erläuterungen zur Kantischen Philosophie.

aus den Gräbern, wie der steinerne Gast zum Don Juan, die Frage nach dem Ursprung des Uebels, des ungeheueren, namenlosen Uebels, des entsetzlichen, herzzerreißenden Jammers in der Welt: — und sie verstummen, oder haben nichts als Worte, leere, tönende Worte, um eine so schwere Rechnung abzuzahlen. Hingegen wenn schon in der Grundlage eines Systems das Dasein des Uebels mit dem der Welt verwebt ist, da hat es jenes Gespenst nicht zu fürchten; wie ein inokuliertes Kind nicht die Pocken. Dies aber ist der Fall, wenn die Freiheit, statt in das operari, in das esse gelegt wird und nun aus ihr das Böse, das Uebel und die Welt hervorgeht. — Uebrigens aber ist es billig, mir, als einen Mann des Ernstes, zu gestatten, daß ich nur von Dingen rede, die ich wirklich kenne, und nur Worte gebrauche, mit denen ich einen ganz bestimmten Sinn verknüpfe; da nur ein solcher sich andern mit Sicherheit mitteilen läßt, und Vauvenargue ganz recht hat, zu sagen la clarté est la bonne foi des philosophes. Wenn ich also sage „Wille, Wille zum Leben"; so ist das kein ens rationis, keine von mir selbst gemachte Hypostase, auch kein Wort von ungewisser, schwankender Bedeutung: sondern wer mich frägt, was es sei, den weise ich an sein eigenes Inneres, wo er es vollständig, ja, in kolossaler Größe vorfindet, als ein wahres ens realissimum. Ich habe demnach nicht die Welt aus dem Unbekannten erklärt; vielmehr aus dem Bekanntesten, das es gibt, und welches uns auf eine ganz andere Art bekannt ist, als alles übrige. Was endlich das Paradoxe betrifft, welches den aszetischen Resultaten meiner Ethik vorgeworfen worden ist, an denen sogar der mich sonst so günstig beurteilende Jean Paul Anstoß nahm, durch welche auch Herr Rätze (der nicht wußte, daß gegen mich nur die Sekretierungsmethode die anwendbare sei), veranlaßt wurde, im Jahre 1820 ein wohlgemeintes Buch gegen mich zu schreiben, und die seitdem das stehende Thema des Tadels meiner Philosophie geworden sind; so bitte ich zu erwägen, daß dergleichen nur in diesem nordwestlichen Winkel des alten Kontinents, ja, selbst hier nur in protestantischen Landen paradox heißen kann; hingegen im ganzen weiten Asien, überall wo noch nicht der abscheuliche Islam mit Feuer und Schwert die alten tiefsinnigen Religionen der Menschheit verdrängt hat, eher den Vorwurf der Trivialität zu fürchten haben würde*). Ich ge-

*) Wer hierüber in der Kürze und doch vollständig belehrt sein will, lese die vortreffliche Schrift des verstorbenen Pfarrers Bochinger: La vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples Bouddhistes. Strasb. 1831.

tröste mich demnach, daß meine Ethik, in Beziehung auf den Upanischad der heiligen Veden, wie auch auf die Weltreligion Buddhas, völlig orthodox ist, ja, selbst mit dem alten, echten Christentum nicht im Widerspruch steht. Gegen alle sonstigen Verketzerungen aber bin ich gepanzert und habe dreifaches Erz um die Brust.

Schluß.

Den in dieser Abhandlung aufgezählten, gewiß auffallenden Bestätigungen, welche die empirischen Wissenschaften meiner Lehre, seit ihrem Auftreten, aber unabhängig von ihr, geliefert haben, reihen sich ohne Zweifel noch viele an, die nicht zu meiner Kunde gekommen sind: denn wie gering ist der Teil der in allen Sprachen so tätig betriebenen naturwissenschaftlichen Literatur, welchen kennen zu lernen Zeit, Gelegenheit und Geduld des einzelnen hinreicht. Aber auch schon das hier Mitgeteilte gibt mir die Zuversicht, daß die Zeit meiner Philosophie entgegenreift, und mit herzstärkender Freude sehe ich, wie im Laufe der Jahre allmählich die empirischen Wissenschaften auftreten als unverdächtige Zeugen für eine Lehre, über welche die „Philosophen von Profession" (diese charakteristische Benennung, sogar auch die des „philosophischen Gewerbes" geben einige naiv sich selbst) siebenzehn Jahre hindurch ein staatskluges, unverbrüchliches Schweigen beobachtet und von ihr zu reden dem in ihre Politik uneingeweihten Jean Paul*) überlassen haben. Denn sie zu loben mag ihnen verfänglich, sie aber zu tadeln, bei genauer Erwägung, nicht so recht sicher geschienen haben, und das Publikum, welches nicht „von der Profession und dem Gewerbe" ist, damit bekannt zu machen, daß man sehr ernstlich philosophieren könne, ohne weder unverständlich, noch langweilig zu sein, mochte auch eben nicht vonnöten scheinen: wozu also hätten sie sich mit ihr kompromittieren sollen, da ja durch Schweigen sich niemand verrät, die beliebte Sekretierungsmethode, als bewährtes Mittel gegen Verdienste, zur Hand und so viel bald ausgemacht war, daß, bei dermaligen Zeitumständen, jene Philosophie sich nicht wohl qualifiziere vom Katheder doziert zu werden, welches denn doch, nach ihrer Herzensmeinung, der wahre und letzte Zweck aller Philosophie ist, — so sehr und so gewiß, daß, wenn vom hohen Olymp herab die splitternackte

*) Nachschule zur ästhetischen Vorschule. — Das Vorhergehende bezieht sich auf 1835, die Zeit der ersten Auflage dieser Abhandlung.

Wahrheit käme, jedoch was sie brächte den durch dermalige Zeitumstände hervorgerufenen Anforderungen und den Zwecken hoher Vorgesetzter nicht entsprechend befunden würde, die Herren „von der Profession und dem Gewerbe" mit dieser indezenten Nymphe wahrlich auch keine Zeit verlieren, sondern sie eiligst nach ihrem Olymp zurückkomplimentieren, dann drei Finger auf den Mund legen und ungestört bei ihren Kompendien bleiben würden. Denn freilich, wer mit dieser nackten Schönheit, dieser lockenden Sirene, dieser Braut ohne Aussteuer buhlt, der muß dem Glück entsagen, ein Staats- und Katheder-philosoph zu sein. Er wird, wenn er es hoch bringt, ein Dachkammerphilosoph. Allein dagegen wird er, statt eines Publikums von erwerblustigen Brotstudenten, eines haben, das aus den seltenen, auserlesenen, denkenden Wesen besteht, die spärlich ausgestreut unter der zahllosen Menge, einzeln im Laufe der Zeit, fast wie ein Naturspiel erscheinen. Und aus der Ferne winkt eine dankbare Nachwelt. Aber die müssen gar keine Ahndung davon haben, wie schön, wie liebenswert die Wahrheit sei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genusse liege, die sich einbilden können, daß, wer ihr Antlitz geschaut hat, sie verlassen, sie verleugnen, sie verunstalten könnte, um jener ihren prostituierten Beifall, oder ihre Aemter, oder ihr Geld, oder gar ihre Hofratstitel. Eher würde man Brillen schleifen, wie Spinoza, oder Wasser schöpfen, wie Kleanthes. Sie mögen daher auch ferner es halten wie sie wollen: die Wahrheit wird dem „Gewerbe" zu gefallen keine andere werden. Wirklich ist die ernstlich gemeinte Philosophie den Universitäten, als wo die Wissenschaften unter Vormundschaft des Staates stehn, entwachsen. Vielleicht aber kann es mit ihr dahin kommen, daß sie den geheimen Wissenschaften beigezählt wird; während ihre Afterart, jene ancilla theologiae der Universitäten, jene schlechte Dublette der Scholastik, deren oberstes Kriterium philosophischer Wahrheit der Landeskatechismus ist, desto lauter die Hörsäle widerhallen läßt. — You, that way; we, this way.*) — Shakesp. L. L. L. the end.

*) Ihr dahin; wir dorthin.

II.

Die beiden Grundprobleme der Ethik

behandelt in zwei akademischen Preisschriften

von

Dr. Arthur Schopenhauer,

Mitgliede der Königl. Norwegischen Sozietät der Wissenschaften.

I. **Ueber die Freiheit des menschlichen Willens,** gekrönt von der Königl. Norwegischen Sozietät der Wissenschaften, zu Drontheim am 26. Januar 1839.

II. **Ueber das Fundament der Moral, nicht** gekrönt von der Königl. Dänischen Sozietät der Wissenschaften, zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840.

Μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει.

Inhalt.

Seite

Vorrede zur ersten Auflage 149
Vorrede zur zweiten Auflage 174

Preisschrift über die Freiheit des Willens.

I. Begriffsbestimmungen 177
II. Der Wille vor dem Selbstbewußtsein 186
III. Der Wille vor dem Bewußtsein anderer Dinge 196
IV. Vorgänger 228
V. Schluß und höhere Ansicht 251
Anhang, zur Ergänzung des ersten Abschnittes 259

Preisschrift über die Grundlage der Moral.

I. Einleitung.

§. 1. Ueber das Problem 265
§. 2. Allgemeiner Rückblick 269

II. Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3. Uebersicht 273
§. 4. Von der imperativen Form der Kantischen Ethik 276
§. 5. Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere . . 282
§. 6. Vom Fundament der Kantischen Ethik 284
Anmerkung 305
§. 7. Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik 308
§. 8. Von den abgeleiteten Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik 313
§. 9. Kants Lehre vom Gewissen 321
§. 10. Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter. Theorie der Freiheit 325
Anmerkung 329
§. 11. Die Fichte'sche Ethik als Vergrößerungsspiegel der Fehler der Kantischen 330

III. Begründung der Ethik.

§. 12. Anforderungen 334
§. 13. Skeptische Ansicht 335
§. 14. Antimoralische Triebfedern 344
§. 15. Kriterium der Handlungen von moralischem Wert 350
§. 16. Aufstellung und Beweis der allein echten moralischen Triebfeder . . 352
§. 17. Die Tugend der Gerechtigkeit 359
§. 18. Die Tugend der Menschenliebe 371
§. 19. Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral 375
§. 20. Vom ethischen Unterschiede der Charaktere 391

IV. Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens.

§. 21. Verständigung über diese Zugabe 400
§. 22. Metaphysische Grundlage 404

Vorrede zur ersten Auflage.

Unabhängig voneinander, auf äußern Anlaß, entstanden, ergänzen diese beiden Abhandlungen sich dennoch gegenseitig zu einem System der Grundwahrheiten der Ethik, in welchem man hoffentlich einen Fortschritt dieser Wissenschaft, die seit einem halben Jahrhundert Rasttag gehalten hat, nicht verkennen wird. Jedoch durfte keine von beiden sich auf die andere und ebensowenig auf meine frühern Schriften berufen; weil jede für eine andere Akademie geschrieben und strenges Inkognito hiebei die bekannte Bedingung ist. Daher auch war nicht zu vermeiden, daß einige Punkte in beiden berührt wurden; indem nichts vorausgesetzt werden konnte und überall ab ovo anzufangen war. Es sind eigentlich spezielle Ausführungen zweier Lehren, die sich, den Grundzügen nach, im vierten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" finden, dort aber aus meiner Metaphysik, also synthetisch und a priori abgeleitet wurden, hier hingegen, wo der Sache nach, keine Voraussetzungen gestattet waren, analythisch und a posteriori begründet auftreten: daher, was dort das erste war, hier das letzte ist. Aber gerade durch dieses Ausgehen von dem allen gemeinsamen Standpunkt, wie auch durch die spezielle Ausführungen, haben beide Lehren an Faßlichkeit, Ueberzeugungskraft und Entfaltung ihrer Bedeutsamkeit hier sehr gewonnen. Demnach sind diese beiden Abhandlungen als Ergänzung des vierten Buches meines Hauptwerks anzusehen, gerade so, wie meine Schrift „Ueber den Willen in der Natur" eine sehr wesentliche und wichtige Ergänzung des zweiten Buches ist. Uebrigens so heterogen auch der Gegenstand der zuletztgenannten Schrift dem der gegenwärtigen zu sein scheint; so ist dennoch zwischen ihnen wirklicher Zusammenhang, ja, jene Schrift ist gewissermaßen der Schlüssel zur gegenwärtigen, und die Einsicht in diesen Zusammenhang vollendet allererst das vollkommene Verständnis beider. Wenn einmal die Zeit gekommen sein wird, wo man mich liest, wird man finden, daß meine Philosophie ist wie Theben mit hundert Toren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen.

Noch habe ich zu bemerken, daß die erste dieser beiden Abhandlungen bereits im neuesten Bande der zu Drontheim er-

scheinenden Denkschriften der Königlich Norwegischen Sozietät der Wissenschaften ihre Stelle gefunden hat. Diese Akademie hat, in Betracht der weiten Entfernung Drontheims von Deutschland, mir die von ihr erbetene Erlaubnis, einen Abdruck dieser Preisschrift für Deutschland veranstalten zu dürfen, mit der größten Bereitwilligkeit und Liberalität gewährt: wofür ich derselben meinen aufrichtigen Dank hiemit öffentlich abstatte.

Die zweite Abhandlung ist von der Königlich Dänischen Sozietät der Wissenschaften *nicht* gekrönt worden, obschon keine andere da war, mit ihr zu kompetieren. Da diese Sozietät ihr Urteil über meine Arbeit veröffentlicht hat, bin ich berechtigt, dasselbe zu beleuchten und darauf zu replizieren. Der Leser findet dasselbe hinter der betreffenden Abhandlung und wird daraus ersehen, daß die Königliche Sozietät an meiner Arbeit durchaus nichts zu loben, sondern nur zu tadeln gefunden hat, und daß dieser Tadel in drei verschiedenen Ausstellungen besteht, die ich jetzt einzeln durchgehen werde.

Der erste und hauptsächlichste Tadel, dem die beiden andern nur akzessorisch beigegeben sind, ist dieser, daß ich die Frage mißverstanden hätte, indem ich irrigerweise vermeint hätte, es würde verlangt, daß man das Prinzip der Ethik aufstelle: hingegen wäre die Frage eigentlich und hauptsächlich gewesen nach *dem Nexus der Metaphysik mit der Ethik*. Diesen Nexus darzulegen hätte ich ganz unterlassen (omisso enim eo, quod potissimum postulabatur), sagt das Urteil *im Anfang*; jedoch drei Zeilen weiter hat es dies wieder vergessen und sagt das Gegenteil, nämlich: ich hätte denselben dargelegt (principii ethicae et metaphysicae suae nexum exponit), jedoch hätte ich dieses als einen Anhang und als etwas, darin ich mehr, als verlangt worden, leistete, geliefert.

Von diesem Widerspruch des Urteils mit sich selbst will ich ganz absehen: ich halte ihn für ein Kind der Verlegenheit, in welcher es abgefaßt worden. Hingegen bitte ich den gerechten und gelehrten Leser, die von der dänischen Akademie gestellte *Preisfrage*, mit der ihr vorgesetzten *Einleitung*, wie beide, nebst meiner Verdeutschung derselben, der Abhandlung vorgedruckt stehen, jetzt aufmerksam zu durchlesen und sodann zu entscheiden, *wonach diese Frage eigentlich frägt*, ob nach dem letzten Grunde, dem Prinzip, dem Fundament, der wahren und eigentlichen Quelle der Ethik, — oder aber nach dem Nexus zwischen Ethik und Metaphysik. — Um dem Leser die Sache zu erleichtern, will ich jetzt Einleitung und Frage analysierend durchgehen und den Sinn derselben auf das deut-

lichste hervorheben. Die Einleitung zur Frage sagt uns: „es gebe eine notwendige Idee der Moralität, oder einen Urbegriff vom moralischen Gesetze, der zwiefach hervortrete, nämlich einerseits in der Moral als Wissenschaft, und andererseits im wirklichen Leben: in diesem letztern zeige derselbe sich wiederum zwiefach, nämlich teils im Urteil über unsere eigenen, teils in dem über die Handlungen anderer. An diesen ursprünglichen Begriff der Moralität knüpfen sich dann wieder andere, welche auf ihm beruhten. Auf diese Einleitung gründet nun die Sozietät ihre Frage, nämlich: wo denn die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen sei? ob vielleicht in einer ursprünglichen Idee der Moralität, die etwa tatsächlich und unmittelbar im Bewußtsein, oder Gewissen, läge? diese müßte alsdann analysiert werden, wie auch die hieraus hervorgehenden Begriffe; oder aber ob die Moral einen andern Erkenntnisgrund habe?" — Latein lautet die Frage, wenn vom Unwesentlichen entkleidet und in eine ganz deutliche Stellung gebracht, also: Ubinam sunt quaerenda *fons et fundamentum philosophiae moralis?* Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis, quae conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio? Dieser letzte Fragesatz zeigt aufs deutlichste an, daß überhaupt nach dem Erkenntnisgrunde der Moral gefragt wird. Zum Ueberfluß will ich jetzt noch eine paraphrasische Exegese der Frage hinzufügen. Die Einleitung geht aus von zwei ganz empirischen Bemerkungen: „Es gebe," sagt sie, „faktisch eine Moralwissenschaft; und ebenfalls sei es Tatsache, daß im wirklichen Leben moralische Begriffe sich bemerkbar machten; nämlich teils indem wir selbst, in unserm Gewissen, über unsere Handlungen moralisch richteten, teils indem wir die Handlungen anderer in moralischer Hinsicht beurteilten. Imgleichen wären mancherlei moralische Begriffe, z. B. Pflicht, Zurechnung u. dgl. in allgemeiner Geltung. In diesem allen nun trete doch eine ursprüngliche Idee der Moralität, ein Grundgedanke von einem moralischen Gesetze hervor, dessen Notwendigkeit jedoch eine eigentümliche und nicht eine bloß logische sei: d. h. welche nicht nach dem bloßen Satze vom Widerspruch aus den zu beurteilenden Handlungen, oder den diesen zum Grunde liegenden Maximen, bewiesen werden könne. Von diesem moralischen Urbegriff gingen nachher die übrigen moralischen Hauptbegriffe aus, und wären von ihm abhängig, daher auch unzertrennlich. — Worauf nun aber dieses alles beruhe? — das wäre doch ein wichtiger Gegenstand der Forschung. — Daher also stelle die

Sozietät folgende Aufgabe: die Quelle, d. h. der Ursprung der Moral, die Grundlage derselben, soll gesucht werden (quaerenda sunt). Wo soll sie gesucht werden? d. h. wo ist sie zu finden? Etwa in einer uns angeborenen, in unserm Bewußtsein, oder Gewissen, liegenden Idee der Moralität? Diese, nebst den von ihr abhängigen Begriffen brauchte dann bloß analysiert (explicandis) zu werden. Oder aber ist sie wo anders zu suchen? d. h. hat die Moral vielleicht einen ganz andern Erkenntnisgrund unserer Pflichten zu ihrer Quelle, als den soeben vorschlags- und beispielsweise angeführten?" — Dieses ist der, ausführlicher und deutlicher, aber treu und genau wiedergegebene Inhalt der Einleitung und Frage.

Wem kann nun hiebei auch nur der leiseste Zweifel bleiben daran, daß die Königliche Sozietät nach der Quelle, dem Ursprung, der Grundlage, dem letzten Erkenntnisgrunde der Moral frägt? — Nun kann aber die Quelle und Grundlage der Moral schlechterdings keine andere sein, als die der Moralität selbst: denn was theorethisch und ideal Moral ist, das ist praktisch und real Moralität. Die Quelle dieser aber muß notwendig der letzte Grund zu allem moralischen Wohlverhalten sein: ebendiesen Grund muß daher auch ihrerseits die Moral aufstellen, um sich, bei allem, was sie dem Menschen vorschreibt, darauf zu stützen und zu berufen; wenn sie nicht etwa ihre Vorschriften entweder ganz aus der Luft greifen, oder aber sie falsch begründen will. Sie hat also diesen letzten Grund aller Moralität nachzuweisen: denn als wissenschaftliches Gebäude hat sie ihn zum Grundstein, wie die Moralität als Praxis ihn zum Ursprung hat. Er ist also unleugbar das fundamentum philosophiae moralis, danach die Aufgabe frägt: folglich ist es klar wie der Tag, daß die Aufgabe wirklich verlangt, daß ein Prinzip der Ethik gesucht und aufgestellt werde, „ut principium aliquod Ethicae conderetur", nicht in dem Sinn einer bloßen obersten Vorschrift oder Grundregel, sondern eines Realgrundes aller Moralität, und deshalb Erkenntnisgrundes der Moral. — Dieses leugnet nun aber das Urteil, indem es sagt, daß, weil ich es vermeint hätte, meine Abhandlung nicht gekrönt werden könne. Allein das wird und muß jeder vermeinen, der die Aufgabe liest: denn es steht eben, schwarz auf weiß, mit klaren, unzweideutigen Worten da, und ist nicht wegzuleugnen, so lange die Worte der lateinischen Sprache ihren Sinn behalten.

Ich bin hierin weitläuftig gewesen: aber die Sache ist

wichtig und merkwürdig. Denn hieraus ist klar und gewiß, daß, was diese Akademie gefragt zu haben leugnet, sie offenbar und unwidersprechlich gefragt hat. — Dagegen behauptet sie, etwas anderes gefragt zu haben. Nämlich der Nexus zwischen Metaphysik und Moral sei der Hauptgegenstand der Preisfrage (diese allein kann unter ipsum thema verstanden werden) gewesen. Jetzt beliebe der Leser nachzusehen, ob davon ein Wort in der Preisfrage, oder in der Einleitung, zu finden sei: keine Silbe und auch keine Andeutung. Wer nach der Verbindung zweier Wissenschaften frägt, muß sie denn doch beide nennen: aber der Metaphysik geschieht weder in der Frage noch in der Einleitung Erwähnung. Uebrigens wird dieser ganze Hauptsatz des Urteils deutlicher, wenn man ihn aus der verkehrten Stellung in die natürliche bringt, wo er in genau denselben Worten lautet: Ipsum thema ejusmodi disputationem flagitabat, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur: itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, praestaret. Auch liegt die Frage nach dem Nexus zwischen Metaphysik und Moral schlechterdings nicht in dem Gesichtspunkte, von welchem die Einleitung der Frage ausgeht; denn diese hebt an mit empirischen Bemerkungen, beruft sich auf die im gemeinen Leben vorkommenden moralischen Beurteilungen u. dgl., frägt sodann, worauf denn das alles zuletzt beruhe? und schlägt endlich, als Beispiel einer möglichen Auflösung, eine angeborene, im Bewußtsein liegende Idee der Moralität vor, nimmt also in ihrem Beispiel, versuchsweise und problematisch, eine bloße psychologische Tatsache und nicht ein metaphysisches Theorem als Lösung an. Hiedurch aber gibt sie deutlich zu erkennen, daß sie die Begründung der Moral durch irgendeine Tatsache, sei es des Bewußtseins oder der Außenwelt, verlangt, nicht aber dieselbe aus den Träumen irgendeiner Metaphysik abgeleitet zu sehen erwartet: daher würde die Akademie eine Preisschrift, welche die Frage auf diese Art gelöst hätte, mit vollem Rechte haben abweisen können. Man erwäge das wohl. Nun kommt aber noch hinzu, daß die angeblich aufgestellte, jedoch nirgends zu findende Frage nach dem Nexus der Metaphysik mit der Moral eine ganz unbeantwortbare, folglich, wenn wir der Akademie einige Einsicht zu-

trauen, eine unmögliche wäre: unbeantwortbar, weil es eben keine Metaphysik schlechthin gibt, sondern nur verschiedene (und zwar höchst verschiedene) Metaphysiken, d. h. allerlei Versuche zur Metaphysik, in beträchtlicher Anzahl, nämlich so viele, als es jemals Philosophen gegeben hat, von denen daher jede ein ganz anderes Lied singt, die also vom Grund aus differieren und dissentieren. Demnach ließe sich wohl fragen nach dem Nexus zwischen der Aristotelischen, Epikurischen, Spinozischen, Leibnizischen, Lockeschen, oder sonst einer bestimmt angegebenen Metaphysik, und der Ethik; aber nie und nimmermehr nach dem Nexus zwischen der Metaphysik schlechthin und der Ethik: weil diese Frage gar keinen bestimmten Sinn hätte, da sie das Verhältnis zwischen einer gegebenen und einer ganz unbestimmten, ja vielleicht unmöglichen Sache fordert. Denn so lange es keine als objektiv anerkannte und unleugbare Metaphysik, also eine Metaphysik schlechthin gibt, wissen wir nicht einmal, ob eine solche überhaupt auch nur möglich ist, noch was sie sein wird und sein kann. Wollte man inzwischen urgieren, daß wir doch einen ganz allgemeinen, also freilich unbestimmten Begriff von der Metaphysik überhaupt hätten, in Hinsicht auf welchen nach dem Nexus überhaupt zwischen dieser Metaphysik in abstracto und der Ethik gefragt werden könnte; so ist das zuzugeben: jedoch würde die Antwort auf die in diesem Sinn genommene Frage so leicht und einfach sein, daß einen Preis auf dieselbe zu setzen lächerlich wäre. Sie könnte nämlich nichts weiter besagen, als daß eine wahre und vollkommene Metaphysik auch der Ethik ihre feste Stütze, ihre letzten Gründe darbieten müsse. Zudem findet man diesen Gedanken gleich im ersten Paragraphen meiner Abhandlung ausgeführt, wo ich unter den Schwierigkeiten der vorliegenden Frage besonders die nachweise, daß sie, ihrer Natur nach, die Begründung der Ethik durch irgendeine gegebene Metaphysik, von der man ausginge und auf die man sich stützen könnte, ausschließt.

Ich habe also im obigen unwidersprechlich nachgewiesen, daß die Königlich Dänische Sozietät das wirklich gefragt hat, was sie gefragt zu haben leugnet; hingegen das, was sie gefragt zu haben behauptet, nicht gefragt hat, ja, nicht einmal hat fragen können. Dieses Verfahren der Königlich Dänischen Sozietät wäre, nach dem von mir aufgestellten Moralprinzip, freilich nicht recht: allein da dieselbe mein Moralprinzip nicht gelten läßt; so wird sie wohl ein anderes haben, nach welchem es recht ist.

Was nun aber die dänische Akademie wirklich gefragt hat, das habe ich genau beantwortet. Ich habe zuvörderst in einem negativen Teile dargetan, daß das Prinzip der Ethik nicht da liegt, wo man es, seit sechzig Jahren, als sicher nachgewiesen annimmt. Sodann habe ich, im positiven Teile, die echte Quelle moralisch lobenswerter Handlungen aufgedeckt, und habe wirklich bewiesen, daß diese es sei, und keine andere es sein könne. Schließlich habe ich die Verbindung gezeigt, in welcher dieser ethische Realgrund mit — nicht meiner Metaphysik, wie das Urteil fälschlich angibt, auch nicht mit irgendeiner bestimmten Metaphysik, — sondern mit einem allgemeinen Grundgedanken steht, der sehr vielen, vielleicht den meisten, ohne Zweifel den ältesten, nach meiner Meinung den wahrsten, metaphysischen Systemen gemeinsam ist. Diese metaphysische Darstellung habe ich nicht, wie das Urteil sagt, als einen Anhang, sondern als das letzte Kapitel der Abhandlung gegeben: es ist der Schlußstein des Ganzen, eine Betrachtung höherer Art, in die es ausläuft. Daß ich dabei gesagt habe, ich leistete hierin mehr als die Aufgabe eigentlich verlange, kommt eben daher, daß diese mit keinem Worte auf eine metaphysische Erklärung hindeutet, viel weniger, wie das Urteil behauptet, ganz eigentlich auf eine solche gerichtet wäre. Ob nun übrigens diese metaphysische Auseinandersetzung eine Zugabe, d. h. etwas, darin ich mehr leiste als gefordert worden, sei, oder nicht, ist Nebensache, ja, gleichgültig: genug, daß sie dasteht. Daß aber das Urteil dies gegen mich geltend machen will, zeugt von seiner Verlegenheit: es greift nach allem, um nur etwas gegen meine Arbeit vorzubringen. Uebrigens mußte, der Natur der Sache nach, jene metaphysische Betrachtung den Schluß der Abhandlung machen. Denn wäre sie vorangegangen; so hätte aus ihr das Prinzip der Ethik synthetisch abgeleitet werden müssen; was nur dann möglich gewesen wäre, wenn die Akademie gesagt hätte, aus welcher der vielen, so höchst verschiedenen Metaphysiken sie ein ethisches Prinzip abgeleitet zu sehen beliebe: die Wahrheit eines solchen aber wäre alsdann ganz von der dabei vorausgesetzten Metaphysik abhängig, also problematisch geblieben. Demnach machte die Natur der Frage eine analytische Begründung des moralischen Urprinzips, d. h. eine Begründung, die, ohne Voraussetzung irgendeiner Metaphysik, aus der Wirklichkeit der Dinge geschöpft wird, notwendig. Eben weil, in neuerer Zeit, dieser Weg als der allein sichere allgemein erkannt worden, hat Kant, wie auch schon die ihm vorhergegangenen englischen Moralisten, sich bemüht, das Moral-

prinzip unabhängig von jeder metaphysischen Voraussetzung, auf analytischem Wege zu begründen. Davon wieder abzugehen, wäre ein offenbarer Rückschritt. Hätte diesen die Akademie dennoch verlangt; so mußte sie wenigstens dies auf das bestimmteste aussprechen: aber in ihrer Frage liegt nicht einmal eine Andeutung davon.

Da übrigens die dänische Akademie über das Grundgebrechen meiner Arbeit großmütig geschwiegen hat, werde ich mich hüten es aufzudecken. Ich fürchte nur, dies wird uns nichts helfen; indem ich vorhersehe, daß die Naseweisheit des Lesers der Abhandlung dem faulen Fleck doch auf die Spur kommen wird. Allenfalls könnte es ihn irre führen, daß meine norwegische Abhandlung mit demselben Grundgebrechen wenigstens ebensosehr behaftet ist. Die Königlich Norwegische Sozietät hat sich dadurch freilich nicht abhalten lassen, meine Arbeit zu krönen. Dieser Akademie anzugehören, ist aber auch eine Ehre, deren Wert ich mit jedem Tage deutlicher einsehen und vollständiger ermessen lerne. Denn sie kennt, als Akademie, kein anderes Interesse, als das der Wahrheit, des Lichts, der Förderung menschlicher Einsicht und Erkenntnisse. Eine Akademie ist kein Glaubenstribunal. Wohl aber hat eine jede, ehe sie so hohe, ernste und bedenkliche Fragen, wie die beiden vorliegenden, als Preisfragen aufstellt, vorher bei sich selbst auszumachen und festzustellen, ob sie auch wirklich bereit ist, der Wahrheit, wie sie immer lauten möge (denn das kann sie nicht vorher wissen), öffentlich beizutreten. Denn hinterher, nachdem auf eine ernste Frage eine ernste Antwort eingegangen, ist es nicht mehr an der Zeit, sie zurückzunehmen. Und wenn einmal der steinerne Gast geladen worden, da ist, bei dessen Eintritt, selbst Don Juan zu sehr ein Gentleman, als daß er seine Einladung verleugnen sollte. Diese Bedenklichkeit ist ohne Zweifel der Grund, weshalb die Akademien Europas sich in der Regel wohl hüten, Fragen solcher Art aufzustellen: wirklich sind die zwei vorliegenden die ersten, welche ich mich entsinne erlebt zu haben, weshalb eben, pour la rareté du fait, ich ihre Beantwortung unternahm. Denn obwohl mir seit geraumer Zeit klar geworden, daß ich die Philosophie zu ernstlich nehme, als daß ich ein Professor derselben hätte werden können; so habe ich doch nicht geglaubt, daß derselbe Fehler mir auch bei einer Akademie entgegenstehen könne.

Der zweite Tadel der Königlich Dänischen Sozietät lautet scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit. Dagegen ist nichts zu sagen: es ist das subjektive Urteil der König-

lich Dänischen Sozietät*), zu dessen Erläuterung ich meine Arbeit veröffentliche, und derselben das Urteil beifüge, damit es nicht verloren gehe, sondern aufbewahrt bleibe.

ἔστ' ἂν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ, λαμπρή τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα, —
ἀγγελέω παριοῦσι, Μίδας ὅτι τῆδε τέθαπται.**)

(Dum fluit unda levis, sublimis nascitur arbor,
Dum sol exoriens et splendida luna relucet,
Dum fluvii labuntur, inundant littora fluctus,
Usque Midam viatori narro hic esse sepultum.)

Ich bemerke hiebei, daß ich hier die Abhandlung so gebe, wie ich sie eingesandt habe: d. h. ich habe nichts gestrichen, noch verändert: die wenigen, kurzen und nicht wesentlichen Zusätze aber, welche ich nach der Absendung beigeschrieben, bezeichne ich durch ein Kreuz am Anfang und Ende eines jeden derselben, um allen Ein- und Ausreden zuvorzukommen.***)

Das Urteil fügt zu obigem hinzu: neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit. Dagegen berufe ich mich darauf, daß ich meine Begründung der Moral wirklich und ernstlich b e w i e s e n habe, mit einer Strenge, welche der mathematischen nahe kommt. Dies ist in der M o r a l ohne Vorgang und nur dadurch möglich geworden, daß ich, tiefer als bisher geschehen, in die Natur des menschlichen Willens eindringend, die drei letzten Triebfedern desselben, aus denen alle seine Handlungen entspringen, zutage gebracht und bloßgelegt habe.

Im Urteil folgt aber noch gar: quin ipse contra esse confiteri coactus est. Wenn das heißen soll, ich selbst hätte meine Moralbegründung für ungenügend erklärt; so wird der Leser sehen, daß davon keine Spur zu finden und so etwas mir nicht eingefallen ist. Sollte aber vielleicht mit jener Phrase etwa gar darauf angespielt sein, daß ich, an einer Stelle, gesagt habe, die Verwerflichkeit der widernatürlichen Wollustsünden sei nicht aus demselben Prinzip mit den Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe abzuleiten; — so hieße dies aus wenigem viel gemacht und wäre nur ein abermaliger Beweis,

*) „Sie sagen: das mutet mich nicht an!
Und meinen, sie hätten's abgetan."
G o e t h e.

**) Der letzte Vers war in der ersten Auflage weggelassen, unter der Voraussetzung, daß der Leser ihn ergänzen würde.

***) Dies gilt nur von der ersten Auflage; in der gegenwärtigen sind die Kreuze weggelassen, weil sie etwas Störendes haben, zumal da jetzt zahlreiche neue Zusätze hinzugekommen sind. Daher muß, wer die Abhandlung genau in der Gestalt, in welcher sie der Akademie eingesandt worden, kennen lernen will, die erste Auflage zur Hand nehmen.

wie man zur Verwerfung meiner Arbeit nach allem gegriffen hat. Zum Schlusse und Abschiede erteilt mir sodann die Königlich Dänische Sozietät noch einen derben Verweis, wozu, selbst wenn dessen Inhalt gegründet wäre, ich ihre Berechtigung nicht einsehe. Ich werde ihr also darauf dienen. Er lautet: plures recentioris aetatis *summos philosophus* tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat. Diese summi philosophi sind nämlich — Fichte und Hegel! Denn über diese allein habe ich mich in starken und derben Ausdrücken, mithin so ausgesprochen, daß die von der dänischen Akademie gebrauchte Phrase möglicherweise Anwendung finden könnte: ja, der darin ausgesprochene Tadel würde, an sich selbst, sogar gerecht sein, wenn diese Leute summi philosophi wären. Dies allein ist der Punkt, worauf es hier ankommt.

Was Fichten betrifft, so findet man in der Abhandlung nur das Urteil wiederholt und ausgeführt, was ich bereits vor 22 Jahren, in meinem Hauptwerke, über ihn abgegeben habe. Soweit es hier zur Sprache kam, habe ich dasselbe durch einen Fichten eigens gewidmeten ausführlichen Paragraphen motiviert, aus welchem genugsam hervorgeht, wie weit er davon entfernt war, ein summus philosophus zu sein: dennoch habe ich ihn als einen „Talentmann" hoch über Hegeln gestellt. Ueber diesen allein habe ich, ohne Kommentar, mein unqualifiziertes Verdammungsurteil in den entschiedensten Ausdrücken ergehen lassen. Denn ihm geht, meiner Ueberzeugung nach, nicht nur alles Verdienst um die Philosophie ab; sondern er hat auf dieselbe, und dadurch auf die deutsche Literatur überhaupt, einen höchst verderblichen, recht eigentlich verdummenden, man könnte sagen pestilenzialischen Einfluß gehabt, welchem daher, bei jeder Gelegenheit, auf das nachdrücklichste entgegenzuwirken, die Pflicht jedes selbst zu denken und selbst zu urteilen Fähigen ist. Denn schweigen wir, wer soll dann sprechen? Nebst Fichten also ist es Hegel, auf den sich der am Schlusse des Urteils mir erteilte Verweis bezieht; ja, von ihm ist, da er am schlimmsten weggekommen, vornehmlich die Rede, wenn die Königlich Dänische Sozietät von recentioris aetatis summis philosophis spricht, gegen welche ich unanständigerweise es an schuldigem Respekt habe fehlen lassen. Sie erklärt also öffentlich, von ebendem Richterstuhl herab, von welchem sie Arbeiten wie meine mit unqualifiziertem Tadel verwirft, diesen Hegel für einen summus philosophus.

Wenn ein Bund zur Verbreitung des Schlechten verschwo-

rener Journalschreiber, wenn besoldete Professoren der Hegelei, und schmachtende Privatdozenten, die es werden möchten, jenen sehr gewöhnlichen Kopf, aber ungewöhnlichen Scharlatan, als den größten Philosophen, den je die Welt besessen, unermüdlich und mit beispielloser Unverschämtheit, in alle vier Winde ausschreien; so ist das keiner ernsten Berücksichtigung wert, um so weniger, als die plumpe Absichtlichkeit dieses elenden Treibens nachgerade selbst dem wenig Geübten augenfällig werden muß. Wenn es aber so weit kommt, daß eine ausländische Akademie jenen Philosophaster als einen summus philosophus in Schutz nehmen will, ja, sich erlaubt, den Mann zu schmähen, der, redlich und unerschrocken, dem falschen, erschlichenen, gekauften und zusammengelogenen Ruhm mit dem Nachdruck sich entgegenstellt, der allein jenem frechen Anpreisen und Aufdringen des Falschen, Schlechten und Kopfverderbenden angemessen ist; so wird die Sache ernsthaft: denn ein so beglaubigtes Urteil könnte Unkundige zu großem und schädlichem Irrtum verleiten. Es muß daher neutralisiert werden: und dies muß, da ich nicht die Autorität einer Akademie habe, durch Gründe und Belege geschehen. Solche also will ich jetzt so deutlich und faßlich darlegen, daß sie hoffentlich dienen werden, der dänischen Akademie den Horazianischen Rat

Qualem commendes, etiam atque etiam adspice, ne mox
Incutiant aliena tibi peccata pudorem,

für die Zukunft zu empfehlen.

Wenn ich nun zu diesem Zweck sagte, die sogenannte Philosophie dieses Hegels sei eine kolossale Mystifikation, welche noch der Nachwelt das unerschöpfliche Thema des Spottes über unsere Zeit liefern wird, eine alle Geisteskräfte lähmende, alles wirkliche Denken erstickende und, mittelst des frevelhaftesten Mißbrauchs der Sprache, an dessen Stelle den hohlsten, sinnleersten, gedankenlosesten, mithin, wie der Erfolg bestätigt, verdummendesten Wortkram setzende Pseudophilosophie, welche, mit einem aus der Luft gegriffenen und absurden Einfall zum Kern, sowohl der Gründe als der Folgen entbehrt, d. h. durch nichts bewiesen wird, noch selbst irgend etwas beweist oder erklärt, dabei noch der Originalität ermangelnd, eine bloße Parodie des scholastischen Realismus und zugleich des Spinozismus, welches Monstrum auch noch von der Kehrseite das Christentum vorstellen soll, also

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δέ χίμαιρα,
(ora leonis erant, venter capra, cauda draconis),

so würde ich recht haben. Wenn ich ferner sagte, dieser summus philosophus der dänischen Akademie habe Unsinn geschmiert, wie kein Sterblicher je vor ihm, so daß, wer sein gepriesenstes Werk, die sogenannte „Phänomenologie des Geistes"*), lesen könne, ohne daß ihm dabei zumute würde, als wäre er im Tollhause, — hineingehöre; so würde ich nicht minder recht haben. Allein da ließe ich der dänischen Akademie den Ausweg, zu sagen, die hohen Lehren jener Weisheit wären niedrigen Intelligenzen, wie meiner, nicht erreichbar, und was mir Unsinn scheine, wäre bodenloser Tiefsinn. Da muß ich dann freilich nach einer festen Handhabe suchen, die nicht abgleiten kann, und den Gegner da in die Enge treiben, wo keine Hintertüre vorhanden ist. Demnach werde ich jetzt unwiderleglich beweisen, daß diesem summo philosopho der dänischen Akademie sogar der gemeine Menschenverstand, so gemein er auch ist, abging. Daß man aber auch ohne diesen ein summus philosophus sein könne, ist eine Thesis, welche die Akademie nicht aufstellen wird. Jenen Mangel aber werde ich durch drei verschiedene Beispiele erhärten. Und diese werde ich entnehmen dem Buche, bei welchem er am allermeisten sich hätte besinnen, sich zusammennehmen und überlegen sollen, was er schrieb, nämlich aus seinem Studentenkompendio, betitelt „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", welches Buch ein Hegelianer die Bibel der Hegelianer genannt hat.

Daselbst also, in der Abteilung „Physik", § 293 (zweite Auflage, von 1827), handelt er vom spezifischen Gewichte, welches er spezifische Schwere nennt, und bestreitet die Annahme, daß dasselbe auf Verschiedenheit der Porosität beruhe, durch folgendes Argument: „Ein Beispiel vom existierenden Spezifizieren der Schwere ist die Erscheinung, daß ein auf seinem Unterstützungspunkte gleichgewichtig schwebender Eisenstab, wie er magnetisiert wird, sein Gleichgewicht verliert und sich an dem einen Pol jetzt schwerer zeigt als an dem andern. Hier wird der eine Teil so infiziert, daß er, ohne sein Volumen zu verändern, schwerer wird; die Materie, deren Masse nicht vermehrt worden, ist somit spezifisch schwerer geworden." — Hier macht also der summus philosophus der dänischen Akademie folgenden Schluß: „Wenn ein in seinem Schwerpunkt unterstützter Stab nachmals auf einer Seite schwerer wird; so senkt er sich nach dieser Seite: nun aber senkt ein Eisenstab,

*) Heißt eigentlich „System der Wissenschaft", Bamberg 1807. In dieser Originalausgabe muß man es lesen, da es in den operibus omnibus von dem edierenden assecla etwas glatt geleckt sein soll.

nachdem er magnetisiert worden, sich nach einer Seite: also ist er daselbst schwerer geworden." Ein würdiges Analogon zu dem Schluß: „Alle Gänse haben zwei Beine, du hast zwei Beine, also bist du eine Gans." Denn in kategorische Form gebracht, lautet der Hegelsche Syllogismus: „Alles was auf einer Seite schwerer wird, senkt sich nach der Seite: dieser magnetisierte Stab senkt sich nach einer Seite: also ist er daselbst schwerer geworden." Das ist die Syllogistik dieses summi philosophi und Reformators der Logik, dem man leider vergessen hat beizubringen, daß e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur. Im Ernst aber ist es die angeborene Logik, welche jedem gesunden und geraden Verstande dergleichen Schlüsse unmöglich macht, und deren Abwesenheit das Wort Unverstand bezeichnet. Wie sehr ein Lehrbuch, welches Argumentationen dieser Art enthält und vom Schwererwerden der Körper ohne Vermehrung ihrer Masse redet, geeignet ist, den geraden Verstand der jungen Leute schief und krumm zu biegen, bedarf keiner Auseinandersetzung. — Welches das erste war.

Das zweite Beispiel vom Mangel des gemeinen Menschenverstandes in dem summo philosopho der dänischen Akademie beurkundet der § 269 desselben Haupt- und Lehrwerks, in dem Satz: „Zunächst widerspricht die Gravitation unmittelbar dem Gesetze der Trägheit, denn vermöge jener strebt die Materie aus sich selbst zur andern hin." — Wie?! nicht zu begreifen, daß es dem Gesetze der Trägheit so wenig zuwiderläuft, daß ein Körper von einem andern angezogen, als daß er von ihm gestoßen wird?! Im einen wie im andern Fall ist es ja der Hinzutritt einer äußern Ursache, welcher die bis dahin bestehende Ruhe oder Bewegung aufhebt oder verändert; und zwar so, daß, beim Anziehen wie beim Stoßen, Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind. — Und eine solche Albernheit so dummdreist hinzuschreiben! Und dies in ein Lehrbuch für Studenten, die dadurch an den ersten Grundbegriffen der Naturlehre, die keinem Gelehrten fremd bleiben dürfen, gänzlich und vielleicht auf immer irregemacht werden. Freilich, je unverdienter der Ruhm, desto dreister macht er. — Dem, der denken kann (welches nicht der Fall unsers summi philosophi war, der bloß „den Gedanken" stets im Munde führte, wie die Wirtshäuser den Fürsten, der nie bei ihnen einkehrt, im Schilde), ist es nicht erklärlicher, daß ein Körper den andern fortstößt, als daß er ihn anzieht; da dem einen wie dem andern unerklärliche Naturkräfte, wie solche jede Kausalerklärung zur

Voraussetzung hat, zum Grunde liegen. Will man daher sagen, daß ein Körper, der von einem andern, vermöge der Gravitation, angezogen wird, „aus sich selbst" zu ihm hinstrebt; so muß man auch sagen, daß der gestoßene Körper „aus sich selbst" vor dem stoßenden flieht, und wie im einen so im andern das Gesetz der Trägheit aufgehoben sehen. Das Gesetz der Trägheit fließt unmittelbar aus dem der Kausalität, ja, ist eigentlich nur dessen Kehrseite: „jede Veränderung wird durch eine Ursache herbeigeführt", sagt das Gesetz der Kausalität: „wo keine Ursache hinzukommt, tritt keine Veränderung ein", sagt das Gesetz der Trägheit. Daher würde eine Tatsache, die dem Gesetz der Trägheit widerspräche, geradezu auch dem der Kausalität, d. h. dem a priori Gewissen, widersprechen und uns eine Wirkung ohne Ursache zeigen: welches anzunehmen der Kern alles Unverstandes ist. — Welches das zweite war.

Die dritte Probe der eben genannten angeborenen Eigenschaft legt der summus philosophus der dänischen Akademie im § 298 desselben Meisterwerkes ab, woselbst er, gegen die Erklärung der Elastizität durch Poren polemisierend, sagt: „Wenn zwar sonst in Abstrakto zugegeben wird, daß die Materie vergänglich, nicht absolut sei, so wird sich doch in der Anwendung dagegen gesträubt, — — — — — —; so daß in der Tat die Materie als absolut-selbständig, ewig, angenommen wird. Dieser Irrtum wird durch den allgemeinsten Irrtum des Verstandes eingeführt, daß usw." — Welcher Dummkopf hat je zugegeben, daß die Materie vergänglich sei? Und welcher nennt das Gegenteil einen Irrtum? — Daß die Materie beharrt, d. h. daß sie nicht, gleich allem andern, entsteht und vergeht, sondern, unzerstörbar wie unentstanden, alle Zeit hindurch ist und bleibt, daher ihr Quantum weder vermehrt noch vermindert werden kann; dies ist eine Erkenntnis a priori, so fest und sicher wie irgendeine mathematische. Ein Entstehen und Vergehen von Materie auch nur vorzustellen, ist uns schlechterdings unmöglich: weil die Form unsers Verstandes es nicht zuläßt. Dies leugnen, dies für einen Irrtum erklären, heißt daher allem Verstande geradezu entsagen. — Welches also das dritte war. — Selbst das Prädikat absolut kann mit Fug und Recht der Materie beigelegt werden, indem es besagt, daß ihr Dasein ganz außerhalb des Gebietes der Kausalität liegt, und nicht mit eingeht in die endlose Kette von Ursachen und Wirkungen, als welche nur ihre Akzidenzien, Zustände, Formen betrifft und untereinander verbindet: auf diese, auf die an der Materie vorgehenden Veränderungen allein, erstreckt sich

das Gesetz der Kausalität, mit seinem Entstehen und Vergehen, nicht auf die Materie. Ja, jenes Prädikat absolut hat an der Materie seinen alleinigen Beleg, dadurch es Realität erhält und zulässig ist, außerdem es ein Prädikat, für welches gar kein Subjekt zu finden, mithin ein aus der Luft gegriffener, durch nichts zu realisierender Begriff sein würde, nichts weiter als ein wohl aufgeblasener Spielball der Spaßphilosophen. — Beiläufig legt obiger Ausspruch dieses Hegels recht naiv an den Tag, welcher Altenweiber- und Rockenphilosophie so ein sublimer, hypertranszendenter, aerobatischer und bodenlos tiefer Philosoph eigentlich, in seinem Herzen, kindlich zugetan ist und welche Sätze er nie sich hat beigehen lassen in Frage zu ziehen.

Also der summus philosophus der dänischen Akademie lehrt ausdrücklich, daß Körper ohne Vermehrung ihrer Masse schwerer werden können, und daß dies namentlich der Fall sei bei einem magnetisierten Eisenstabe; desgleichen, daß die Gravitation dem Gesetze der Trägheit widerspreche; endlich auch, daß die Materie vergänglich sei. Diese drei Beispiele werden wohl genügen, zu zeigen was fein lang hervorguckt, sobald die dichte Hülle des aller Menschenvernunft Hohn sprechenden, unsinnigen Gallimathias, in welche gewickelt der summus philosophus einherzuschreiten und dem geistigen Pöbel zu imponieren pflegt, einmal eine Oeffnung läßt. Man sagt ex ungue leonem: aber ich muß, decenter oder indecenter, sagen: ex aure asinum. — Uebrigens mag jetzt aus den drei hier vorgelegten speciminibus philosophiae Hegelianae der Gerechte und Unparteiische beurteilen, wer eigentlich indecenter commemoravit: der, welcher einen solchen Absurditätenlehrer ohne Umstände einen Scharlatan nannte, oder der, welcher ex cathedra academica dekretierte, er sei ein summus philosophus?

Noch habe ich hinzuzufügen, daß ich aus einer so reichen Auswahl von Absurditäten jeder Art, wie die Werke des summi philosophi darbieten, den drei eben präsentierten deshalb den Vorzug gegeben habe, weil bei ihrem Gegenstand es sich einerseits nicht handelt um schwierige, vielleicht unlösbare, philosophische Probleme, die demnach eine Verschiedenheit der Ansicht zulassen; und andererseits nicht um spezielle physikalische Wahrheiten, welche genauere empirische Kenntnisse voraussetzen; sondern es sich hier handelt um Einsichten a priori, d. h. um Probleme, die jeder durch bloßes Nachdenken lösen kann: daher eben ein verkehrtes Urteil in Dingen dieser Art ein entschiedenes und unleugbares Zeichen ganz ungewöhnlichen Unverstandes ist,

das dreiste Aufstellen solcher Unsinnslehren aber in einem Lehrbuch für Studenten uns sehen läßt, welche Frechheit sich eines gemeinen Kopfes bemächtigt, wenn man ihn als einen großen Geist ausschreit. Daher dies zu tun ein Mittel ist, welches kein Zweck rechtfertigen kann. Mit den drei hier dargelegten speciminibus in physicis halte man zusammen die Stelle im § 98 desselben Meisterwerks, welche anhebt, „indem ferner der Repulsivkraft" — und sehe, mit welcher unendlichen Vornehmigkeit dieser Sünder herabblickt auf Newtons allgemeine Attraktion und Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Wer Geduld hat, lese nun noch die §§ 40 bis 62, wo der summus philosophus eine verdrehte Darstellung der Kantischen Philosophie gibt und nun, unfähig, die Größe der Verdienste Kants zu ermessen, auch von der Natur zu niedrig gestellt, um sich an der so unaussprechlich seltenen Erscheinung eines wahrhaft großen Geistes freuen zu können, statt dessen, von der Höhe selbstbewußter, unendlicher Ueberlegenheit vornehm herablickt auf diesen großen, großen Mann, als auf einen, den er hundertmal übersieht und in dessen schwachen, schülerhaften Versuchen er, mit kalter Geringschätzung, halb ironisch, halb mitleidig, die Fehler und Mißgriffe, zur Belehrung seiner Schüler, nachweist. Auch § 254 gehört dahin. Diese Vornehmtuerei gegen echte Verdienste ist freilich ein bekannter Kunstgriff aller Scharlatane zu Fuß und zu Pferde, verfehlt jedoch, Schwachköpfen gegenüber, nicht leicht ihre Wirkung. Daher eben auch nächst der Unsinnsschmiererei die Vornehmtuerei der Hauptkniff auch dieses Scharlatans war, so daß er, bei jeder Gelegenheit, nicht bloß auf fremde Philosopheme, sondern auch auf jede Wissenschaft und ihre Methode, auf alles, was der menschliche Geist, im Laufe der Jahrhunderte, durch Scharfsinn, Mühe und Fleiß sich erworben hat, vornehm, fastidiös, schnöde und höhnisch herabblickt von der Höhe seines Wortgebäudes, und dadurch auch wirklich von der in seinem Abrakadabra verschlossenen Weisheit eine hohe Meinung beim deutschen Publiko erregt hat, als welches eben denkt:

Sie sehen stolz und unzufrieden aus:
Sie scheinen mir aus einem edlen Haus.

Urteilen aus eigenen Mitteln ist das Vorrecht weniger: die übrigen leitet Autorität und Beispiel. Sie sehen mit fremden Augen und hören mit fremden Ohren. Daher ist es gar leicht, zu denken, wie jetzt alle Welt denkt; aber zu denken, wie alle Welt über dreißig Jahre denken wird, ist nicht jedermanns

Sache. Wer nun also, an die Estime sur parole gewöhnt, die Verehrungswürdigkeit eines Schriftstellers auf Kredit angenommen hat, solche aber nachher auch bei andern geltend machen will, kann leicht in die Lage dessen geraten, der einen schlechten Wechsel diskontiert hat, welchen er, als er ihn honoriert zu sehen erwartet, mit bitterm Protest zurückerhält, und sich die Lehre geben muß, ein andermal die Firma des Ausstellers und die der Indossanten besser zu prüfen. Ich müßte meine aufrichtige Ueberzeugung verleugnen, wenn ich nicht annähme, daß auf den Ehrentitel eines summi philosophi, welchen die dänische Akademie in bezug auf jenen Papier-, Zeit- und Kopfverderber gebraucht hat, das in Deutschland über denselben künstlich veranstaltete Lobgeschrei, nebst der großen Anzahl seiner Parteigänger überwiegenden Einfluß gehabt hat. Deshalb scheint es mir zweckmäßig, der Königlich Dänischen Sozietät die schöne Stelle in Erinnerung zu bringen, mit welcher ein wirklicher summus philosophus, Locke (dem es zur Ehre gereicht, von Fichten der schlechteste aller Philosophen genannt zu sein), das vorletzte Kapitel seines berühmten Meisterwerkes schließt, und die ich hier, zugunsten des deutschen Lesers, deutsch wiedergeben will:

„So groß auch der Lärm ist, der in der Welt über Irrtümer und Meinungen gemacht wird; so muß ich doch der Menschheit die Gerechtigkeit widerfahren lassen, zu sagen, daß nicht so viele, als man gewöhnlich annimmt, in Irrtümern und falschen Meinungen befangen sind. Nicht daß ich dächte, sie erkennten die Wahrheit; sondern weil sie hinsichtlich jener Lehren, mit welchen sie sich und andern so viel zu schaffen machen, in der Tat gar keine Meinungen und Gedanken haben. Denn wenn jemand den größten Teil aller Parteigänger der meisten Sekten auf der Welt ein wenig katechisierte; so würde er nicht finden, daß sie hinsichtlich der Dinge, für die sie so gewaltig eifern, irgendeine Meinung selbst hegten, und noch weniger würde er Ursache finden, zu glauben, daß sie eine solche infolge einer Prüfung der Gründe und eines Anscheins der Wahrheit angenommen hätten. Sondern sie sind entschlossen, der Partei, für welche Erziehung oder Interesse sie geworben haben, fest anzuhängen, und legen, gleich dem gemeinen Soldaten im Heere, ihren Mut und Eifer an den Tag, der Lenkung ihrer Führer gemäß, ohne die Sache, für welche sie streiten, jemals zu prüfen, oder auch selbst nur zu kennen. Wenn der Lebenswandel eines Menschen anzeigt, daß er auf die Religion keine ernstliche Rücksicht nimmt; warum sollen wir denn glauben, daß

er über die Satzungen der Kirche sich den Kopf zerbrechen und sich anstrengen werde, die Gründe dieser oder jener Lehre zu prüfen? Ihm genügt es, daß er, seinen Lenkern gehorsam, Hand und Zunge stets bereit habe zur Unterstützung der gemeinsamen Sache, um dadurch sich denen zu bewähren, welche ihm Ansehen, Beförderung und Protektion, in der Gesellschaft, der er angehört, erteilen können. So werden Menschen Bekenner und Vorkämpfer von Meinungen, von welchen sie nie sich überzeugt, deren Proselyten sie nie geworden, ja, die niemals ihnen auch nur im Kopf herumgegangen sind. Obwohl man also nicht sagen kann, daß die Zahl der unwahrscheinlichen und irrigen Meinungen in der Welt kleiner sei, als sie vorliegt; so ist doch gewiß, daß denselben Wenigere wirklich anhängen und sie fälschlich für Wahrheiten halten, als man sich vorzustellen pflegt."

Wohl hat Locke recht: wer gute Löhnung gibt, findet jederzeit eine Armee, und sollte auch seine Sache die schlechteste auf der Welt sein. Durch tüchtige Subsidien kann man, so gut wie einen schlechten Prätendenten, auch einen schlechten Philosophen eine Weile obenauf erhalten. Jedoch hat Locke hier noch eine ganze Klasse der Anhänger irriger Meinungen und Verbreiter falschen Ruhmes unberücksichtigt gelassen, und zwar die, welche den rechten Troß, das Gros de l'armée derselben ausmacht: ich meine die Zahl derer, welche nicht prätendieren, z. B. Professoren der Hegelei zu werden, oder sonstige Pfründen zu genießen, sondern als reine Gimpel (gulls), im Gefühl der völligen Impotenz ihrer Urteilskraft, denen, die ihnen zu imponieren verstehen, nachschwätzen, wo sie Zulauf sehen, sich anschließen und mittrollen, und wo sie Lärm hören, mitschreien. Um nun die von Locke erteilte Erklärung eines zu allen Zeiten sich wiederholenden Phänomens auch von dieser Seite zu ergänzen, will ich eine Stelle aus meinem spanischen Favoritautor mitteilen, welche, da sie durchaus belustigend ist und eine Probe aus einem vortrefflichen, in Deutschland so gut wie unbekannten Buche gibt, dem Leser jedenfalls willkommen sein wird. Besonders aber soll diese Stelle vielen jungen und alten Gecken in Deutschland zum Spiegel dienen, welche, im stillen, aber tiefen Bewußtsein ihres geistigen Unvermögens, den Schalken das Lob des Hegels nachsingen und in den nichtssagenden oder gar nonsensikalischen Aussprüchen dieses philosophischen Scharlatans wundertiefe Weisheit zu finden affektieren. Exempla sunt odiosa: daher ich ihnen, nur in abstracto genommen, die Lektion widme, daß man durch nichts sich so tief intellektuell herabsetzt, wie durch das Bewundern und Preisen des Schlechten.

Denn Helvetius sagt mit Recht: le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons. Viel eher ist das Verkennen des Guten auf eine Weile zu entschuldigen: denn das Vortrefflichste in jeder Gattung tritt, vermöge seiner Ursprünglichkeit, so neu und fremd an uns heran, daß, um es auf den ersten Blick zu erkennen, nicht nur Verstand, sondern auch große Bildung in der Gattung desselben erfordert wird: daher es, in der Regel, eine späte und um so spätere Anerkennung findet, als es höherer Gattung ist, und die wirklichen Erleuchter der Menschheit das Schicksal der Fixsterne teilen, deren Licht viele Jahre braucht, ehe es bis zum Gesichtskreise der Menschen herabgelangt. Hingegen Verehrung des Schlechten, Falschen, Geistlosen, oder gar Absurden, ja, Unsinnigen, läßt keine Entschuldigung zu; sondern man beweist dadurch unwiderruflich, daß man ein Tropf ist und folglich es bis ans Ende seiner Tage bleiben wird: denn Verstand wird nicht erlernt. — Andererseits aber bin ich, indem ich, auf erhaltene Provokation, die Hegelei, diese Pest der deutschen Literatur, einmal nach Verdienst behandele, des Dankes der Redlichen und Einsichtigen, die es noch geben mag, gewiß. Denn sie werden ganz der Meinung sein, welche Voltaire und Goethe, in auffallender Uebereinstimmung, so ausdrücken: „La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons.“ (Lettre à la Duchesse du Maine.) „Der eigentliche Obskurantismus ist nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, sondern daß man das Falsche in Kurs bringt.“ (Nachlaß, Bd. 9, S. 54.) Welche Zeit aber hätte ein so planmäßiges und gewaltsames in-Kurs-bringen des ganz Schlechten erlebt, wie diese letzten zwanzig Jahre in Deutschland? Welche andere hätte eine ähnliche Apotheose des Unsinns und Aberwitzes aufzuweisen? Für welche andere scheint Schillers Vers

Ich sah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht,

so prophetisch bestimmt gewesen? Daher eben ist die spanische Rhapsodie, welche ich, zum heitern Schluß dieser Vorrede, mitteilen will, so wundervoll zeitgemäß, daß der Verdacht entstehen könnte, sie sei 1840 und nicht 1640 abgefaßt: dieserhalb diene zur Nachricht, daß ich sie treu übersetze aus dem Criticon de Baltazar Gracian, P. III, Crisi 4, p. 285 des ersten Bandes der ersten Antwerpener Quartausgabe der Obras de Lorenzo Gracian, von 1702.

„— — — Der Führer und Entzifferer unserer beiden Reisenden*) fand aber unter allen die Seiler allein zu loben: weil sie in umgekehrter Richtung aller übrigen gehen. —

Als sie nun angelangt waren, wurde ihre Aufmerksamkeit durch das Gehör erregt. Nachdem sie sich nach allen Seiten umgesehen, erblickten sie, auf einer gemeinen Bretterbühne, einen tüchtigen Schwadroneur, umringt von einem großen Mühlrade Volks, welches hier eben gemahlen und bearbeitet wurde. Er hielt sie als seine Gefangenen fest, bei den Ohren angekettet; wiewohl nicht mit der goldenen Kette des Thebaners**) sondern mit einem eisernen Zaum. Dieser Kerl also bot, mit gewaltigem Maulwerk, welches dazu unerläßlich ist, Wunderdinge zur Schau aus. „Nunmehro, meine Herren," sagte er, „will ich Ihnen ein geflügeltes Wunder, welches dabei ein Wunder an Verstand ist, vorzeigen. Es freut mich, daß ich mit Personen von Einsicht, mit ganzen Leuten zu tun habe; jedoch muß ich bemerken, daß, wenn etwa jemand unter Ihnen eben nicht mit einem ganz außerordentlichen Verstande begabt sein sollte, er sich jetzt nur gleich entfernen kann, da die hohen und subtilen Dinge, welche nunmehr vorkommen werden, ihm nicht verständlich sein können. Also aufgepaßt, meine Herren von Einsicht und Verstand! Es wird nunmehro der Adler des Jupiters auftreten, welcher redet und argumentiert, wie es sich für einen solchen schickt, scherzt wie ein Zoylus und stichelt wie ein Aristarch. Kein Wort wird aus seinem Munde gehen, welches nicht ein Mysterium in sich schlösse, nicht einen witzigen Gedanken, mit hundert Anspielungen auf hundert Dinge enthielte. Alles, was er sagt, werden Sentenzen von der erhabensten Tiefe***) sein." — „Das wird", sagt Kritiko, „ohne Zweifel irgendein Reicher oder Mächtiger sein: denn wäre er arm, würde alles, was er sagte, nichts taugen. Mit einer silbernen Stimme singt's sich gut, und mit einem goldenen Schnabel redet sich's noch schöner." — „Wohlan!" fuhr der Scharlatan fort, „mögen sich nunmehr die Herren empfehlen, welche nicht selbst Adler an Verstand sind:

*) Sie sind Kritilo, der Vater, und Andrenio, der Sohn. Der Entzifferer ist der Desengaño, d. h. die Enttäuschung; er ist der zweite Sohn der Wahrheit, deren Erstgeborener der Haß ist: veritas odium parit.

**) Er meint den Herkules, von welchem er P. II. cr. 2, p. 133 (wie auch in der Agudeza y arte, Disc. 19; und gleichfalls im Discreto, p. 398) sagt, daß von seiner Zunge Kettchen ausgegangen wären, welche die übrigen an den Ohren gefesselt hielten. Er verwechselt ihn jedoch (durch ein Emblem des Alciatus verleitet) mit dem Merkur, welcher als Gott der Beredsamkeit, so abgebildet wurde.

***) Ausdruck Hegels in der Hegelzeitung, vulgo Jahrbücher der wissenschaftlichen Literatur, 1827, Nr. 7. Das Original hat bloß: profundidades y sentencias.

denn für sie ist hier jetzt nichts zu holen." — Was ist das? Keiner geht fort? Keiner rührt sich? — Die Sache war, daß keiner sich zu der Einsicht, daß er ohne Einsicht sei, bekannte, vielmehr alle sich für sehr einsichtig hielten, ihren Verstand ungemein estimierten und eine hohe Meinung von sich hegten. Jetzt zog er an einem groben Zaum, und es erschien — das dümmste der Tiere: denn auch es nur zu nennen ist beleidigend. „Hier sehn Sie", schrie der Betrüger, „einen Adler, einen Adler an allen glänzenden Eigenschaften, am Denken und am Reden. Daß sich nur keiner beigehen lasse, das Gegenteil zu sagen: denn da würde er seinem Verstande schlechte Ehre machen." — „Beim Himmel," rief einer, „ich sehe seine Flügel: o, wie großartig sie sind!" — „Und ich", sagte ein anderer, „kann die Federn darauf zählen: ach, wie sie so fein sind!" — „Ihr seht es wohl nicht?" sprach einer zu seinem Nachbarn. „Ich nicht!" schrie dieser, „ei, und wie deutlich!" Aber ein redlicher und verständiger Mann sagte zu seinem Nachbarn: „So wahr ich ein ehrlicher Mann bin, ich sehe nicht, daß da ein Adler sei, noch daß er Federn habe, wohl aber vier lahme Beine und einen ganz respektablen Zagel (Schwanz)." — — „St! St!" erwiderte ein Freund, „sagt das nicht, Ihr richtet Euch zugrunde: sie werden meinen, ihr wäret ein großer et cetera. Ihr höret ja, was wir andern sagen und tun: also folgt dem Strom." — „Ich schwöre bei allen Heiligen," sagte ein anderer ebenfalls ehrlicher Mann, „daß das nicht nur kein Adler ist, sondern sogar sein Antipode: ich sage, es ist ein großer et cetera." — „Schweig doch, schweig!" sagte, ihn mit dem Ellenbogen stoßend, sein Freund, „willst du von allen ausgelacht werden: Du darfst nicht anders sagen, als daß es ein Adler sei, dächtest du auch ganz das Gegenteil: so machen wir's ja alle." — „Bemerken Sie nicht", schrie der Scharlatan, „die Feinheiten, welche er vorbringt? Wer die nicht faßte und fühlte, müßte von allem Genie entblößt sein." Auf der Stelle sprang ein Bakkalaureus hervor, ausrufend: „Wie herrlich! Welche große Gedanken! Das Vortrefflichste der Welt! Welche Sentenzen! Laßt sie mich aufschreiben! Es wäre ewig schade, wenn auch nur ein Jota davon verloren ginge: (und nach seinem Hinscheiden werde ich meine Hefte edieren.")*) — In diesem Augenblick erhob das Wundertier jenen seinen ohrzerreißenden Gesang, der eine ganze Ratsversammlung aus der Fassung bringen kann, und begleitete ihn mit einem solchen Strom von Ungebührlichkeiten, daß alle verdutzt dastanden, einander an-

*) Lectio spuria, uncis inclusa.

sehend. „Aufgeschaut, aufgeschaut, meine gescheidten*) Leute," rief eilig der verschmitzte Betrüger, „aufgeschaut und auf den Fußspitzen gestanden! Das nenne ich reden! Gibt es einen zweiten Apollo wie diesen? Was dünkt euch von der Zartheit seiner Gedanken, von der Beredsamkeit seiner Sprache? Gibt es auf der Welt einen größern Verstand?" —

Die Umstehenden blickten einander an: aber keiner wagte zu mucksen, noch zu äußern, was er dachte und was eben die Wahrheit war, um nur nicht für einen Dummkopf gehalten zu werden, vielmehr brachen alle mit einer Stimme in Lob und Beifall aus. „Ach, dieser Schnabel", rief eine lächerliche Schwätzerin, „reißt mich ganz hin: den ganzen Tag könnte ich ihm zuhören." — „Und mich soll der Teufel holen," sprach fein leise ein Gescheiter, „wenn es nicht ein Esel ist und aller Orten bleibt: werde mich jedoch hüten, dergleichen zu sagen." — „Bei meiner Treue," sagte ein anderer, „das war ja keine Rede, sondern ein Eselsgeschrei; aber wehe dem, der so etwas sagen wollte! Das geht jetzt so in der Welt: der Maulwurf gilt für einen Luchs, der Frosch für einen Kanarienvogel, die Henne für einen Löwen, die Grille für einen Stieglitz, der Esel für einen Adler. Was ist denn mir am Gegenteil gelegen? Meine Gedanken habe ich für mich, rede dabei wie alle, und laßt uns leben! Das ist's, worauf es ankommt."

Kritilo war aufs äußerste gebracht, solche Gemeinheit von der einen und solche Verschmitztheit von der andern Seite sehen zu müssen. „Kann die Narrheit sich so der Köpfe bemeistern?" dachte er. Aber der Spitzbube von Aufschneider lachte unter dem Schatten seiner großen Nase über alle und sprach, wie in der Komödie beiseite, triumphierend zu sich selbst: „Habe ich sie dir alle zum Besten? Könnte eine Kupplerin mehr leisten?" und von neuem gab er ihnen hundert Abgeschmacktheiten zu verdauen, wobei er abermals rief: „Daß nur keiner sage, es sei nicht so; sonst stempelt er sich zum Dummkopf." Dadurch stieg nun jener niederträchtige Beifall immer höher: auch Andrenio machte es schon wie alle. — Aber Kritilo, der es nicht länger aushalten konnte, wollte platzen. Er wandte sich zu seinem verstummten Entzifferer mit den Worten: „Wie lange soll dieser Mensch unsere Geduld mißbrauchen, und wie lange willst du schweigen? Geht doch die

*) Man soll schreiben „Gescheut" und nicht „Gescheidt"; der Etymologie des Worts liegt der Gedanke zum Grunde, welchen Chamfort sehr artig so ausdrückt: l'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes.

Unverschämtheit und Gemeinheit über alle Grenzen!" — Worauf jener: „Habe nur Geduld, bis die Zeit es aussagt: die wird schon, wie sie immer tut, die Wahrheit nachholen. Warte nur, daß das Ungetüm uns das Schwanzteil zukehre, und dann wirst du ebendie, welche es jetzt bewundern, es verwünschen hören." Und genau so fiel es aus, als der Betrüger seinen Diphthong von Adler und Esel (so erlogen jener, wie richtig dieser) wieder hineinzog. Im selben Augenblick fing einer und der andere an, mit der Sprache herauszurücken: „Bei meiner Treue," sagte der eine, „das war ja kein Genie, sondern ein Esel." — „Was für Narren wir gewesen sind!" rief ein anderer: und so machten sie sich gegenseitig Mut, bis es hieß: „Hat man je eine ähnliche Betrügerei gesehen? Er hat wahrhaftig nicht ein einziges Wort gesprochen, woran etwas gewesen wäre, und wir klatschten ihm Beifall. Kurzum, es war ein Esel, und wir verdienen gesaumsattelt zu werden."

Aber eben jetzt trat von neuem der Scharlatan hervor, ein anderes und größeres Wunder verheißend: „Nunmehro," sagte er, „werde ich Ihnen wirklich nichts Geringeres vorführen, als einen weltberühmten Riesen, neben welchem Enceladus und Typhoeus sich gar nicht sehen lassen dürften. Ich muß jedoch zugleich erwähnen, daß, wer ihm ‚Riese!' zurufen wird, dadurch sein Glück macht: denn dem wird er zu großen Ehren verhelfen, wird Reichtümer auf ihn häufen, Tausende, ja Zehntausende von Piastern Einkünfte, dazu Würde, Amt und Stelle. Hingegen wehe dem, der keinen Riesen in ihm erkennt: nicht nur wird er keine Gnadenbezeugung erreichen, sondern ihn werden Blitz und Strafe erreichen. Aufgeschaut, die ganze Welt! Nun kommt er, nun zeigt er sich, o, wie er emporragt!" — Eine Gardine ging auf, und es erschien ein Männchen, welches, auf einen Hebekrahn gestellt, nicht mehr sichtbar gewesen wäre, groß wie vom Ellenbogen bis zur Hand, ein Nichts, ein Pygmäe in jeder Hinsicht, im Wesen und Tun. „Nun, was macht ihr? Warum schreiet ihr nicht? Warum applaudiert ihr nicht? Erhebet eure Stimme, Redner! Singet, Dichter! Schreibt, Genies! Euer Chorus sei: der berühmte, der außerordentliche, der große Mann!" — Alle standen erstarrt und fragten einander mit den Augen: „Was hat der von einem Riesen? Welchen Zug eines Helden seht ihr an ihm?" — Aber schon fing der Haufen der Schmeichler lauter und immer lauter zu schreien an: „Ja, ja! der Riese, der Riese! der erste Mann der Welt! Welch ein großer Fürst war jener! Welch ein tapfrer Marschall dieser! Welch ein trefflicher Minister der und der!" So-

gleich regnete es Dublonen über sie. Da schrieben die Autoren! schon nicht mehr Geschichte, sondern Panegyriken. Die Dichter, sogar Pedro Mateo*) selbst, nagten an den Nägeln, um zu Brote zu gelangen. Und niemand war da, der es gewagt hätte, das Gegenteil zu sagen. Vielmehr schrien alle um die Wette: „Der Riese! der große, der allergrößte Riese!" Denn jeder hoffte ein Amt, eine Pfründe. Im stillen und innerlich sagten sie freilich: „Wie tapfer ich lüge! Er ist noch immer nicht gewachsen, sondern bleibt ein Zwerg. Aber was soll ich machen? Geht ihr hin und sagt, was ihr denkt: dann seht zu, was euch das einbringen wird. Hingegen wie ich es mache, habe ich Bekleidung und Essen und Trinken, und kann glänzen und werde ein großer Mann. Mag er daher sein, was er will: er soll, der ganzen Welt zum Trotz, ein Riese sein." — Andrenio fing an, dem Strome zu folgen und schrie auch: „Der Riese, der Riese, der ungeheure Riese!" Und augenblicklich regnete es Geschenke und Dublonen über ihn: da rief er aus: „Das, das ist Lebensweisheit!" Aber Kritilo stand da, und wollte außer sich geraten: „Ich berste, wenn ich nicht rede", sagte er. „Rede nicht", sprach der Entzifferer, „und renne nicht in dein Verderben. Warte nur, daß dieser Riese uns den Rücken kehre, und du wirst sehen, wie es geht." So traf es ein: denn sobald jener seine Riesenrolle ausgespielt hatte und nun sich zurückzog in die Leichentüchergarderobe, da hoben alle an: „Welche Pinsel sind wir doch gewesen! das war ja kein Riese, sondern ein Pygmäe, an dem nichts und der zu nichts war," und fragten sich untereinander, wie es nur möglich gewesen. Kritilo aber sprach: „Welch ein Unterschied ist es doch, ob man von einem bei seinem Leben oder nach dem Tode redet. Wie ändert die Abwesenheit die Sprache: wie groß ist doch die Entfernung zwischen über unsern Köpfen und unter unsern Füßen!"

Allein die Betrügereien jenes modernen Sinon waren noch nicht zu Ende. Jetzt warf er sich auf die andere Seite und holte ausgezeichnete Männer, wahre Riesen hervor, die er für Zwerge ausgab, für Leute, die nichts taugten, nichts wären, ja, weniger als nichts: wozu denn alle Ja sagten, und wofür jene gelten mußten, ohne daß die Leute von Urteil und Kritik zu muckseln gewagt hätten. Ja, er führte den Phönix vor und sagte, es wäre ein Käfer. Alle sprachen richtig Ja, das wäre er: und dafür mußte er nun gelten." —

So weit Gracian, und so viel von dem summo philo-

*) Er hat Heinrich IV. besungen: siehe Criticon, P. III, Cris. 12, p. 376.

sopho, vor welchem die dänische Akademie ganz ehrlich meint, Respekt fordern zu dürfen: wodurch sie mich in den Fall gesetzt hat, für die mir erteilte Lektion ihr mit einer Gegenlektion zu dienen

Noch habe ich zu bemerken, daß das Publikum gegenwärtige zwei Preisfragen ein halbes Jahr früher erhalten haben würde, wenn ich mich nicht fest darauf verlassen hätte, daß die Königlich Dänische Sozietät, wie es recht ist und alle Akademien tun, in demselben Blatte, darin sie ihre Preisfragen für das Ausland publiziert (hier die Hallesche Literaturzeitung) auch die Entscheidung derselben bekannt machen würde. Das tut sie aber nicht, sondern man muß die Entscheidung aus Kopenhagen einholen, welches um so schwieriger ist, als nicht einmal der Zeitpunkt derselben in der Preisfrage angegeben wird. Diesen Weg habe ich daher sechs Monate zu spät eingeschlagen*).

Frankfurt a. M., im September 1840.

---

*) Sie hat ihr Urteil jedoch nachträglich publiziert, d. h. nach dem Erscheinen gegenwärtiger Ethik und dieser Rüge. Nämlich im Intelligenzblatt der Halleschen Literaturzeitung, November 1840, Nr. 59, wie auch in dem der Jenaschen Literaturzeitung desselben Monats, hat sie dasselbe abdrucken lassen, — also im November publiziert, was im Januar entschieden worden.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Beide Preisschriften haben in dieser zweiten Auflage ziemlich beträchtliche Zusätze erhalten, welche meistens nicht lang, aber an vielen Stellen eingefügt sind und zum gründlichen Verständnis des Ganzen beitragen werden. Nach der Seitenzahl kann man sie nicht abschätzen; wegen des größern Formats gegenwärtiger Auflage. Ueberdies würden sie noch zahlreicher sein, wenn nicht die Ungewißheit, ob ich diese zweite Auflage erleben würde, mich in der Zwischenzeit genötigt hätte, die hieher gehörigen Gedanken, sukzessiv, wo ich es eben konnte, einstweilen niederzulegen, nämlich teils im zweiten Bande meines Hauptwerkes, Kap. 47, und teils in „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, Kap. 8. —

Die von der dänischen Akademie verworfene und bloß mit einem öffentlichen Verweis belohnte Abhandlung über das Fundament der Moral erscheint also hier nach zwanzig Jahren in zweiter Auflage. Ueber das Urteil der Akademie habe ich die nötige Auseinandersetzung schon in der ersten Vorrede gegeben, und daselbst vor allen Dingen nachgewiesen, daß in demselben die Akademie leugnet, gefragt zu haben, was sie gefragt hat, hingegen gefragt zu haben behauptet, was sie durchaus nicht gefragt hat: und zwar habe ich dieses (S. VIII—XIII) so klar ausführlich und gründlich dargetan, daß kein Rabulist auf der Welt sie davon weißbrennen kann. Was es nun aber hiemit auf sich habe, brauche ich nicht erst zu sagen. Ueber das Verfahren der Akademie im ganzen habe ich jetzt, nach zwanzigjähriger Zeit zur kühlsten Ueberlegung, noch folgendes hinzuzufügen.

Wenn der Zweck der Akademien wäre, die Wahrheit möglichst zu unterdrücken, Geist und Talent nach Kräften zu ersticken und den Ruhm der Windbeutel und Scharlatane tapfer aufrecht zu erhalten; so hätte diesmal unsere dänische Akademie demselben vortrefflich entsprochen. Weil ich nun aber mit dem von mir verlangten Respekt vor Windbeuteln und Scharlatanen, welche von feilen Lobsängern und betörten Gimpeln für große Denker ausgeschrien sind, ihr nicht dienen kann; so will ich, statt dessen, den Herren von der dänischen Akademie einen nützlichen

Rat erteilen. Wenn die Herren Preisfragen in die Welt ergehen lassen, müssen sie vorher sich eine Portion Urteilskraft anschaffen, wenigstens so viel man fürs Haus braucht, gerade nur um nötigenfalls doch Hafer von Spreu unterscheiden zu können. Denn außerdem, wenn es da in secunda Petri*) gar zu schlecht bestellt ist, kann man garstig anlaufen. Nämlich auf Midas-Urteil folgt Midas-Schicksal, und bleibt nicht aus. Nichts kann davor schützen; keine gravitätische Gesichter und vornehme Mienen können helfen. Auch kommt es zutage. Wie dicke Perücken man auch aufsetzen mag, — es fehlt doch nicht an indiskreten Barbieren, an indiskretem Schilfrohr, ja, heutzutage nimmt man sich nicht die Mühe, dazu erst ein Loch in die Erde zu bohren. — Zu diesem allen kommt nun aber noch die kindliche Zuversicht, mir einen öffentlichen Verweis zu erteilen und ihn in deutschen Literaturzeitungen abdrucken zu lassen, darüber, daß ich nicht so pinselhaft gewesen bin, mir imponieren zu lassen durch den von demütigen Ministerkreaturen angestimmten und vom hirnlosen literarischen Pöbel lange fortgesetzten Lobgesang, um darauf hin große Gaukler, die nie die Wahrheit, sondern stets nur ihre eigene Sache gesucht haben, mit der dänischen Akademie für summi philosophi zu halten. Ist es denn diesen Akademikern gar nicht eingefallen, sich erst zu fragen, ob sie auch nur einen Schatten von Berechtigung hätten, mir über meine Ansichten öffentliche Verweise zu erteilen? Sind sie so gänzlich von allen Göttern verlassen, daß ihnen dies nicht in den Sinn kam? Jetzt kommen die Folgen: die Nemesis ist da: schon rauscht das Schilfrohr! Ich bin, dem vieljährigen, vereinten Widerstande sämtlicher Philosophieprofessoren zum Trotz, endlich durchgedrungen, und über die summi philosophi unserer Akademiker gehen dem gelehrten Publiko die Augen immer weiter auf: wenn sie auch noch von armseligen Philosophieprofessoren, die sich längst mit ihnen kompromittiert haben und zudem ihrer als Stoff zu Vorlesungen bedürfen, noch ein Weilchen, mit schwachen Kräften, aufrechterhalten werden; so sind sie doch gar sehr in der öffentlichen Aestimation gesunken, und besonders geht Hegel mit starken Schritten der Verachtung entgegen, die seiner bei der Nachwelt wartet. Die Meinung über ihn hat sich, seit zwanzig Jahren, dem Ausgang, mit welchem die in der ersten Vorrede mitgeteilte Allegorie Gracians schließt, schon auf drei Viertel des Weges genähert, und wird ihn, in einigen Jahren, ganz er-

*) Dialectices Petri Rami pars secunda, quae est „de judicio".

reicht haben, um völlig mit dem Urteil zusammenzutreffen, welches, vor zwanzig Jahren, der dänischen Akademie tam justam et gravem offensionem gegeben hat. Daher will ich, als Gegengeschenk für ihren Verweis, der dänischen Akademie ein Goethesches Gedicht, in ihr Album, verehren:

„Das Schlechte kannst du immer loben:
Du hast dafür sogleich den Lohn!
In deinem Pfuhle schwimmst du oben
Und bist der Pfuscher Schutzpatron.

Das Gute schelten? Magst's probieren!
Es geht, wenn du dich frech erkühnst;
Doch treten, wenn's die Menschen spüren,
Sie dich in Quark, wie du's verdienst."

Daß unsere deutschen Philosophieprofessoren den Inhalt der vorliegenden ethischen Preisschriften keiner Berücksichtigung, geschweige Beherzigung, wert gehalten haben, ist schon von mir, in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 47—49 der zweiten Auflage (3. Aufl. S. 48—50), gebührend anerkannt worden, und versteht sich überdies von selbst. Wie sollten doch hohe Geister dieser Gattung auf das achten, was Leutchen wie ich sagen! Leutchen, auf die sie, in ihren Schriften, höchstens im Vorübergehen und von oben herab einen Blick der Geringschätzung und des Tadels werfen. Nein, was ich vorbringe, ficht sie nicht an: sie bleiben bei ihrer Willensfreiheit und ihrem Sittengesetz; sollten auch die Gründe dagegen so zahlreich sein, wie die Brombeeren. Denn jene gehören zu den obligaten Artikeln, und sie wissen, wozu sie da sind: in majorem Dei gloriam sind sie da und verdienen sämtlich Mitglieder der Königlich Dänischen Akademie zu werden.

Frankfurt a. M., im August 1860.

Preisschrift über die Freiheit des Willens

gekrönt von der Königlich Norwegischen Sozietät der Wissenschaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

Motto:
La liberté est un mystère.

Die von der Königl. Sozietät aufgestellte Frage lautet:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutscht: „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtsein beweisen?"

I.

Begriffsbestimmungen.

Bei einer so wichtigen, ernsten und schwierigen Frage, die im wesentlichen mit einem Hauptproblem der gesamten Philosophie mittlerer und neuerer Zeit zusammenfällt, ist große Genauigkeit und daher eine Analyse der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1) Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein negativer. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden: dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Positives sein. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend hat der Begriff drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellektuelle und moralische Freiheit.

a) Physische Freiheit ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art. Daher sagen wir: freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemisch gebunden ist), freie Elektrizität, freier Lauf des Stroms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen gehemmt ist usw. Selbst freie Wohnung, freie Kost,

freie Presse, postfreier Brief, bezeichnet die Abwesenheit der lästigen Bedingungen, welche, als Hindernisse des Genusses, solchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigsten aber ist in unserm Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigentümliches ist, daß ihre Bewegungen von *ihrem Willen* ausgehen, willkürlich sind und demnach alsdann *frei* genannt werden, wann kein materielles Hindernis dies unmöglich macht. Da nun diese Hindernisse sehr verschiedener Art sein können, das durch sie Gehinderte aber stets der *Wille* ist; so faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der positiven Seite, und denkt dadurch alles, was sich allein durch seinen Willen bewegt, oder allein aus seinem Willen handelt: welche Umwendung des Begriffs im wesentlichen nichts ändert. Demnach werden, in dieser *physischen* Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Tiere und Menschen dann *frei* genannt, wann weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein *physisches, materielles* Hindernis ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem *Willen* gemäß vor sich gehen.

Diese *physische Bedeutung* des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigste, in welcher er ebendeshalb auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen ist, sondern seine Realität stets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem *Willen* handelt, ist es, in dieser Bedeutung, *frei*: wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwa auf seinen Willen selbst Einfluß haben mag. Denn nur auf das *Können*, d. h. eben auf die Abwesenheit *physischer* Hindernisse seiner Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit, in dieser seiner ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher sagt man: frei ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde; frei ist der Mensch von Natur; nur der Freie ist glücklich. Auch ein Volk nennt man frei, und versteht darunter, daß es allein nach Gesetzen regiert wird, diese Gesetze aber selbst gegeben hat: denn alsdann befolgt es überall nur seinen eigenen Willen. Die politische Freiheit ist demnach der physischen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieser *physischen* Freiheit abgehen und die zwei andern Arten derselben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, sondern mit einem *philosophischen* Sinne des Begriffs zu tun, der bekanntlich vielen Schwierigkeiten den Weg öffnet. Er zerfällt in zwei

gänzlich verschiedene Arten: die intellektuelle und die moralische Freiheit.

b) Die intellektuelle Freiheit, τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν bei Aristoteles, wird hier bloß zum Behuf der Vollständigkeit der Begriffseinteilung in Betracht gezogen: ich erlaube mir daher, ihre Erörterungen hinauszusetzen bis ganz ans Ende dieser Abhandlung, als wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe schon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden, so daß sie dann in der Kürze wird abgehandelt werden können. In der Einteilung aber muß sie, als der physischen Freiheit zunächst verwandt, ihre Stelle neben dieser haben.

c) Ich wende mich also gleich zur dritten Art, zur moralischen Freiheit, als welche eigentlich das liberum arbitrium ist, von dem die Frage der königl. Sozietät redet.

Dieser Begriff knüpft sich an den der physischen Freiheit von einer Seite, die auch seine, notwendig viel spätere, Entstehung begreiflich macht. Die physische Freiheit bezieht sich, wie gesagt, nur auf materielle Hindernisse, bei deren Abwesenheit sie sogleich da ist. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein Mensch, ohne durch materielle Hindernisse gehemmt zu sein, durch bloße Motive, wie etwa Drohungen, Versprechungen, Gefahren u. dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es außerdem gewiß seinem Willen gemäß gewesen sein würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein solcher Mensch noch frei gewesen wäre? oder ob wirklich ein starkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung ebenso hemmen und unmöglich machen könne, wie ein physisches Hindernis? Die Antwort darauf konnte dem gesunden Verstande nicht schwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv so wirken könne, wie ein physisches Hindernis; indem dieses leicht die menschlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt übersteige, hingegen ein Motiv nie an sich selbst unwiderstehlich sein, nie eine unbedingte Gewalt haben, sondern immer noch möglicherweise durch ein stärkeres Gegenmotiv überwogen werden könne, wenn nur ein solches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Mensch durch dasselbe bestimmbar wäre; wie wir denn auch häufig sehen, daß sogar das gemeinhin stärkste Motiv, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z. B. beim Selbstmord und bei Aufopferung des Lebens für andere, für Meinungen und für mancherlei Interessen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgesuchtesten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden sind von

dem bloßen Gedanken, daß sonst das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und absoluten Zwang mit sich führen, so konnte ihnen doch ein subjektiver und relativer, nämlich für die Person des Beteiligten, zustehen; welches im Resultat dasselbe war. Daher blieb die Frage: ist der Wille selbst frei? — Hier war nun also der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in bezug auf das Können gedacht hatte, in Beziehung auf das Wollen gesetzt worden, und das Problem entstanden, ob denn das Wollen selbst frei wäre. Aber diese Verbindung mit dem Wollen einzugehen, zeigt, bei näherer Betrachtung, der ursprüngliche, rein empirische und daher populäre Begriff von Freiheit sich unfähig. Denn nach diesem bedeutet „frei" — „dem eigenen Willen gemäß": frägt man nun, ob der Wille selbst frei sei; so frägt man, ob der Wille sich selber gemäß sei: was sich zwar von selbst versteht, womit aber auch nichts gesagt ist. Dem empirischen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: „Frei bin ich, wenn ich tun kann, was ich will": und durch das „was ich will" ist da schon die Freiheit entschieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des Wollens selbst fragen, würde demgemäß diese Frage sich so stellen: „Kannst du auch wollen, was du willst?" — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, hinter ihm liegenden Wollen abhinge. Und gesetzt, diese Frage würde bejaht; so entstände alsbald die zweite: „kannst du wollen, was du wollen willst?" und so würde es ins Unendliche höher hinausgeschoben werden, indem wir immer ein Wollen von einem früheren, oder tiefer liegenden, abhängig dächten, und vergeblich strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein solches annehmen; so könnten wir ebensogut das erste, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache „kannst du wollen?" zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist, was man wissen wollte, und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche, empirische, vom Tun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modifizieren, daß man ihn abstrakter faßte. Dies geschah, indem man durch den Begriff der Freiheit nur im allgemeinen die Abwesenheit aller Notwendigkeit dachte. Hiebei behält der Begriff den negativen Charakter, den ich

ihm gleich anfangs zuerkannt hatte. Zunächst wäre demnach der Begriff der Notwendigkeit, als der jenem negativen Bedeutung gebende positive Begriff, zu erörtern.

Wir fragen also: was heißt notwendig? Die gewöhnliche Erklärung, „notwendig ist, dessen Gegenteil unmöglich, oder was nicht anders sein kann", — ist eine bloße Worterklärung, eine Umschreibung des Begriffs, die unsere Einsicht nicht vermehrt. Als die Realerklärung aber stelle ich diese auf: notwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt: welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieser zureichende Grund ein logischer, oder ein mathematischer, oder ein physischer, genannt Ursache, ist, wird die Notwendigkeit eine logische (wie die der Konklussion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z. B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich sind), oder eine physische, reale (wie der Eintritt der Wirkung, sobald die Ursache da ist) sein: immer aber hängt sie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als notwendig, und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es notwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Notwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde Wechselbegriffe sind, d. h. überall der eine an die Stelle des andern gesetzt werden kann.*) — Demnach wäre Abwesenheit der Notwendigkeit identisch mit Abwesenheit eines bestimmenden zureichenden Grundes. Als das Gegenteil des Notwendigen wird jedoch das Zufällige gedacht; was hiemit nicht streitet. Nämlich jedes Zufällige ist nur relativ ein solches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, ist jede Begebenheit notwendig, in bezug auf ihre Ursache: hingegen in bezug auf alles übrige, womit sie etwa in Raum und Zeit zusammentrifft, ist sie zufällig. Nun müßte aber das Freie, da Abwesenheit der Notwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige sein, mithin definiert werden als das absolut Zufällige: ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch sonderbarerweise mit dem der Freiheit zusammentrifft. Jedenfalls bleibt das Freie das in keiner Beziehung Notwendige,

*) Man findet die Erörterung des Begriffs der Notwendigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 49.

welches heißt von keinem Grunde Abhängige. Dieser Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menschen, würde besagen, daß ein individueller Wille in seinen Aeußerungen (Willensakten) nicht durch Ursachen, oder zureichende Gründe überhaupt, bestimmt würde; da außerdem, weil die Folge aus einem gegebenen Grunde (welcher Art dieser auch sei) allemal notwendig ist, seine Akte nicht frei, sondern notwendig wären. Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen ist, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen. Denn dies „von selbst" heißt, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, „ohne vorhergegangene Ursache": dies aber ist identisch mit „ohne Notwendigkeit". So daß, wenngleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anschein gibt, als wäre er ein positiver, bei näherer Betrachtung doch seine negative Natur wieder hervortritt. — Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch Gründe, — und da jedes ein anderes Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Realgrund, d. i. Ursache, sein muß — ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne Aeußerungen (Willensakte) als schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen, ohne durch vorhergängige Bedingungen notwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, bestimmt zu sein. Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unsers gesamten Erkenntnisvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem terminus technicus: er heißt liberum arbitrium indifferentiae. Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von dem, was Willensfreiheit genannt wird; daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu geraten: wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht notwendig herbeiführen. Jede Folge aus einem Grunde ist notwendig, und jede Notwendigkeit ist Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines solchen liberi arbitrii indifferentiae ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisierende Folge und daher als sein Merkmal festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind.

2) Was heißt Selbstbewußtsein?

Antwort: das Bewußtsein des eigenen Selbst, im Gegensatz des Bewußtseins anderer Dinge, welches letztere das Erkenntnisvermögen ist. Dieses nun enthält zwar, ehe noch jene anderen Dinge darin vorkommen, gewisse Formen der Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objektiven Daseins, d. h. ihres Daseins als Objekte für uns, sind: dergleichen sind bekanntlich Zeit, Raum, Kausalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen, so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als solcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf diese: daher wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbstbewußtsein gehörig anzusehen haben, vielmehr als das Bewußtsein anderer Dinge, d. i. die objektive Erkenntnis möglich machend.

Ferner werde ich nicht etwa durch den Doppelsinn des in der Aufgabe gebrauchten Wortes conscientia mich verleiten lassen die unter dem Namen des Gewissens, auch wohl der praktischen Vernunft, mit ihren von Kant behaupteten kategorischen Imperativen, bekannten moralischen Regungen des Menschen zum Selbstbewußtsein zu ziehen; teils weil solche erst infolge der Erfahrung und Reflexion, also infolge des Bewußtseins anderer Dinge eintreten, teils weil die Grenzlinie zwischen dem, was in ihnen der menschlichen Natur ursprünglich und eigen angehört, und dem, was moralische und religiöse Bildung hinzufügt, noch nicht scharf und unwidersprechlich gezogen ist. Zudem es auch wohl nicht die Absicht der königl. Sozietät sein kann, durch Hineinziehung des Gewissens in das Selbstbewußtsein, die Frage auf den Boden der Moral hinübergespielt und nun Kants moralischen Beweis, oder vielmehr Postulat, der Freiheit aus dem a priori bewußten Moralgesetze, vermöge des Schlusses „du kannst, weil du sollst", wiederholt zu sehn.

Aus dem Gesagten erhellt, daß von unserm gesamten Bewußtsein überhaupt der bei weitem größte Teil nicht das Selbstbewußtsein, sondern das Bewußtsein anderer Dinge oder das Erkenntnisvermögen ist. Dieses ist, mit allen seinen Kräften, nach außen gerichtet und ist der Schauplatz (ja, von einem tiefern Forschungspunkte aus, die Bedingung) der realen Außenwelt, gegen die es sich zunächst anschaulich auffassend verhält und nachher das auf diesem Wege Gewonnene, gleichsam ruminierend, zu Begriffen verarbeitet, in deren end-

losen, mit Hilfe der Worte vollzogenen Kombinationen das Denken besteht. — Also allererst, was wir nach Abzug dieses bei weitem allergrößten Teiles unsers gesamten Bewußtseins übrig behalten, wäre das Selbstbewußtsein. Wir übersehen schon von hier, daß der Reichtum desselben nicht groß sein kann: daher wenn die nachgesuchten Data zum Beweise der Willensfreiheit in demselben wirklich liegen sollten, wir hoffen dürfen, daß sie uns nicht entgehn werden. Als das Organ des Selbstbewußtseins hat man auch einen innern Sinn*) aufgestellt, der jedoch mehr im bildlichen, als im eigentlichen Verstande zu nehmen ist: denn das Selbstbewußtsein ist unmittelbar. Wie dem auch sei, so ist unsere nächste Frage: was enthält nun das Selbstbewußtsein? oder: wie wird der Mensch sich seines eigenen Selbsts unmittelbar bewußt? Antwort: durchaus als eines Wollenden. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseins bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur Tat werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehen; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl. nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen; da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald leise Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen: sie sind also entschiedene Affektionen desselben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen tätig ist.**) Sogar aber gehört eben dahin das, was man

*) Er findet sich schon beim Cicero als tactus interior: Acad. quaest., IV, 7. Deutlicher beim Augustin, De lib. arb., II, 3 sqq. Dann bei Cartes: Princ. phil., IV, 190; und ganz ausgeführt bei Locke.

**) Es ist beachtenswert, daß schon der Kirchenvater Augustinus dies vollkommen erkannt hat, während so viele Neuere, mit ihrem angeblichen „Gefühlsvermögen", es nicht einsehen. Nämlich De civit. Dei, Lib. XIV, c. 6, redet er von den affectionibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und sagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam volun-

Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal zurückführen auf begehrende, oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt, oder losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willen selbst: ja, dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen, oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen; da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbstbewußtsein treten. Des eigenen Leibes ist man sogar, genau betrachtet, sich unmittelbar nur bewußt als des nach außen wirkenden Organs des Willens und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme, oder schmerzliche Empfindungen, welche aber selbst, wie soeben gesagt, auf ganz unmittelbare Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß oder widrig sind, zurücklaufen. Wir mögen übrigens diese bloßen Gefühle der Lust oder Unlust mit einrechnen oder nicht; jedenfalls finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes wechselnde Wollen und Nichtwollen, welches, in seinem beständigen Ebben und Fluten, den alleinigen Gegenstand des Selbstbewußtseins, oder, wenn man will, des innern Sinnes ausmacht, in durchgängiger und von allen Seiten anerkannter Beziehung steht zu dem in der Außenwelt Wahrgenommenen und Erkannten. Dieses hingegen liegt, wie gesagt, nicht mehr im Bereich des unmittelbaren *Selbstbewußtseins*, an dessen Grenze also, wo es an das Gebiet des *Bewußtseins anderer Dinge* stößt, wir angelangt sind, sobald wir die Außenwelt berühren. Die in dieser wahrgenommenen Gegenstände sind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen und Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine petitio principii auslegen: denn daß unser Wollen stets äußere Objekte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, um die es sich dreht und die als Motive es wenigstens veranlassen, kann keiner in Abrede stellen: da er sonst einen von der Außenwelt völlig abgeschlossenen und im finstern Innern des Selbstbewußtseins eingesperrten Willen übrig behielte. Bloß die Notwendigkeit, mit der jene in der Außenwelt gelegenen Dinge die Akte des Willens bestimmen, ist uns für jetzt noch problematisch.

Mit dem *Willen* also finden wir das Selbstbewußtsein sehr stark, eigentlich sogar ausschließlich beschäftigt. Ob dasselbe

---

tates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?

nun aber in diesem seinem alleinigen Stoff Data antrifft, aus denen die Freiheit eben jenes Willens, im oben dargelegten, auch allein deutlichen und bestimmten Sinne des Worts, hervorginge, ist unser Augenmerk, darauf wir jetzt gerade zusteuern wollen, nachdem wir bis hieher uns ihm zwar nur lavierend, aber doch schon merklich genähert haben.

II.

Der Wille vor dem Selbstbewußtsein.

Wenn ein Mensch will; so will er auch Etwas: sein Willensakt ist allemal auf einen Gegenstand gerichtet und läßt sich nur in Beziehung auf einen solchen denken. Was heißt nun etwas wollen? Es heißt: der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseins ist, entsteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewußtsein anderer Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnisvermögens ist, welches Objekt, in dieser Beziehung, Motiv genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes ist, indem dieser darauf gerichtet ist, d. h. irgendeine Veränderung daran bezweckt, also darauf reagiert: in dieser Reaktion besteht sein ganzes Wesen. Hieraus ist schon klar, daß er ohne dasselbe nicht eintreten könnte, da es ihm sowohl an Anlaß, als an Stoff fehlen würde. Allein es frägt sich, ob, wenn dieses Objekt für das Erkenntnisvermögen dasteht, der Willensakt nun auch eintreten muß, oder vielmehr ausbleiben und entweder gar keiner, oder auch ein ganz anderer, wohl gar entgegengesetzter entstehen könnte, also ob jene Reaktion auch ausbleiben, oder, unter völlig gleichen Umständen, verschieden, ja entgegengesetzt ausfallen könne. Dies heißt in der Kürze: wird der Willensakt durch das Motiv mit Notwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieses ins Bewußtsein, der Wille gänzliche Freiheit zu wollen, oder nicht zu wollen? Hier also ist der Begriff der Freiheit in jenem oben erörterten und als hier allein anwendbar nachgewiesenen, abstrakten Sinn, als bloße Negation der Notwendigkeit genommen und somit unser Problem festgestellt. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein aber haben wir die Data zur Lösung desselben zu suchen, und werden zu dem Ende dessen Aussage genau prüfen, nicht aber, durch eine summarische Entscheidung, den Knoten zerhauen, wie Cartesius, der ohne weiteres die Behauptung aufstellte: Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius

comprehendamus. (Princ. phil., I, § 41.) Das Unstatthafte dieser Behauptung hat schon Leibniz gerügt (Theod., I, § 50, et III, § 292), der doch selbst, in diesem Punkte, nur ein schwankes Rohr im Winde war und, nach den widersprechendesten Aeußerungen, endlich zu dem Resultat gelangt, daß der Wille durch die Motive zwar inkliniert, aber nicht nezessiert würde. Er sagt nämlich: Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat. (Leibniz, De libertate. Opera, ed. Erdmann, p. 669.) Dies gibt mir Anlaß zu bemerken, daß ein solcher Mittelweg zwischen der oben gestellten Alternative nicht haltbar ist und man nicht, einer gewissen beliebten Halbheit gemäß, sagen kann, die Motive bestimmten den Willen nur gewissermaßen, er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis zu einem gewissen Grade, und dann könne er sich ihr entziehen. Denn sobald wir einer gegebenen Kraft Kausalität zugestanden haben, also erkannt haben, daß sie wirkt; so bedarf es, bei etwaigem Widerstande, nur der Verstärkung der Kraft, nach Maßgabe des Widerstandes, und sie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit zehn Dukaten nicht zu bestechen ist, aber wankt, wird es mit Hundert sein uff.

Wir wenden uns also mit unserm Problem an das unmittelbare Selbstbewußtsein, in dem Sinn, den wir oben festgestellt haben. Welchen Aufschluß gibt uns nun wohl dieses Selbstbewußtsein über jene abstrakte Frage, nämlich über die Anwendbarkeit, oder Nichtanwendbarkeit, des Begriffs der Notwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes, nach gegebenem, d. h. dem Intellekt vorgestellten, Motiv? oder über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, seines Ausbleibens in solchem Fall? Wir würden uns sehr getäuscht finden, wenn wir gründliche und tiefgehende Aufschlüsse über Kausalität überhaupt und Motivation insbesondere, wie auch über die etwaige Notwendigkeit, welche beide mit sich führen, von diesem Selbstbewußtsein erwarteten; da dasselbe, wie es allen Menschen einwohnt, ein viel zu einfaches und beschränktes Ding ist, als daß es von dergleichen mitreden könnte: vielmehr sind diese Begriffe aus dem reinen Verstande, der nach außen gerichtet ist, geschöpft und können allererst vor dem Forum der reflektierenden Vernunft zur Sprache gebracht werden. Jenes natürliche, einfache, ja, einfältige Selbstbewußtsein hingegen kann nicht einmal die Frage verstehen, geschweige sie beantworten. Seine Aussage über die Willensakte, welche jeder in seinem eigenen

Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwa so ausdrücken lassen: „Ich kann wollen, und wann ich eine Handlung wollen werde; so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehen, sobald ich nur will, ganz unausbleiblich." Das heißt in der Kürze: „*Ich kann tun was ich will.*" Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewußtseins nicht, wie man sie auch wenden und in welcher Form man auch die Frage stellen mag. Seine Aussage bezieht sich also immer auf *das Tun können dem Willen gemäß*: dies aber ist der gleich anfangs aufgestellte empirische, ursprüngliche und populäre Begriff der Freiheit, nach welchem *frei* bedeutet „*dem Willen gemäß*". Diese Freiheit wird das Selbstbewußtsein unbedingt aussagen. Aber es ist nicht die, wonach wir fragen. Das Selbstbewußtsein sagt die Freiheit *des Tuns* aus, — unter Voraussetzung des *Wollens*: aber die Freiheit *des Wollens* ist es, danach gefragt worden. Wir forschen nämlich nach dem Verhältnis des Wollens selbst zum Motiv: hierüber aber enthält jene Aussage, „ich kann tun was ich will", nichts. Die Abhängigkeit unsers Tuns, d. h. unserer körperlichen Aktionen, von unserm Willen, welche das Selbstbewußtsein allerdings aussagt, ist etwas ganz anderes, als die Unabhängigkeit unserer Willensakte von den äußern Umständen, welche die Willensfreiheit ausmachen würde, über welche aber das Selbstbewußtsein nichts aussagen kann, weil sie außerhalb seiner Sphäre liegt, indem sie das Kausalverhältnis der Außenwelt (die uns als Bewußtsein von andern Dingen gegeben ist) zu unsern Entschlüssen betrifft, das Selbstbewußtsein aber nicht die Beziehung dessen, was ganz außer seinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb desselben ist, beurteilen kann. Denn keine Erkenntniskraft kann ein Verhältnis feststellen, von dessen Gliedern das eine ihr auf keine Weise gegeben werden kann. Offenbar aber liegen die *Objekte* des Wollens, welche eben den Willensakt bestimmen, außerhalb der Grenze des *Selbstbewußtseins* im Bewußtsein *von andern Dingen*; der Willensakt selbst allein *in* demselben, und nach dem Kausalverhältnis jener zu diesem wird gefragt. Sache des Selbstbewußtseins ist allein der Willensakt, nebst seiner absoluten Herrschaft über die Glieder des Leibes, welche eigentlich mit dem „was ich will" gemeint ist. Auch ist es erst der Gebrauch dieser Herrschaft, d. i. *die Tat*, die ihn, selbst für das Selbstbewußtsein, zum Willensakte stempelt. Denn so lange er im Werden begriffen ist, heißt er

Wunsch, wenn fertig, Entschluß; daß er aber dies sei, beweist dem Selbstbewußtsein selbst erst die Tat: denn bis zu ihr ist er veränderlich. Und hier stehen wir schon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu leugnenden Scheines, vermöge dessen der Unbefangene (d. i. philosophisch Rohe) meint, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengesetzte Willensakte möglich wären, und dabei auf sein Selbstbewußtsein pocht, welches, meint er, dies aussagte. Er verwechselt nämlich Wünschen mit Wollen. Wünschen kann er Entgegengesetztes*); aber Wollen nur eines davon: und welches dieses sei, offenbart auch dem Selbstbewußtsein allererst die Tat. Ueber die gesetzmäßige Notwendigkeit aber, vermöge deren, von entgegengesetzten Wünschen, der eine und nicht der andere zum Willensakt und Tat wird, kann ebendeshalb das Selbstbewußtsein nichts enthalten, da es das Resultat so ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengesetzte Wünsche mit ihren Motiven steigen vor ihm auf und nieder, abwechselnd und wiederholt: über jeden derselben sagt es aus, daß er zur Tat werden wird, wenn er zum Willensakt wird. Denn diese letztere rein subjektive Möglichkeit ist zwar zu jedem vorhanden und ist eben das „ich kann tun was ich will". Aber diese subjektive Möglichkeit ist ganz hypothetisch: sie besagt bloß: „wenn ich dies will, kann ich es tun". Allein die zum Wollen erforderliche Bestimmung liegt nicht darin; da das Selbstbewußtsein bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen bestimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtsein anderer Dinge, d. h. im Erkenntnisvermögen, liegen. Hingegen ist es die objektive Möglichkeit, die den Ausschlag gibt: diese aber liegt außerhalb des Selbstbewußtseins, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Mensch als Objekt gehört, ist daher dem Selbstbewußtsein fremd und gehört dem Bewußtsein anderer Dinge an. Jene subjektive Möglichkeit ist gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt ist durch den Stahl, an welchem die objektive Möglichkeit haftet. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abschnitt, wo wir den Willen nicht mehr, wie hier, von innen, sondern von außen betrachten und also die objektive Möglichkeit des Willensaktes untersuchen werden: alsdann wird die Sache, nachdem sie so von zwei verschiedenen Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beispiele erläutert werden.

Also das im Selbstbewußtsein liegende Gefühl „ich kann

*) Siehe „Parerga", Bd. 2, § 327 der ersten (§ 339 der zweiten) Auflage.

tun was ich will" begleitet uns beständig, besagt aber bloß, daß die Entschlüsse, oder entschiedenen Akte unsers Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unsers Innern entspringend, allemal gleich übergehen werden in die anschauliche Welt, da zu ihr unser Leib, wie alles andere, gehört. Dies Bewußtsein bildet die Brücke zwischen Innenwelt und Außenwelt, welche sonst durch eine bodenlose Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern bloße von uns in jedem Sinn unabhängige Anschauungen als Objekte, — in der erstern lauter erfolglose und bloß gefühlte Willensakte liegen würden. — Befragte man einen ganz unbefangenen Menschen; so würde er jenes unmittelbare Bewußtsein, welches so häufig für das einer vermeinten Willensfreiheit gehalten wird, etwa so ausdrücken: „Ich kann tun was ich will: will ich links gehen, so gehe ich links: will ich rechts gehen, so gehe ich rechts. Das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin also frei." Diese Aussage ist allerdings vollkommen wahr und richtig: nur liegt bei ihr der Wille schon in der Voraussetzung: sie nimmt nämlich an, daß er sich schon entschieden habe: also kann über sein eigenes Freisein dadurch nichts ausgemacht werden. Denn sie redet keineswegs von der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes selbst, sondern nur von den Folgen dieses Akts, sobald er eintritt, oder, genauer zu reden, von seiner unausbleiblichen Erscheinung als Leibesaktion. Das jener Aussage zum Grunde liegende Bewußtsein ist es aber ganz allein, was den Unbefangenen, d. h. den philosophisch rohen Menschen, der dabei jedoch in andern Fächern ein großer Gelehrter sein kann, die Willensfreiheit für etwas so ganz unmittelbar Gewisses halten läßt, daß er sie als unzweifelhafte Wahrheit ausspricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philosophen zweifelten im Ernste daran, sondern in seinem Herzen meint, all das Gerede darüber sei bloße Fechtübung der Schuldialektik und im Grunde Spaß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtsein gegebene und allerdings wichtige Gewißheit stets so sehr zur Hand ist, und zudem weil der Mensch, als ein zunächst und wesentlich praktisches, nicht theoretisches Wesen, sich der aktiven Seite seiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirksamkeit, sehr viel deutlicher bewußt wird, als der passiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit; so hält es schwer, dem philosophisch rohen Menschen den eigentlichen Sinn unseres Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage sei jetzt nicht nach den Folgen, sondern nach den Gründen seines jedesmaligen Wollens; sein Tun zwar hänge ganz allein von seinem

Wollen ab, jetzt aber verlange man zu wissen, wovon denn sein Wollen selbst abhänge, ob von gar nichts, oder von etwas? er könne allerdings das eine tun, wenn er wolle, und ebensogut das andere tun, wenn er wolle: aber er solle jetzt sich besinnen, ob er denn auch das eine wie das andere zu wollen fähig sei. Stellt man nun, in dieser Absicht, dem Menschen die Frage etwa so: „Kannst du wirklich, von in dir aufgestiegenen entgegengesetzten Wünschen, dem einen sowohl, als dem andern Folge leisten? z. B. bei einer Wahl zwischen zwei einander ausschließenden Gegenständen des Besitzes ebensogut den einen, als den andern vorziehen?" Da wird er sagen: „Vielleicht kann mir die Wahl schwer fallen: immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das eine oder das andere wählen will, und von keiner andern Gewalt: da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinen Willen befolgen." — Sagt man nun: „Aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?" so antwortet der Mensch aus dem Selbstbewußtsein: „Von gar nichts als von mir! Ich kann wollen was ich will: was ich will das will ich." — Und letzteres sagt er, ohne dabei die Tautologie zu beabsichtigen, oder auch nur im Innersten seines Bewußtseins sich auf den Satz der Identität zu stützen, vermöge dessen allein das wahr ist. Sondern, hier aufs äußerste bedrängt, redet er von einem Wollen seines Wollens, welches ist, als ob er von einem Ich seines Ichs redete. Man hat ihn auf den Kern seines Selbstbewußtseins zurückgetrieben, wo er sein Ich und seinen Willen als ununterscheidbar antrifft, aber nichts übrig bleibt, um beide zu beurteilen. Ob, bei jener Wahl, sein Wollen selbst des einen und nicht des andern, da seine Person und die Gegenstände der Wahl hier als gegeben angenommen sind, irgend möglicherweise auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt; oder ob, durch die eben angegebenen Data, dasselbe so notwendig festgestellt ist, wie daß im Triangel dem größten Winkel die größte Seite gegenüberliegt; das ist eine Frage, die dem natürlichen Selbstbewußtsein so fern liegt, daß es nicht einmal zu ihrem Verständnis zu bringen ist, geschweige daß es die Antwort auf sie fertig, oder auch nur als unentwickelten Keim, in sich trüge und sie nur naiv von sich zu geben brauchte. — Angegebenermaßen wird also der unbefangene, aber philosophisch rohe Mensch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verstanden, herbeiführen muß, sich zu flüchten suchen hinter jene unmittelbare Gewißheit „was ich will kann ich tun, und ich will was ich will",

wie oben gesagt. Dies wird er immer von neuem versuchen, unzählige Mal; so daß es schwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er immer zu entschlüpfen sucht, zum Stehen zu bringen. Und dies ist ihm nicht zu verargen: denn die Frage ist wirklich eine höchst bedenkliche. Sie greift mit forschender Hand in das allerinnerste Wesen des Menschen: sie will wissen, ob auch er, wie alles übrige in der Welt, ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für allemal entschiedenes Wesen sei, welches, wie jedes andere in der Natur, seine bestimmten, beharrlichen Eigenschaften habe, aus denen seine Reaktionen auf entstehenden äußern Anlaß notwendig hervorgehen, die demnach ihren von dieser Seite unabänderlichen Charakter tragen und folglich in dem, was an ihnen etwa modifikabel sein mag, der Bestimmung durch die Anlässe von außen gänzlich preisgegeben sind; oder ob er allein eine Ausnahme von der ganzen Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieser so bedenklichen Frage zum Stehen zu bringen und ihm deutlich zu machen, daß hier nach dem Ursprung seiner Willensakte selbst, nach der etwaigen Regel, oder gänzlichen Regellosigkeit ihres Entstehens geforscht wird; so wird man entdecken, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein hierüber keine Auskunft enthält, indem der unbefangene Mensch hier selbst davon abgeht und seine Ratlosigkeit durch Nachsinnen und allerlei Erklärungsversuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, wie er sie an sich und andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verstandsregeln zu nehmen versucht, dabei aber durch die Unsicherheit und das Schwanken seiner Erklärungen genugsam zeigt, daß sein unmittelbares Selbstbewußtsein über die richtig verstandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die irrig verstandene sie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist: daher macht derselbe den Grund seines Bewußtseins aus, als ein schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinauskann. Denn er selbst ist wie er will, und will wie er ist. Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte, als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein andrer sein könnte, als er selbst: und das weiß er nicht. Ebendeshalb muß auch der Philosoph, der sich von jenem bloß durch die Uebung unterscheidet, wenn er in dieser schwierigen Angelegenheit zur Klarheit kommen will, an seinen Verstand, der Erkenntnisse a priori liefert, an die solche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche sein und andrer Tun, zur Auslegung und Kontrolle solcher Verstandserkenntnis, ihm

vorführt, als letzte und allein kompetente Instanz sich wenden, deren Entscheidung zwar nicht so leicht, so unmittelbar und einfach, wie die des Selbstbewußtseins, dafür aber doch zur Sache und ausreichend sein wird. Der Kopf ist es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß sie beantworten.

Uebrigens darf es uns nicht wundern, daß auf jene abstruse, spekulative, schwierige und bedenkliche Frage das unmittelbare Selbstbewußtsein keine Antwort aufzuweisen hat. Denn dieses ist ein sehr beschränkter Teil unsers gesamten Bewußtseins, welches, in seinem Innern dunkel, mit allen seinen objektiven Erkenntniskräften ganz nach außen gerichtet ist. Alle seine vollkommen sicheren, d. h. a priori gewissen Erkenntnisse betreffen ja allein die Außenwelt, und da kann es denn nach gewissen allgemeinen Gesetzen, die in ihm selbst wurzeln, sicher entscheiden, was da draußen möglich, was unmöglich, was notwendig sei, und bringt auf diesem Wege reine Mathematik, reine Logik, ja, reine Fundamentalnaturwissenschaft a priori zustande. Demnächst liefert die Anwendung seiner a priori bewußten Formen auf die in der Sinnesempfindung gegebenen Data ihm die anschauliche, reale Außenwelt und damit die Erfahrung: ferner wird die Anwendung der Logik und der dieser zum Grunde liegenden Denkfähigkeit auf jene Außenwelt die Begriffe, die Welt der Gedanken, liefern, dadurch wieder die Wissenschaften, deren Leistungen usw. Da *draußen* also liegt vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber *innen* ist es finster, wie ein gut geschwärztes Fernrohr: kein Satz a priori erhellt die Nacht seines eigenen Innern; sondern diese Leuchttürme strahlen nur nach außen. Dem sogenannten innern Sinn liegt, wie oben erörtert, nichts vor, als der eigene Wille, auf dessen Bewegungen eigentlich auch alle sogenannten innern Gefühle zurückzuführen sind. Alles aber, was diese innere Wahrnehmung des Willens liefert, läuft, wie oben gezeigt, zurück auf Wollen und Nichtwollen, nebst der belobten Gewißheit, „was ich *will*, das kann ich *tun*", welches eigentlich besagt: „jeden Akt meines Willens sehe ich sofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weise) als eine Aktion meines Leibes sich darstellen", — und genau genommen, für das erkennende Subjekt ein Erfahrungssatz ist. Darüber hinaus ist hier nichts zu finden. Für die aufgeworfene Frage ist also der angegangene Richterstuhl inkompetent: ja, sie kann, in ihrem wahren Sinn, gar nicht vor ihn gebracht werden, da er sie nicht versteht.

Den auf unsere Anfrage beim Selbstbewußtsein erhaltenen

Bescheid resumiere ich jetzt nochmals in kürzerer und leichterer Wendung. Das Selbstbewußtsein eines jeden sagt sehr deutlich aus, daß er tun kann was er will. Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können; so folgt allerdings, daß er auch Entgegengesetztes tun kann, wenn er will. Dies verwechselt nun der rohe Verstand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengesetztes wollen könne, und nennt dies die Freiheit des Willens. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengesetztes wollen könne, ist schlechterdings nicht in obiger Aussage enthalten, sondern bloß dies, daß von zwei entgegengesetzten Handlungen, er, wenn er diese will, sie tun kann, und wenn er jene will, sie ebenfalls tun kann: ob er aber die eine sowohl als die andere, im gegebenen Fall, wollen könne, bleibt dadurch unausgemacht und ist Gegenstand einer tiefern Untersuchung, als durch das bloße Selbstbewußtsein entschieden werden kann. Die kürzeste, wenngleich scholastische Formel für dieses Resultat würde lauten: die Aussage des Selbstbewußtseins betrifft den Willen bloß a parte post; die Frage nach der Freiheit hingegen a parte ante. — Also jene unleugbare Aussage des Selbstbewußtseins „ich kann tun was ich will" enthält und entscheidet durchaus nichts über die Freiheit des Willens, als welche darin bestehen würde, daß der jedesmalige Willensakt selbst im einzelnen individuellen Fall, also bei gegebenem individuellen Charakter, nicht durch die äußern Umstände, in denen hier dieser Mensch sich befindet, notwendig bestimmt würde, sondern jetzt so und auch anders ausfallen könnte. Hierüber aber bleibt das Selbstbewußtsein völlig stumm: denn die Sache liegt ganz außer seinem Bereich; da sie auf dem Kausalverhältnis zwischen der Außenwelt und dem Menschen beruht. Wenn man einen Menschen von gesundem Verstande, aber ohne philosophische Bildung frägt, worin denn die auf Aussage seines Selbstbewußtseins so zuverlässig von ihm behauptete Willensfreiheit bestehe; so wird er antworten: „Darin, daß ich tun kann was ich will, sobald ich nicht physisch gehemmt bin." Also ist es immer das Verhältnis seines Tuns zu seinem Wollen, wovon er redet. Dies aber ist, wie im ersten Abschnitt gezeigt, noch bloß die physische Freiheit. Frägt man ihn weiter, ob er alsdann, im gegebenen Fall, sowohl eine Sache als ihr Gegenteil wollen könne; so wird er zwar im ersten Eifer es bejahen; sobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unsicherheit und Verwirrung geraten und aus dieser

sich am liebsten wieder hinter sein Thema „ich kann tun was ich will" retten und daselbst gegen alle Gründe und alles Räsonnement verschanzen. Die berichtigte Antwort auf sein Thema aber würde, wie ich im folgenden Abschnitt außer Zweifel zu setzen hoffe, lauten: „Du kannst tun was du willst: aber du kannst, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nichts anderes, als dieses eine."

Durch die in diesem Abschnitte enthaltene Auseinandersetzung wäre nun eigentlich schon die Frage der königl. Sozietät und zwar verneinend beantwortet; wiewohl nur in der Hauptsache, indem auch diese Darlegung des Tatbestandes im Selbstbewußtsein noch einige Vervollständigung im nachfolgenden erhalten wird. Nun aber auch für diese unsere verneinende Antwort gibt es, in einem Fall, noch eine Kontrolle. Wenn wir nämlich uns jetzt mit der Frage an diejenige Behörde, zu welcher, als der allein kompetenten, wir im vorhergehenden verwiesen wurden, nämlich an den reinen Verstand, der über die Data desselben reflektierende Vernunft und im Gefolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entscheidung fiele etwa dahin aus, daß ein liberum arbitrium überhaupt nicht existiere, sondern das Handeln des Menschen, wie alles andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall, als eine notwendig eintretende Wirkung erfolge; so würde uns dieses noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein Data, aus denen das nachgefragte liberum arbitrium sich beweisen ließe, auch nicht einmal liegen können; wodurch mittelst des Schlusses a non posse ad non esse, welcher der einzige mögliche Weg ist, negative Wahrheiten a priori festzustellen, unsere Entscheidung, zu der bisher dargelegten empirischen, noch eine rationelle Begründung erhalten würde, mithin alsdann doppelt sichergestellt wäre. Denn ein entschiedener Widerspruch zwischen den unmittelbaren Aussagen des Selbstbewußtseins und den Ergebnissen aus den Grundsätzen des reinen Verstandes, neben ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich angenommen werden: ein solches lügenhaftes Selbstbewußtsein kann das unserige nicht sein. Wobei zu bemerken ist, daß selbst die von Kant über dieses Thema aufgestellte vorgebliche Antinomie, auch bei ihm selbst, nicht etwa dadurch entstehen soll, daß Thesis und Antithesis von verschiedenen Erkenntnisquellen, die eine etwa von Aussagen des Selbstbewußtseins, die andere von Vernunft und Erfahrung ausginge; sondern Thesis und Antithesis vernünfteln beide aus angeblich ob-

jektiven Gründen; wobei aber die Thesis auf gar nichts, als auf der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfnis im Regressus irgendeinmal stille zu stehen, fußet, die Antithesis hingegen alle objektiven Gründe wirklich für sich hat.

Diese demnach jetzt vorzunehmende *indirekte*, auf dem Felde des Erkenntnisvermögens und der ihm vorliegenden Außenwelt sich haltenden Untersuchung wird aber zugleich viel Licht zurückwerfen auf die bis hieher vollzogene *direkte* und so zur Ergänzung derselben dienen, indem sie die natürlichen Täuschungen aufdecken wird, die aus der falschen Auslegung jener so höchst einfachen Aussage des Selbstbewußtseins entstehen, wann dieses in Konflikt gerät mit dem Bewußtsein von andern Dingen, welches das Erkenntnisvermögen ist und in einem und demselben Subjekt mit dem Selbstbewußtsein wurzelt. Ja, erst am Schluß dieser indirekten Untersuchung wird uns über den wahren Sinn und Inhalt jenes alle unsere Handlungen begleitenden „Ich will", und über das Bewußtsein der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, vermöge dessen sie *unsere* Handlungen sind, einiges Licht aufgehen; wodurch die bis hieher geführte direkte Untersuchung allererst ihre Vollendung erhalten wird.

III.

Der Wille vor dem Bewußtsein anderer Dinge.

Wenn wir uns nun an das Erkenntnisvermögen mit unserm Probleme wenden; so wissen wir zum voraus, daß, da dieses Vermögen wesentlich nach außen gerichtet ist, der Wille für dasselbe nicht ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung sein kann, wie er dies für das, dennoch in unserer Sache inkompetent befundene, Selbstbewußtsein war; sondern, daß hier nur die mit einem Willen begabten *Wesen* betrachtet werden können, welche vor dem Erkenntnisvermögen als objektive und äußere Erscheinungen, d. i. als Gegenstände der Erfahrung, dastehen und nunmehr als solche zu untersuchen und zu beurteilen sind, teils nach allgemeinen für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feststehenden, a priori gewissen Regeln, teils nach den Tatsachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Also nicht mehr, wie vorhin, mit dem *Willen* selbst, wie er nur dem innern Sinne offen liegt; sondern mit den wollenden, *vom Willen bewegten Wesen*, welche Gegenstände der äußern Sinne sind, haben wir es hier zu tun. Wenn wir nun auch dadurch in den Nachteil versetzt sind, den eigentlichen Gegenstand unsers Forschens nur

mittelbar und aus größerer Entfernung betrachten zu müssen; so wird derselbe überwogen durch den Vorteil, daß wir uns jetzt eines viel vollkommeneren Organons bei unserer Untersuchung bedienen können, als das dunkle, dumpfe, einseitige, direkte Selbstbewußtsein, der sogenannte innere Sinn, war: nämlich des mit allen äußern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffassen ausgerüsteten Verstandes.

Als die allgemeinste und grundwesentliche Form dieses Verstandes finden wir das Gesetz der Kausalität, da sogar allein durch dessen Vermittelung die Anschauung der realen Außenwelt zustande kommt, als bei welcher wir die in unsern Sinnesorganen empfundene Affektionen und Veränderungen sogleich und ganz unmittelbar als „Wirkungen" auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren „Ursachen", welche nunmehr, eben durch diesen Verstandesprozeß, als Objekte im Raum sich darstellen*). Hieraus erhellt unwidersprechlich, daß das Gesetz der Kausalität uns a priori, folglich als ein, hinsichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, notwendiges bewußt ist; ohne daß wir des indirekten, schwierigen, ja, ungenügenden Beweises, den Kant für diese wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften. Das Gesetz der Kausalität steht a priori fest, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Außenwelt ohne Ausnahme unterworfen sind. Diese Ausnahmslosigkeit verdankt es eben seiner Apriorität. Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschließlich auf Veränderungen, und besagt, daß wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas, groß oder klein, viel oder wenig, sich verändert, notwendig gleich vorher auch etwas anderes sich verändert haben muß, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein anderes, und so ins Unendliche, ohne daß irgendein Anfangspunkt dieser regressiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzusehen, oder auch nur als möglich zu denken, geschweige vorauszusetzen wäre. Denn die unermüdlich sich erneuernde Frage „was führte diese Veränderung herbei?" gestattet dem Verstande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt; wie sehr er auch dabei ermüden mag: weshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit oder eine Grenze des Raumes. — Nicht minder besagt das Gesetz der Kausalität, daß, wenn die frühere Ver-

*) Die gründliche Ausführung dieser Lehre findet man in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 21.

änderung, — die Ursache, — eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere, — die Wirkung, — ganz unausbleiblich eintreten muß, mithin notwendig erfolgt. Durch diesen Charakter von Notwendigkeit bewährt sich das Gesetz der Kausalität als eine Gestaltung des Satzes vom Grunde, welcher die allgemeinste Form unsers gesamten Erkenntnisvermögens ist und wie in der realen Welt als Ursächlichkeit, so in der Gedankenwelt als logisches Gesetz vom Erkenntnisgrunde, und selbst im leeren, aber a priori angeschauten Raume als Gesetz der streng notwendigen Abhängigkeit der Lage aller Teile desselben gegenseitig voneinander auftritt; — welche notwendige Abhängigkeit speziell und ausführlich nachzuweisen, das alleinige Thema der Geometrie ist. Daher eben, wie ich schon im Anfange erörtert habe, notwendig sein und Folge eines gegebenen Grundes sein Wechselbegriffe sind.

Alle an den objektiven, in der realen Außenwelt liegenden Gegenständen vorgehende Veränderungen sind also dem Gesetz der Kausalität unterworfen, und treten daher, wann und wo sie eintreten, allemal als notwendig und unausbleiblich ein. — Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel a priori für alle Möglichkeit der Erfahrung feststeht. Hinsichtlich ihrer Anwendung aber auf einen gegebenen Fall, ist bloß zu fragen, ob es sich um eine Veränderung eines in der äußern Erfahrung gegebenen realen Objekts handelt: sobald dies ist, unterliegen seine Veränderungen der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, d. h. müssen durch eine Ursache, eben darum aber notwendig herbeigeführt sein.

Gehen wir nun mit unserer allgemeinen, a priori gewissen und daher für alle mögliche Erfahrung ohne Ausnahme gültigen Regel an diese Erfahrung selbst näher heran und betrachten die in derselben gegebenen realen Objekte, auf deren etwa eintretende Veränderungen unsere Regel sich bezieht; so bemerken wir bald an diesen Objekten einige tief eingreifende Hauptunterschiede, nach denen sie auch längst klassifiziert sind: nämlich sie sind teils unorganische, d. h. leblose, teils organische, d. h. lebendige, und diese wieder teils Pflanzen, teils Tiere. Diese letzteren wieder finden wir, wenn auch im wesentlichen einander ähnlich und ihrem Begriff entsprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nuancierten Stufenfolge der Vollkommenheit, von der der Pflanze noch nahe verwandten, schwer von ihr zu unterscheidenden an, bis hinauf zu den voll-

endetesten, dem Begriff des Tiers am vollkommensten entsprechenden: auf dem Gipfel dieser Stufenfolge sehen wir den Menschen, — uns selbst.

Betrachten wir nun, ohne uns durch jene Mannigfaltigkeit irre machen zu lassen, alle diese Wesen sämtlich nur als objektive, reale Gegenstände der Erfahrung, und schreiten demgemäß zur Anwendung unseres, für die Möglichkeit aller Erfahrung, a priori feststehenden Gesetzes der Kausalität auf die mit solchen Wesen etwa vorgehenden Veränderungen; so werden wir finden, daß zwar die Erfahrung überall dem a priori gewissen Gesetze gemäß ausfällt; jedoch der in Erinnerung gebrachten großen Verschiedenheit im Wesen aller jener Erfahrungsobjekte, auch eine ihr angemessene Modifikation in der Art, wie die Kausalität ihr Recht an ihnen geltend macht, entspricht. Näher: es zeigt sich, dem dreifachen Unterschiede von unorganischen Körpern, Pflanzen und Tieren entsprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kausalität ebenfalls in drei Formen, nämlich als Ursach im engsten Sinne des Worts, oder als Reiz, oder als Motivation, — ohne daß durch diese Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch sie gesetzte Notwendigkeit des Erfolgs im mindesten beeinträchtigt würde.

Die Ursach im engsten Sinne des Worts ist die, vermöge welcher alle mechanischen, physikalischen und chemischen Veränderungen der Erfahrungsgegenstände eintreten. Sie charakterisiert sich überall durch zwei Merkmale: erstlich dadurch, daß bei ihr das dritte Newtonische Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich" seine Anwendung findet: d. h., der vorhergehende Zustand, welcher Ursach heißt, erfährt eine gleiche Veränderung, wie der nachfolgende, welcher Wirkung heißt. — Zweitens dadurch, daß, dem zweiten Newtonischen Gesetze gemäß, allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Ursach genau angemessen ist, folglich eine Verstärkung dieser auch eine gleiche Verstärkung jener herbeiführt; so daß, wenn nur einmal die Wirkungsart bekannt ist, sofort aus dem Grade der Intensität der Ursach auch der Grad der Wirkung, und vice versa, sich wissen, messen und berechnen läßt. Bei empirischer Anwendung dieses zweiten Merkmals darf man jedoch nicht die eigentliche Wirkung verwechseln mit ihrer augenfälligen Erscheinung. Z. B. man darf nicht erwarten, daß, bei der Zusammendrückung eines Körpers, sein Umfang immerfort abnehme in dem Verhältnis wie die zusammendrückende Kraft zunimmt. Denn der Raum, in den man den Körper zwängt, nimmt immer ab, folglich der Widerstand zu: und wenn nun

gleich auch hier die eigentliche Wirkung, welche die Verdichtung ist, wirklich nach Maßgabe der Ursache wächst, wie das Mariottesche Gesetz besagt; so ist dies doch nicht von jener ihrer augenfälligen Erscheinung zu verstehen. Ferner wird dem Wasser zugeleitete Wärme bis zu einem gewissen Grad Erhitzung bewirken, über diesen Grad hinaus aber nur schnelle Verflüchtigung: bei dieser tritt aber wieder dasselbe Verhältnis ein zwischen dem Grade der Ursach und dem der Wirkung: und so ist es in vielen Fällen. Solche Ursachen im engsten Sinn sind es nun, welche die Veränderungen aller leblosen, d. i. unorganischen Körper bewirken. Die Erkenntnis und Voraussetzung von Ursachen dieser Art leitet die Betrachtung aller der Veränderungen, welche der Gegenstand der Mechanik, Hydrodynamik, Physik und Chemie sind. Das ausschließliche Bestimmtwerden durch Ursachen dieser Art allein ist daher das eigentliche und wesentliche Merkmal eines unorganischen oder leblosen Körpers.

Die zweite Art der Ursachen ist der Reiz, d. h. diejenige Ursach, welche erstlich selbst keine mit ihrer Einwirkung im Verhältnis stehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens zwischen deren Intensität und der Intensität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit stattfindet. Folglich kann hier nicht der Grad der Wirkung gemessen und vorher bestimmt werden nach dem Grade der Ursach: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große der Wirkung verursachen, oder auch umgekehrt die vorige Wirkung ganz aufheben, ja, eine entgegengesetzte herbeiführen. Z. B. Pflanzen können bekanntlich durch Wärme oder auch der Erde beigemischten Kalk, zu einem außerordentlich schnellen Wachstum getrieben werden, indem jene Ursachen als Reize ihrer Lebenskraft wirken: wird jedoch hiebei der angemessene Grad des Reizes um ein weniges überschritten; so wird der Erfolg, statt des erhöhten und beschleunigten Lebens, der Tod der Pflanze sein. So auch können wir durch Wein, oder Opium, unsere Geisteskräfte anspannen und beträchtlich erhöhen: wird aber das rechte Maß des Reizes überschritten; so wird der Erfolg gerade der entgegengesetzte sein. — Diese Art der Ursachen, also Reize, sind es, welche alle Veränderungen der Organismen als solcher bestimmen. Alle Veränderungen und Entwickelungen der Pflanzen, und alle bloß organische und vegetative Veränderungen, oder Funktionen, tierischer Leiber gehen auf Reize vor sich. In dieser Art wirkt auf sie das Licht, die Wärme, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, die Befruchtung usw. Während dabei

das Leben der Tiere noch eine ganz andere Sphäre hat, von der ich gleich reden werde, so geht hingegen das ganze Leben der Pflanzen ausschließlich nach Reizen vor sich. Alle ihre Assimilation, Wachstum, Hinstreben mit der Krone nach dem Lichte, mit den Wurzeln nach besserm Boden, ihre Befruchtung, Keimung usw. ist Veränderung auf Reize. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigentümliche schnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher sie jedoch sensitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich sind dies hauptsächlich Mimosa pudica, Hedysarum gyrans und Dionaea muscipula. Das Bestimmtwerden ausschließlich und ohne Ausnahme durch Reize ist der Charakter der Pflanze. Mithin ist Pflanze jeder Körper, dessen eigentümliche, seiner Natur angemessene Bewegungen und Veränderungen allemal und ausschließlich auf Reize erfolgen.

Die dritte Art der bewegenden Ursachen ist die, welche den Charakter der Tiere bezeichnet: es ist die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturwesen auf dem Punkt ein, wo das kompliziertere und daher mannigfaltige Bedürfnisse habende Wesen, diese nicht mehr bloß auf Anlaß des Reizes befriedigen konnte, als welcher abgewartet werden muß; sondern es imstande sein mußte, die Mittel der Befriedigung zu wählen, zu ergreifen, ja, aufzusuchen. Deshalb tritt bei Wesen dieser Art an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für Reize und der Bewegung auf solche, die Empfänglichkeit für Motive, d. h. ein Vorstellungsvermögen, ein Intellekt, in unzähligen Abstufungen der Vollkommenheit, materiell sich darstellend als Nervensystem und Gehirn, und eben damit das Bewußtsein. Daß dem tierischen Leben ein Pflanzenleben zur Basis dient, welches als solches eben nur auf Reize vor sich geht, ist bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Tier als Tier vollzieht, und welche ebendeshalb von dem abhängen, was die Physiologie animalische Funktionen nennt, geschehen infolge eines erkannten Objekts, also auf Motive. Demnach ist ein Tier jeder Körper, dessen eigentümliche, seiner Natur angemessene, äußere Bewegungen und Veränderungen allemal auf Motive, d. h. auf gewisse, seinem hiebei schon vorausgesetzten Bewußtsein gegenwärtige Vorstellungen erfolgen. So unendliche Abstufungen in der Reihe der Tiere die Fähigkeit zu Vorstellungen, und ebendamit das Bewußtsein, auch haben mag; so ist doch in jedem so viel davon vorhanden, daß das Motiv sich ihm darstellt und seine Bewegung veranlaßt: wobei

dem nunmehr vorhandenen Selbstbewußtsein die innere bewegende Kraft, deren einzelne Aeußerung durch das Motiv hervorgerufen wird, als dasjenige sich kund gibt, was wir mit dem Worte Wille bezeichnen.

Ob nun aber ein gegebener Körper sich auf Reize oder auf Motive bewege, kann, auch für die Beobachtung von außen, welche hier unser Standpunkt ist, nie zweifelhaft bleiben: so augenscheinlich verschieden ist die Wirkungsart eines Reizes von der eines Motivs. Denn der Reiz wirkt stets durch unmittelbare Berührung, oder sogar Intussuszeption, und wo auch diese nicht sichtbar ist, wie wo der Reiz die Luft, das Licht, die Wärme ist; so verrät sie sich doch dadurch, daß die Wirkung ein unverkennbares Verhältnis zur Dauer und Intensität des Reizes hat, wenngleich dieses Verhältnis nicht bei allen Graden des Reizes dasselbe bleibt. Wo hingegen ein Motiv die Bewegung verursacht, fallen alle solche Unterschiede ganz weg. Denn hier ist das eigentliche und nächste Medium der Einwirkung nicht die Atmosphäre, sondern ganz allein die Erkenntnis. Das als Motiv wirkende Objekt braucht durchaus nichts weiter, als wahrgenommen, erkannt zu sein; wobei es ganz einerlei ist, wie lange, ob nahe, oder ferne, und wie deutlich es in die Apperzeption gekommen. Alle diese Unterschiede verändern hier den Grad der Wirkung ganz und gar nicht; sobald es nur wahrgenommen worden, wirkt es auf ganz gleiche Weise, vorausgesetzt, daß es überhaupt ein Bestimmungsgrund des hier zu erregenden Willens sei. Denn auch die physikalischen und chemischen Ursachen, desgleichen die Reize, wirken ebenfalls nur, sofern der zu affizierende Körper für sie empfänglich ist. Ich sagte eben: „des hier zu erregenden Willens": denn, wie schon erwähnt, als das, was das Wort Wille bezeichnet, gibt sich hier dem Wesen selbst, innerlich und unmittelbar, dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken erteilt, die geheime Springfeder der durch dasselbe hervorgerufenen Bewegung. Bei ausschließlich auf Reize sich bewegenden Körpern (Pflanzen) nennen wir jene beharrende, innere Bedingung Lebenskraft; — bei den bloß auf Ursachen im engsten Sinne sich bewegenden Körpern nennen wir sie Naturkraft, oder Qualität: immer wird sie von den Erklärungen als das Unerklärliche vorausgesetzt; weil hier im Innern der Wesen kein Selbstbewußtsein ist, dem sie unmittelbar zugänglich wäre. Ob nun aber diese in solchen erkenntnislosen, sogar leblosen Wesen liegende innere Bedingung ihrer Reaktion auf äußere Ursachen, wenn man, von der Erschei-

nung überhaupt abgehend, nach demjenigen forschen wollte, was Kant das Ding an sich nennt, etwa ihrem Wesen nach identisch wäre mit dem, was wir in uns den Willen nennen, wie ein Philosoph neuerer Zeit uns wirklich hat andemonstrieren wollen, — dies lasse ich dahingestellt, ohne jedoch dem gerade widersprechen zu wollen*).

Hingegen darf ich nicht den Unterschied unerörtert lassen, welchen, bei der Motivation, das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseins vor jedem tierischen herbeiführt. Dieses, welches eigentlich das Wort Vernunft bezeichnet, besteht darin, daß der Mensch nicht, wie das Tier, bloß der anschauenden Auffassung der Außenwelt fähig ist, sondern aus dieser Allgemeinbegriffe (notiones universales) zu abstrahieren vermag, welche er, um sie in seinem sinnlichen Bewußtsein fixieren und festhalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe, aus denen sie bestehen, auf die anschaulich erkannte Welt sich beziehen, jedoch eigentlich das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die großen Vorzüge des Menschengeschlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäßiges, gemeinsames Handeln vieler, Staat, Wissenschaften, Künste uff. Alles dieses beruht auf der einzigen Fähigkeit, nichtanschauliche, abstrakte, allgemeine Vorstellungen zu haben, die man Begriffe (d. i. Inbegriffe der Dinge) nennt, weil jeder derselben vieles einzelne unter sich begreift. Dieser Fähigkeit entbehren die Tiere, selbst die allerklügsten: sie haben daher keine andere als anschauliche Vorstellungen, und erkennen demnach nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart. Die Motive, durch die ihr Wille bewegt wird, müssen daher allemal anschaulich und gegenwärtig sein. Hievon aber ist die Folge, daß ihnen äußerst wenig Wahl gestattet ist, nämlich bloß zwischen dem ihrem beschränkten Gesichtskreise und Auffassungsvermögen anschaulich Vorliegenden und also in Zeit und Raum gegenwärtigen, wovon nun das als Motiv stärkere ihren Willen sofort bestimmt; wodurch die Kausalität des Motivs hier sehr augenfällig wird. Eine scheinbare Ausnahme macht die Dressur, welche die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht ist; eine gewissermaßen wirkliche der Instinkt, sofern vermöge desselben, das Tier im ganzen seiner Handlungsweise nicht

*) Es versteht sich, daß ich hier mich selbst meine und nur des erforderten Inkognitos wegen nicht in der ersten Person reden durfte.

eigentlich durch Motive, sondern durch innern Zug und Trieb in Bewegung gesetzt wird, welcher jedoch seine nähere Bestimmung, im Detail der einzelnen Handlungen und für jeden Augenblick, doch wieder durch Motive erhält, also in der Regel zurückkehrt. Die nähere Erörterung des Instinkts würde mich hier zu weit von meinem Thema abführen: ihr ist das 27. Kapitel des zweiten Bandes meines Hauptwerks gewidmet. — Der Mensch hingegen hat, vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen, vermittelst deren er denkt und reflektiert, einen unendlich weiteren Gesichtskreis, welcher das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige begreift: dadurch hat er eine sehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beschränkte Tier, nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige, ist es, in der Regel, was sein Tun bestimmt: vielmehr sind es bloße Gedanken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt, und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn sie aber dies zu tun verfehlen, nennt man sein Handeln unvernünftig: dasselbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn es ausschließlich nach wohl überlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anschaulichen Gegenwart vollzogen wird. Ebendieses, daß der Mensch durch eine eigene Klasse von Vorstellungen (abstrakte Begriffe, Gedanken), welche das Tier nicht hat, aktuiert wird, ist selbst äußerlich sichtbar, indem es allem seinen Tun, sogar dem unbedeutendesten, ja, allen seinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorsätzlichen und Absichtlichen aufdrückt; wodurch sein Treiben von dem der Tiere so augenfällig verschieden ist, daß man geradezu sieht, wie gleichsam feine, unsichtbare Fäden (die aus bloßen Gedanken bestehenden Motive) seine Bewegungen lenken, während die der Tiere von den groben, sichtbaren Stricken des anschaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterschied nicht. Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird, sobald sie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber sind Ursachen, und alle Kausalität führt Notwendigkeit mit sich. Der Mensch kann nun, mittelst seines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf seinen Willen er spürt, in beliebiger Ordnung, abwechselnd und wiederholt sich vergegenwärtigen, um sie seinem Willen vorzuhalten, welches überlegen heißt: er ist deliberationsfähig und hat, vermöge dieser Fähigkeit, eine weit größere Wahl, als dem Tiere möglich ist. Hierdurch ist er

allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Tier schlechthin unterworfen ist: er hingegen bestimmt sich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche seine Motive sind. Diese relative Freiheit ist es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Tiere voraus habe, verstehen. Dieselbe ist jedoch eine bloß relative, nämlich in Beziehung auf das anschaulich Gegenwärtige, und eine bloß komparative, nämlich im Vergleich mit dem Tiere. Durch sie ist ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Notwendigkeit der Wirkung der Motive im mindesten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert. Das abstrakte, in einem bloßen Gedanken bestehende Motiv ist eine äußere, den Willen bestimmende Ursache, so gut wie das anschauliche, in einem realen gegenwärtigen Objekt bestehende: folglich ist es eine Ursache wie jede andere, ist sogar auch, wie die andern, stets ein Reales, Materielles, sofern es allemal zuletzt doch auf einem irgendwann und irgendwo erhaltenen Eindruck von außen beruht. Es hat bloß die Länge des Leitungsdrahtes voraus; wodurch ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die bloß anschaulichen Motive, an eine gewisse Nähe im Raum und in der Zeit gebunden ist; sondern durch die größte Entfernung, durch die längste Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann; welches eine Folge der Beschaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs ist, das zunächst seine Einwirkung erfährt und aufnimmt, nämlich des menschlichen Gehirns, oder der Vernunft. Dies hebt jedoch seine Ursächlichkeit und die mit ihr gesetzte Notwendigkeit im mindesten nicht auf. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und komparative Freiheit für eine absolute, ein liberum arbitrium indifferentiae, halten. Die durch sie entstehende Deliberationsfähigkeit gibt in der Tat nichts anderes, als den sehr oft peinlichen Konflikt der Motive, dem die Unentschlossenheit vorsitzt, und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüt und Bewußtsein des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegeneinander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in dieselbe Lage gerät, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen

bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat des Kampfes mit völliger Notwendigkeit eintritt.

Ueberblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kausalität, in der sich Ursachen im engsten Sinne des Worts, sodann Reize und endlich Motive, welche wieder in anschauliche und abstrakte zerfallen, deutlich voneinander sondern; so werden wir bemerken, daß, indem wir die Reihe der Wesen in dieser Hinsicht von unten nach oben durchgehen, die Ursache und ihre Wirkung mehr und mehr auseinandertreten, sich deutlicher sondern und heterogener werden, wobei die Ursache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Ursache und immer mehr in der Wirkung zu liegen scheint; durch welches alles zusammengenommen der Zusammenhang zwischen Ursach und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verständlichkeit verliert. Nämlich alles eben Angeführte ist am wenigsten der Fall bei der mechanischen Kausalität, welche deshalb die faßlichste von allen ist: hieraus entsprang im vorigen Jahrhundert das falsche, in Frankreich sich noch erhaltende, neuerlich aber auch in Deutschland aufgekommene Bestreben, jede andere auf diese zurückzuführen und alle physikalischen und chemischen Vorgänge aus mechanischen Ursachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensprozeß. Der stoßende Körper bewegt den ruhenden, und so viel Bewegung er mitteilt, so viel verliert er: hier sehen wir gleichsam die Ursache in die Wirkung hinüberwandern; beide sind ganz homogen, genau kommensurabel und dabei palpabel. Und so ist es eigentlich bei allen rein mechanischen Wirkungen. Aber man wird finden, daß dies alles weniger und weniger der Fall ist, hingegen das oben Gesagte eintritt, je höher wir hinaufsteigen, wenn wir auf jeder Stufe das Verhältnis zwischen Ursach und Wirkung betrachten, z. B. zwischen der Wärme als Ursach und ihren verschiedenen Wirkungen, wie Ausdehnung, Glühen, Schmelzen, Verflüchtigung, Verbrennung, Thermoelektrizität usw., oder zwischen Verdunstung als Ursach und Erkältung, oder Kristallisation, als Wirkungen; oder zwischen Reibung des Glases als Ursach und freier Elektrizität, mit ihren seltsamen Phänomenen, als Wirkung; oder zwischen langsamer Oxydation der Platten als Ursach und Galvanismus, mit allen seinen elektrischen, chemischen, magnetischen Phänomenen als Wirkung. Also Ursach und Wirkung sondern sich mehr und mehr, werden heterogener, ihr Zusammenhang unverständlicher, die Wirkung scheint mehr zu enthalten, als die Ursach ihr liefern konnte; da diese sich

immer weniger materiell und palpabel zeigt. Dies alles tritt noch deutlicher ein, wenn wir zu den organischen Körpern übergehen, wo nun bloße Reize, teils äußere, wie die des Lichts, der Wärme, der Luft, des Erdbodens, der Nahrung, teils innere, der Säfte und Teile aufeinander, die Ursachen sind, und als ihre Wirkung das Leben, in seiner unendlichen Komplikation und in zahllosen Verschiedenheiten der Art, in den mannigfaltigen Gestalten der Pflanzen- und Tierwelt sich darstellt.*)

Hat nun aber bei dieser mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Inkommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursach und Wirkung etwa auch die durch dasselbe gesetzte Notwendigkeit abgenommen? Keineswegs, nicht im mindesten. So notwendig, wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung setzt, muß auch die Leidener Flasche, bei Berührung mit der andern Hand, sich entladen, — muß auch Arsenik jedes Lebende töten, — muß auch das Samenkorn, welches trocken aufbewahrt, Jahrtausende hindurch keine Veränderung zeigte, sobald es in den gehörigen Boden gebracht, dem Einflusse der Luft, des Lichtes, der Wärme, der Feuchtigkeit ausgesetzt ist, keimen, wachsen und sich zur Pflanze entwickeln. Die Ursach ist komplizierter, die Wirkung heterogener, aber die Notwendigkeit, mit der sie eintritt, nicht um ein Haar breit geringer.

Bei dem Leben der Pflanze und dem vegetativen Leben des Tieres ist der Reiz von der durch ihn hervorgerufenen organischen Funktion zwar in jeder Hinsicht höchst verschieden, und beide sind deutlich gesondert: jedoch sind sie noch nicht eigentlich getrennt; sondern zwischen ihnen muß ein Kontakt, sei er auch noch so fein und unsichtbar, vorhanden sein. Die gänzliche Trennung tritt erst ein beim animalischen Leben, dessen Aktionen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Ursache, welche bisher mit der Wirkung noch immer materiell zusammenhing, ganz von ihr losgerissen dasteht, ganz anderer Natur, ein zunächst Immaterielles, eine bloße Vorstellung ist. Im Motiv also, welches die Bewegung des Tieres hervorruft, hat jene Heterogeneität zwischen Ursach und Wirkung, die Sonderung beider voneinander, die Inkommensurabilität derselben, die Immaterialität der Ursache und daher ihr scheinbares Zuwenigenthalten gegen die Wirkung, den höchsten Grad erreicht, und die Unbegreiflichkeit des Verhältnisses zwischen beiden würde sich zu einer absoluten steigern, wenn wir, wie die übrigen Kau-

*) Die ausführlichere Darlegung dieses Auseinandertretens der Ursach und Wirkung findet man im „Willen in der Natur", Rubrik „Astronomie", S. 80 fg. der zweiten Auflage; S. 91 in vorliegendem Bande.

salverhältnisse, auch dieses bloß von außen kennten: so aber ergänzt hier eine Erkenntnis ganz anderer Art, eine innere, die äußere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Ursache hier statthat, ist uns intim bekannt: wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: Willen. Daß jedoch auch hier nicht, so wenig wie oben beim Reiz, das Kausalverhältnis an Notwendigkeit eingebüßt habe, sprechen wir aus, sobald wir es als Kausalverhältnis erkennen und durch diese unserm Verstande wesentliche Form denken. Zudem finden wir die Motivation den zwei andern oben erörterten Gestaltungen des Kausalitätsverhältnisses völlig analog und nur als die höchste Stufe, zu der diese sich in ganz allmählichem Uebergange erheben. Auf den niedrigsten Stufen des tierischen Lebens ist das Motiv noch dem Reize nahe verwandt: Zoophyten, Radiarien überhaupt, Akephalen unter den Mollusken, haben nur eine schwache Dämmerung von Bewußtsein, gerade so viel, als nötig ist, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und sie an sich zu reißen, wenn sie sich darbietet, und allenfalls ihren Ort gegen einen günstigeren zu vertauschen: daher liegt, auf diesen niedrigen Stufen, die Wirkung des Motivs uns noch ganz so deutlich, unmittelbar, entschieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Insekten werden vom Scheine des Lichtes bis in die Flamme gezogen: Fliegen setzen sich der Eidechse, die eben, vor ihren Augen, ihresgleichen verschlang, zutraulich auf den Kopf. Wer wird hier von Freiheit träumen? Bei den oberen, intelligenteren Tieren wird die Wirkung der Motive immer mittelbarer: nämlich das Motiv trennt sich deutlicher von der Handlung, die es hervorruft; so daß man sogar diese Verschiedenheit der Entfernung zwischen Motiv und Handlung zum Maßstabe der Intelligenz der Tiere gebrauchen könnte. Beim Menschen wird sie unermeßlich. Hingegen auch bei den klügsten Tieren muß die Vorstellung, die zum Motiv ihres Tuns wird, noch immer eine anschauliche sein: selbst wo schon eine Wahl möglich wird, kann sie nur zwischen dem anschaulich Gegenwärtigen statthaben. Der Hund steht zaudernd zwischen dem Ruf seines Herrn und dem Anblick einer Hündin: das stärkere Motiv wird seine Bewegung bestimmen; dann aber erfolgt sie so notwendig, wie eine mechanische Wirkung. Sehen wir doch auch bei dieser einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper eine Zeitlang abwechselnd nach der einen und der andern Seite wanken, bis sich entscheidet, auf welcher sein Schwerpunkt liegt, und er nach dieser hinstürzt. So lange nun die Motivation auf anschauliche Vorstellungen beschränkt

ist, wird ihre Verwandtschaft mit dem Reiz und der Ursach überhaupt, noch dadurch augenfällig, daß das Motiv als wirkende Ursache, ein Reales, ein Gegenwärtiges sein, ja durch Licht, Schall, Geruch, wenn auch sehr mittelbar, doch noch physisch auf die Sinne wirken muß. Zudem liegt hier dem Beobachter die Ursache so offen vor, wie die Wirkung: er sieht das Motiv eintreten und das Tun des Tieres unausbleiblich erfolgen, so lange kein anderes ebenso augenfälliges Motiv, oder Dressur entgegenwirkt. Den Zusammenhang zwischen beiden zu bezweifeln ist unmöglich. Daher wird es auch niemanden einfallen, den Tieren ein liberum arbitrium indifferentiae, d. h. ein durch keine Ursache bestimmtes Tun beizulegen.

Wo nun aber das Bewußtsein ein vernünftiges, also ein der nichtanschauenden Erkenntnis, d. h. der Begriffe und Gedanken fähiges ist, da werden die Motive von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig und bleiben dadurch dem Zuschauer verborgen. Denn sie sind jetzt bloße Gedanken, die der Mensch in seinem Kopfe herumträgt, deren Entstehung jedoch außerhalb desselben, oft gar weit entfernt liegt, nämlich bald in der eigenen Erfahrung vergangener Jahre, bald in fremder Ueberlieferung durch Worte und Schrift, selbst aus den fernsten Zeiten, jedoch so, daß ihr Ursprung immer real und objektiv ist, wiewohl, durch die oft schwierige Kombination komplizierter äußerer Umstände, viele Irrtümer und mittelst der Ueberlieferung viele Täuschungen, folglich auch viele Torheiten unter den Motiven sind. Hiezu kommt noch, daß der Mensch die Motive seines Tuns oft vor allen andern verbirgt, bisweilen sogar vor sich selbst, nämlich da, wo er sich scheut zu erkennen, was eigentlich es ist, das ihn bewegt, dieses oder jenes zu tun. Inzwischen sieht man sein Tun erfolgen und sucht durch Konjekturen die Motive zu ergründen, welche man dabei so fest und zuversichtlich voraussetzt, wie die Ursache jeder Bewegung lebloser Körper, die man hätte erfolgen sehen; in der Ueberzeugung, daß das eine wie das andere ohne Ursache unmöglich ist. Dementsprechend bringt man auch umgekehrt, bei seinen eigenen Plänen und Unternehmungen, die Wirkung der Motive auf die Menschen mit einer Sicherheit in Anschlag, welche der, womit man die mechanischen Wirkungen mechanischer Vorrichtungen berechnet, völlig gleich kommen würde, wenn man die individuellen Charaktere der hier zu behandelnden Menschen so genau kennte, wie dort die Länge und Dicke der Balken, die Durchmesser der Räder, das Gewicht der Lasten usw. Diese

Voraussetzung befolgt jeder, solange er nach außen blickt, es mit andern zu tun hat und praktische Zwecke verfolgt: denn zu diesen ist der menschliche Verstand bestimmt. Aber versucht er, die Sache theoretisch und philosophisch zu beurteilen, als wozu die menschliche Intelligenz eigentlich nicht bestimmt ist, und macht nun sich selbst zum Gegenstande der Beurteilung; so läßt er sich durch die eben geschilderte immaterielle Beschaffenheit abstrakter, aus bloßen Gedanken bestehender Motive, weil sie an keine Gegenwart und Umgebung gebunden sind und ihre Hindernisse selbst wieder nur in bloßen Gedanken, als Gegenmotiven, finden, so weit irre leiten, daß er ihr Dasein, oder doch die Notwendigkeit ihres Wirkens bezweifelt und meint, was getan wird, könne ebensogut auch unterbleiben, der Wille entscheide sich von selbst, ohne Ursache, und jeder seiner Akte wäre ein erster Anfang einer unabsehbaren Reihe dadurch herbeigeführter Veränderungen. Diesen Irrtum unterstützt nun ganz besonders die falsche Auslegung jener im ersten Abschnitt hinlänglich geprüften Aussage des Selbstbewußtseins „ich kann tun was ich will"; zumal wenn diese, wie zu jeder Zeit, auch bei Einwirkung mehrerer, vor der Hand bloß sollizitierender und einander ausschließender Motive anklingt. Dieses zusammengenommen also ist die Quelle der natürlichen Täuschung, aus welcher der Irrtum erwächst, in unserm Selbstbewußtsein liege die Gewißheit einer Freiheit unsers Willens, in dem Sinne, daß er, allen Gesetzen des reinen Verstandes und der Natur zuwider, ein ohne zureichende Gründe sich Entscheidendes sei, dessen Entschlüsse, unter gegebenen Umständen, bei einem und demselben Menschen, so auch entgegengesetzt ausfallen könnten.

Um die Entstehung dieses für unser Thema so wichtigen Irrtums speziell und aufs deutlichste zu erläutern und dadurch die im vorigen Abschnitt angestellte Untersuchung des Selbstbewußtseins zu ergänzen, wollen wir uns einen Menschen denken, der, etwa auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist sechs Uhr abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Turm steigen, die Sonne untergehn zu sehn; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Tor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; tue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau." Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm),

ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80° Wärme); tue jedoch von dem allem jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche." Wie das Wasser jenes alles nur dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum einen oder zum andern eintreten; ebenso kann jener Mensch, was er zu können wähnt, nicht anders, als unter derselben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber *muß* er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist. Sein Irrtum und überhaupt die Täuschung, welche aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtsein hier entsteht, daß er jenes alles jetzt gleich könne, beruht, genau betrachtet, darauf, daß seiner Phantasie nur *ein* Bild zur Zeit gegenwärtig sein kann und für den Augenblick alles andere ausschließt. Stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponierten Handlungen sich vor; so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen Willen, der dadurch sollizitiert wird: dies heißt, in der Kunstsprache, eine Velleitas. Nun meint er aber, er könne diese auch zu einer Voluntas erheben, d. h. die proponierte Handlung ausführen; allein dies ist Täuschung. Denn alsbald würde die Besonnenheit eintreten und die nach andern Seiten ziehenden, oder die entgegenstehenden Motive ihm in Erinnerung bringen: worauf er sehen würde, daß es nicht zur Tat kommt. Bei einem solchen sukzessiven Vorstellen verschiedener einander ausschließender Motive, unter steter Begleitung des innern „ich kann tun was ich will", dreht sich gleichsam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei unstetem Winde, sofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, sukzessiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Mensch, er könne es *wollen* und also die Fahne auf diesen Punkt fixieren; welches bloße Täuschung ist. Denn sein „ich kann dies wollen" ist in Wahrheit hypothetisch und führt den Beisatz mit sich „wenn ich nicht lieber jenes andere wollte": der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. — Kehren wir zu jenem aufgestellten, um sechs Uhr deliberierenden Menschen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm stehe, über ihn philosophiere und seine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abstreite; so könnte es leicht geschehen, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und dessen Wirkung auf

seinen Widerspruchsgeist das ihn dazu nötigende Motiv gewesen. Jedoch würde dasselbe ihn nur zu einer oder der andern von den leichteren unter den oben angeführten Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehen; aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu schwach. — Ebenso irrig meint mancher, indem er ein geladenes Pistol in der Hand hält, er könne sich damit erschießen. Dazu ist das wenigste jenes mechanische Ausführungsmittel, die Hauptsache aber ein überaus starkes und daher seltenes Motiv, welches die ungeheure Kraft hat, die nötig ist, um die Lust zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen: erst nachdem ein solches eingetreten, kann er sich wirklich erschießen, und muß es; es sei denn, daß ein noch stärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein solches möglich ist, die Tat verhindere.

Ich kann tun was ich will: ich kann, wenn ich will, alles was ich habe, den Armen geben und dadurch selbst einer werden, — wenn ich will! — Aber ich vermag nicht, es zu wollen; weil die entgegenstehenden Motive viel zu viel Gewalt über mich haben, als daß ich es könnte. Hingegen wenn ich einen andern Charakter hätte, und zwar in dem Maße, daß ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wollen können; dann aber würde ich auch nicht umhin können, es zu wollen, würde es also tun müssen. — Dies alles besteht vollkommen wohl mit dem „ich kann tun was ich will" des Selbstbewußtseins, worin noch heutzutage einige gedankenlose Philosophaster die Freiheit des Willens zu sehen vermeinen, und sie demnach als eine gegebene Tatsache des Bewußtseins geltend machen. Unter diesen zeichnet sich aus Hr. Cousin und verdient deshalb hier eine mention honorable, da er in seinem Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819, 20, et publié par Vacherot, 1841, lehrt, daß die Freiheit des Willens die zuverlässigste Tatsache des Bewußtseins sei (Vol. 1, p. 19, 20), und Kanten tadelt, daß er dieselbe bloß aus dem Moralgesetz bewiesen und als ein Postulat aufgestellt habe, da sie doch eine Tatsache sei: „pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater?" (p. 50) „la liberté est un fait, et non une croyance" (ibid.). — Inzwischen fehlt es auch in Deutschland nicht an Ignoranten, die alles, was seit zwei Jahrhunderten große Denker darüber gesagt haben, in den Wind schlagen und auf die im vorigen Abschnitt analysierte, von ihnen, wie vom großen Haufen, falsch aufgefaßte Tatsache des Selbstbewußtseins pochend, die Freiheit des Willens als tatsächlich gegeben präkonisieren. Doch tue ich

ihnen vielleicht unrecht; indem es sein kann, daß sie nicht so unwissend sind, wie sie scheinen, sondern bloß hungrig, und daher, für ein sehr trockenes Stück Brot, alles lehren, was einem hohen Ministerio wohlgefällig sein könnte.

Es ist durchaus weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, daß, so wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung geraten kann, ehe sie einen Stoß erhält, ebensowenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn wegzieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so notwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Und zu erwarten, daß einer etwas tue, wozu ihn durchaus kein Interesse auffordert, ist wie erwarten, daß ein Stück Holz sich zu mir bewege, ohne einen Strick, der es zöge. Wer etwa dergleichen behauptend, in einer Gesellschaft hartnäckigen Widerspruch erführe, würde am kürzesten aus der Sache kommen, wenn er, durch einen dritten, plötzlich mit lauter und ernster Stimme rufen ließe: „das Gebälk stürzt ein!" wodurch die Widersprecher zu der Einsicht gelangen würden, daß ein Motiv ebenso mächtig ist, die Leute zum Hause hinauszuwerfen, wie die handfesteste mechanische Ursache.

Denn der Mensch ist, wie alle Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum, und da das Gesetz der Kausalität für alle diese a priori und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen sein. So sagt es der reine Verstand a priori, so bestätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie, und so bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick, wenn man sich nicht täuschen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturwesen, sich höher und höher steigernd, komplizierter werden, und ihre Empfänglichkeit, von der bloß mechanischen, zur chemischen, elektrischen, reizbaren, sensibeln, intellektuellen und endlich rationellen sich erhebt und verfeinert, auch die Natur der einwirkenden Ursachen hiermit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Wesen, auf welche gewirkt werden soll, entsprechend ausfallen muß: daher dann auch die Ursachen immer weniger palpabel und materiell sich darstellen; so daß sie zuletzt nicht mehr dem Auge sichtbar, wohl aber dem Verstande erreichbar sind, der sie, im einzelnen Fall, mit unerschütterlicher Zuversicht voraussetzt und bei gehörigem Forschen auch entdeckt. Denn hier sind die wirkenden Ursachen gesteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigste von ihnen den Ausschlag gibt und den Menschen in Bewegung setzt; welches alles in ebensolcher Strenge des Kausalzusammen-

hanges vor sich geht, wie wenn rein mechanische Ursachen, in komplizierter Verbindung, einander entgegenwirken und der berechnete Erfolg unfehlbar eintritt. Den Augenschein der Ursachlosigkeit, wegen Unsichtbarkeit der Ursache, haben die im Glase nach allen Richtungen umherhüpfenden, elektrisierten Korkkügelchen ebensosehr wie die Bewegungen des Menschen: das Urteil aber kommt nicht dem Auge zu, sondern dem Verstande.

Unter Voraussetzung der Willensfreiheit wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder, — eine Wirkung ohne Ursache. Und wenn man den Versuch wagt, ein solches liberum arbitrium indifferentiae sich vorstellig zu machen; so wird man bald inne werden, daß dabei recht eigentlich der Verstand stille steht; er hat keine Form so etwas zu denken. Denn der Satz vom Grunde, das Prinzip durchgängiger Bestimmung und Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander, ist die allgemeinste Form unsers Erkenntnisvermögens, die, nach Verschiedenheit der Objekte desselben, auch selbst verschiedene Gestalten annimmt. Hier aber sollen wir etwas denken, das bestimmt, ohne bestimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das andere, das ohne Nötigung, folglich ohne Grund jetzt A wirkt, während es ebensoviel B, oder C, oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter denselben Umständen könnte, d. h. ohne daß jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, also Kausalität) vor B, C, D erteilte. Wir werden hier auf den gleich anfangs aufgestellten Begriff des absolut Zufälligen zurückgeführt. Ich wiederhole es: dabei steht ganz eigentlich der Verstand stille, wenn man nur vermag ihn daran zu bringen.

Jetzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was überhaupt eine Ursache ist: die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende notwendig macht. Keineswegs bringt irgendeine Ursache in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht sie aus nichts. Vielmehr ist allemal etwas da, worauf sie wirkt, und sie veranlaßt bloß zu dieser Zeit, an diesem Ort und an diesem bestimmten Wesen eine Veränderung, welche stets der Natur des Wesens gemäß ist, zu der also die Kraft bereits in diesem Wesen liegen mußte. Mithin entspringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem innern und einem äußern: nämlich aus der ursprünglichen Kraft dessen, worauf gewirkt wird, und der bestimmenden Ursache, welche jene nötigt, sich jetzt hier zu äußern. Ursprüngliche Kraft setzt jede Kausalität und jede Erklärung aus ihr voraus: daher eben letztere nie alles erklärt, sondern stets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies

sehen wir in der gesamten Physik und Chemie: überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgesetzt, die sich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung, auf welche die ganze Erklärung besteht. Eine Naturkraft selbst ist keiner Erklärung unterworfen, sondern ist das Prinzip aller Erklärung. Ebenso ist sie selbst auch keiner Kausalität unterworfen; sondern sie ist gerade das, was jeder Ursache die Kausalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Sie selbst ist die gemeinsame Unterlage aller Wirkungen dieser Art und in jeder derselben gegenwärtig. So werden die Phänomene des Magnetismus auf eine ursprüngliche Kraft, genannt Elektrizität, zurückgeführt. Hiebei steht die Erklärung stille: sie gibt bloß die Bedingungen an, unter denen eine solche Kraft sich äußert, d. h. die Ursachen, welche ihre Wirksamkeit hervorrufen. Die Erklärungen der himmlischen Mechanik setzen die Gravitation als Kraft voraus, vermöge welcher hier die einzelnen Ursachen, die den Gang der Weltkörper bestimmen, wirken. Die Erklärungen der Chemie setzen die geheimen Kräfte voraus, welche sich als Wahlverwandtschaften, nach gewissen stöchiometrischen Verhältnissen, äußern, und auf denen alle die Wirkungen zuletzt beruhen, welche durch Ursachen, die man angibt, hervorgerufen, pünktlich eintreten. Ebenso setzen alle Erklärungen der Physiologie die Lebenskraft voraus, als welche auf spezifische innere und äußere Reize bestimmt reagiert. Und so ist es durchgängig überall. Selbst die Ursachen, mit denen die so faßliche Mechanik sich beschäftigt, wie Stoß und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elastizität zur Voraussetzung, welche nicht weniger, als die eben erwähnten, unergründlichen Naturkräfte sind. Also überall bestimmen die Ursachen nichts weiter als das Wann und Wo der *Aeußerungen* ursprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter deren Voraussetzung allein sie Ursachen sind, d. h. gewisse Wirkungen notwendig herbeiführen.

Wie nun dies bei den Ursachen im engsten Sinne und bei den Reizen der Fall ist, so nicht minder bei den *Motiven*; da ja die Motivation nicht im wesentlichen von der Kausalität verschieden, sondern nur eine Art derselben, nämlich die durch das Medium der Erkenntnis hindurchgehende Kausalität ist. Auch hier also ruft die Ursache nur die Aeußerung einer nicht weiter auf Ursachen zurückzuführenden, folglich nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier *Wille* heißt, uns aber nicht bloß von außen, wie die andern Naturkräfte, sondern, vermöge des Selbstbewußtseins, auch von

innen und unmittelbar bekannt ist. Nur unter der Voraussetzung, daß ein solcher Wille vorhanden und, im einzelnen Fall, daß er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Ursachen, hier Motive genannt. Diese speziell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaktion auf dieselben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht das aus, was man dessen Charakter nennt und zwar, weil er nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, empirischen Charakter. Durch ihn ist zunächst die Wirkungsart der verschiedenartigen Motive auf den gegebenen Menschen bestimmt. Denn er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Ursachen im engsten Sinn hervorgerufenen Wirkungen, und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. Und, wie die Naturkräfte, so ist auch er ursprünglich, unveränderlich, unerklärlich. Bei den Tieren ist er in jeder Spezies, beim Menschen in jedem Individuo ein anderer. Nur in den allerobersten, klügsten Tieren zeigt sich schon ein merklicher Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Spezies.

Der Charakter des Menschen ist: 1) individuell: er ist in jedem ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Spezies allen zum Grunde, daher die Haupteigenschaften sich in jedem wiederfinden. Allein hier ist ein so bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine solche Verschiedenheit der Kombination und Modifikation der Eigenschaften durcheinander, daß man annehmen kann, der moralische Unterschied der Charaktere komme dem der intellektuellen Fähigkeiten gleich, was viel sagen will, und beide seien ohne Vergleich größer als die körperliche Verschiedenheit zwischen Riese und Zwerg, Apollo und Therstes. Daher ist die Wirkung desselben Motivs auf verschiedene Menschen eine ganz verschiedene; wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorsilber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Ton verhärtet. Deshalb kann man aus der Kenntnis des Motivs allein nicht die Tat vorhersagen, sondern muß hiezu auch den Charakter genau kennen.

2) der Charakter des Menschen ist empirisch. Durch Erfahrung allein lernt man ihn kennen, nicht bloß an andern, sondern auch an sich selbst. Daher wird man oft, wie über andere, so auch über sich selbst enttäuscht, wenn man entdeckt, daß man diese oder jene Eigenschaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Mut, nicht in dem Grade besitzt, als man gütigst voraussetzte. Daher auch bleibt, bei einer vorliegenden schweren

Wahl, unser eigener Entschluß, gleich einem fremden, uns selber so lange ein Geheimnis, bis jene entschieden ist: bald glauben wir, daß sie auf diese, bald daß sie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieses oder jenes Motiv dem Willen von der Erkenntnis näher vorgehalten wird und seine Kraft an ihm versucht, wobei denn jenes „ich kann tun was ich will", den Schein der Willensfreiheit hervorbringt. Endlich macht das stärkere Motiv seine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir anfangs vermuteten. Daher endlich kann keiner wissen, wie ein anderer und auch nicht, wie er selbst in irgendeiner bestimmten Lage handeln wird, ehe er darin gewesen: nur nach bestandener Probe ist er des andern und erst dann auch seiner selbst gewiß. Dann aber ist er es: erprobte Freunde, geprüfte Diener sind sicher. Ueberhaupt behandeln wir einen uns genau bekannten Menschen, wie jede andere Sache, deren Eigenschaften wir bereits kennen gelernt haben, und sehen mit Zuversicht vorher, was von ihm zu erwarten steht und was nicht. Wer einmal etwas getan, wird es, vorkommendenfalls, wieder tun, im Guten wie im Bösen. Darum wird, wer großer, außerordentlicher Hilfe bedarf, sich an den wenden, der Proben des Edelmuts abgelegt hat: und wer einen Mörder dingen will, wird sich unter den Leuten umsehen, die schon die Hände im Blute gehabt haben. Nach Herodots Erzählung (VII, 164) war Gelo von Syrakus in die Notwendigkeit versetzt, eine sehr große Geldsumme einem Manne gänzlich anzuvertrauen, indem er sie ihm, unter freier Disposition darüber, ins Ausland mitgeben mußte: er erwählte dazu den Kadmos, als welcher einen Beweis seltener, ja unerhörter Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit abgelegt hatte. Sein Zutrauen bewährte sich vollkommen. — Gleichermaßen erwächst erst aus der Erfahrung und, wenn die Gelegenheit kommt, die Bekanntschaft mit uns selbst, auf welche das Selbstvertrauen, oder Mißtrauen, sich gründet. Je nachdem wir in einem Fall Besonnenheit, Mut, Redlichkeit, Verschwiegenheit, Feinheit, oder was sonst er heischen mochte, gezeigt haben, oder aber der Mangel an solchen Tugenden zutage gekommen ist, — sind wir, infolge der mit uns gemachten Bekanntschaft, hinterher zufrieden mit uns selbst, oder das Gegenteil. Erst die genaue Kenntnis seines eigenen empirischen Charakters gibt dem Menschen das, was man *erworbenen Charakter* nennt: derjenige besitzt ihn, der seine eigenen Eigenschaften, gute wie schlechte, genau kennt und dadurch sicher weiß, was er sich zutrauen und zumuten darf, was aber nicht. Er spielt seine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge seines empi-

rischen Charakters nur naturalisierte, jetzt kunstmäßig und methodisch, mit Festigkeit und Anstand, ohne jemals, wie man sagt, aus dem Charakter zu fallen, was stets beweist, daß einer, im einzelnen Fall, sich über sich selbst im Irrtum befand.

3) Der Charakter des Menschen ist konstant: er bleibt derselbe, das ganze Leben hindurch. Unter der veränderlichen Hülle seiner Jahre, seiner Verhältnisse, selbst seiner Kenntnisse und Ansichten, steckt, wie ein Krebs in seiner Schale, der identische und eigentliche Mensch, ganz unveränderlich und immer derselbe. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt sein Charakter die scheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Der Mensch ändert sich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen (zu denen jedoch auch die richtige Kenntnis dieser Umstände gehört) stets wieder handeln. Die Bestätigung dieser Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen: am frappantesten aber erhält man sie, wenn man einen Bekannten nach 20 bis 30 Jahren wiederfindet und ihn nun bald genau auf denselben Streichen betrifft, wie ehemals. — Zwar wird mancher diese Wahrheit mit Worten leugnen: er selbst setzt sie jedoch bei seinem Handeln voraus, indem er dem, den er einmal unredlich befunden, nie wieder traut, wohl aber sich auf den verläßt, der sich früher redlich bewiesen. Denn auf jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menschenkenntnis und des festen Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Sogar wenn ein solches Zutrauen uns einmal getäuscht hat, sagen wir nie: „sein Charakter hat sich geändert", sondern: „ich habe mich in ihm geirrt". — Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moralischen Wert einer Handlung beurteilen wollen, wir vor allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen suchen, dann aber unser Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv bestimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menschen inhärierenden Faktor dieser Tat. — Auf derselben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre (nicht die ritterliche, oder Narrenehre), einmal verloren, nie wieder herzustellen ist, sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anklebt, ihn, wie man sagt, brandmarkt. Daher das Sprichwort: „Wer einmal stiehlt, ist sein Lebtag ein Dieb." — Auf ihr beruht es, daß, wenn bei wichtigen Staatshändeln, es einmal kommen kann, daß der Verrat gewollt, daher der Verräter gesucht, gebraucht und belohnt wird; dann, nach erreichtem Zweck, die Klugheit

gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umstände veränderlich sind, sein Charakter aber unveränderlich. — Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatischen Dichters dieser ist, daß seine Charaktere nicht gehalten sind, d. h. nicht, gleich den von großen Dichtern dargestellten, mit der Konstanz und strengen Konsequenz einer Naturkraft durchgeführt sind; wie ich dieses letztere in einem ausführlichen Beispiele am Shakespeare nachgewiesen habe, in Parerga, Bd. 2, § 118, S. 196 der ersten Auflage (2. Aufl. § 119, S. 248). — Ja, auf derselben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewissens, sofern dieses oft noch im späten Alter die Untaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rousseau, nach 40 Jahren, daß er die Magd Marion eines Diebstahls beschuldigt hatte, den er selbst begangen. Dies ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Charakter unverändert derselbe geblieben; da, im Gegenteil, die lächerlichsten Irrtümer, die gröbste Unwissenheit, die wunderlichsten Torheiten unserer Jugend uns im Alter nicht beschämen; denn das hat sich geändert, die waren Sache der Erkenntnis, wir sind davon zurückgekommen, haben sie längst abgelegt, wie unsere Jugendkleider. — Auf derselben Wahrheit beruht es, daß ein Mensch, selbst bei der deutlichsten Erkenntnis, ja, Verabscheuung seiner moralischen Fehler und Gebrechen, ja, beim aufrichtigsten Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern trotz ernsten Vorsätzen und redlichem Versprechen, sich, bei erneuerter Gelegenheit, doch wieder auf denselben Pfaden wie zuvor, zu seiner eigenen Ueberraschung, betreffen läßt. Bloß *seine Erkenntnis* läßt sich berichtigen: daher er zu der Einsicht gelangen kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu seinem Zwecke führen, oder mehr Nachteil als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das amerikanische Pönitenziarsystem: es unternimmt nicht, *den Charakter*, das *Herz* des Menschen zu bessern, wohl aber ihm *den Kopf* zurechtzusetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, denen er vermöge seines Charakters unwandelbar nachstrebt, auf dem bisher gegangenen Wege der Unredlichkeit weit schwerer und mit viel größeren Mühseligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Ehrlichkeit, Arbeit und Genügsamkeit. Ueberhaupt liegt allein *in der Erkenntnis* die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung. Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Notwendigkeit: aber sie haben durch die *Erkenntnis* hindurchzugehen, als welche das Medium der Motive ist. Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung,

der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet. Solange er diese nicht verstehen konnte, waren sie für seinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umständen, die Lage eines Menschen das zweite Mal doch in der Tat eine ganz andere sein, als das erste: wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig zu begreifen: wodurch jetzt Motive auf ihn wirken, denen er früher unzugänglich war. In diesem Sinne sagten die Scholastiker sehr richtig: causa finalis (Zweck, Motiv) movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Weiter aber, als auf die Berichtigung der Erkenntnis, erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisieren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge.

Die Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters finden wir als eine unzweifelhafte schon von Apulejus ausgesprochen, in seiner Oratio de magia, woselbst er, sich gegen die Beschuldigung der Zauberei verteidigend, an seinen bekannten Charakter appelliert und sagt: Certum indicem cujusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi.

4) Der individuelle Charakter ist angeboren: er ist kein Werk der Kunst, oder der dem Zufall unterworfenen Umstände; sondern das Werk der Natur selbst. Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort im kleinen, was er künftig im großen sein wird. Daher legen, bei der allergleichesten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs deutlichste an den Tag: es ist derselbe, den sie als Greise tragen werden. Er ist sogar, in seinen Grundzügen, erblich, aber nur vom Vater, die Intelligenz hingegen von der Mutter; worüber ich auf Kap. 43 des zweiten Bandes meines Hauptwerkes verweise.

Aus dieser Darlegung des Wesens des individuellen Cha-

rakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laster angeboren sind. Diese Wahrheit mag manchem Vorurteil und mancher Rockenphilosophie, mit ihren sogenannten praktischen Interessen, d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beschränkten Kinderschulansichten, ungelegen kommen: sie war aber schon die Ueberzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Aristoteles (Eth. magna, I. 9) behauptete: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους. κ. τ. λ. (in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse). Was Aristoteles hier dagegen erinnert, ist offenbar schlecht: auch teilt er selbst jene Meinung des Sokrates und spricht sie auf das deutlichste aus, in der Eth. Nicom. VI, 13: „Δοκεῖ γὰρ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως. καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ ἀνδρεῖοι καὶ ἄλλα ἕξομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς.“ (Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur.) Und wenn man die sämtlichen Tugenden und Laster in dem Buche des Aristoteles de virtutibus et vitiis, wo sie zu kurzer Uebersicht zusammengestellt sind, überschaut; so wird man finden, daß sie sämtlich, an wirklichen Menschen, sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften, und nur als solche echt wären: hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkürlich angenommen, würden sie eigentlich auf eine Art Verstellung hinauslaufen, unecht sein, daher auch auf ihren Fortbestand und ihre Bewährung im Drange der Umstände dann durchaus nicht zu rechnen sein würde. Und auch wenn man die beim Aristoteles und allen Alten fehlende christliche Tugend der Liebe, caritas, hinzufügt; so verhält es sich mit ihr nicht anders. Wie sollte auch die unermüdliche Güte des einen Menschen und die unverbesserliche, tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerseits, und der des Kaligula, Nero, Domitian andererseits, von außen angeflogen, das Werk zufälliger Umstände, oder bloßer Erkenntnis und Belehrung sein! Hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. — Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kern des ganzen Menschen, der Keim aller seiner Tugenden und Laster. Diese dem unbefangenen Menschen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Paterkulus geführt, als er (II, 35) über den Kato folgendes niederschrieb: Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam

hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia *aliter facere non poterat**).

Woraus hingegen, unter der Annahme der Willensfreiheit, Tugend und Laster, oder überhaupt die Tatsache, daß zwei gleich erzogene Menschen unter völlig gleichen Umständen und Anlässen, ganz verschieden, ja entgegengesetzt handeln, eigentlich entspringen soll, ist schlechterdings nicht abzusehen. Die tatsächliche, ursprüngliche Grundverschiedenheit der Charaktere ist unvereinbar mit der Annahme einer solchen Willensfreiheit, die darin besteht, daß jedem Menschen, in jeder Lage, entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sein sollen. Denn da muß sein Charakter von Hause aus eine tabula rasa sein, wie nach Locke der Intellekt, und darf keine angeborene Neigung nach einer, oder der andern Seite haben; weil diese eben schon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiae denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann also, unter jener Annahme, der Grund der in Betrachtung genommenen Verschiedenheit der Handlungsweise verschiedener Menschen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven: denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln bestimmten, und die verlangte Freiheit ginge ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Ausweg übrig, den Ursprung jener tatsächlichen großen Verschiedenheit der Handlungsweisen in die Mitte zwischen Subjekt und Objekt zu verlegen, nämlich sie entstehen zu lassen aus der verschiedenen Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verschiedenen Menschen erkannt würde. Dann liefe aber alles auf richtige, oder falsche Erkenntnis der vorliegenden Umstände zurück, wodurch der moralische Unterschied der Handlungsweisen zu einer bloßen Verschiedenheit der Richtigkeit des Urteils umgestaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Versuchten nun die Anhänger der Willensfreiheit zuletzt noch, sich aus jenem schlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß sie sagten: angeborene Verschiedenheit der Charaktere gebe es zwar nicht, aber es entstände eine dergleichen Verschiedenheit aus äußeren Umständen, Eindrücken, Erfahrungen, Beispiel,

*) Diese Stelle wird allmählich zu einem regulären Armaturstück im Zeughause der Deterministen, welche Ehre der gute alte Historiker, vor 1800 Jahren, sich gewiß nicht träumen ließ. Zuerst hat sie Hobbes gelobt, nach ihm Priestley. Dann hat sie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, S. 478, in einer zu seinen Zwecken etwas verfälschten Uebersetzung wiedergegeben; weshalb er auch den Vellejus Paterkulus nicht namentlich anführt, sondern, so klug wie vornehm, sagt „ein Alter". Endlich habe auch ich nicht ermangeln wollen, sie beizubringen, da sie wirklich zur Sache ist.

Lehren usw.: und wenn auf diese Weise einmal der Charakter zustande gekommen wäre; so erklärt sich aus ihm nachher die Verschiedenheit des Handelns: so ist darauf zu sagen, erstlich, daß demnach der Charakter sich sehr spät einstellen würde (während er tatsächlich schon in den Kindern zu erkennen ist) und die meisten Menschen sterben würden, ehe sie einen Charakter erlangt hätten; zweitens aber, daß alle jene äußern Umstände, deren Werk der Charakter sein sollte, ganz außer unserer Macht liegen und vom Zufall (oder wenn man will, von der Vorsehung) so oder anders herbeigeführt würden: wenn nun also aus diesen der Charakter und aus diesem wieder die Verschiedenheit des Handelns entspränge; so würde alle moralische Verantwortlichkeit für diese letztere ganz und gar wegfallen, da sie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls oder der Vorsehung wäre. So sehen wir also, unter der Annahme der Willensfreiheit, den Ursprung der Verschiedenheit der Handlungsweisen, und damit der Tugend, oder des Lasters, nebst der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt schweben und nirgends ein Plätzchen finden, Wurzel darauf zu schlagen. Hieraus aber ergibt sich, daß jene Annahme, so sehr sie auch, auf den ersten Blick, dem rohen Verstande zusagt, doch im Grunde ebensosehr mit unsern moralischen Ueberzeugungen im Widerspruch steht, als wie genugsam gezeigt, mit der obersten Grundregel unsers Verstandes.

Die Notwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargetan habe, die Motive, wie alle Ursachen überhaupt, wirken, ist keine voraussetzungslose. Jetzt haben wir ihre Voraussetzung, den Grund und Boden, worauf sie fußt, kennen gelernt: es ist der angeborene, individuelle Charakter. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein notwendiges Produkt zweier Faktoren ist, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so ist jede Tat eines Menschen das notwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden. Auch würde jede Tat sich mit Sicherheit vorhersagen, ja, berechnen lassen; wenn nicht teils der Charakter sehr schwer zu erforschen, teils auch das Motiv oft verborgen und stets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankensphäre des Menschen, andern unzugänglich, liegen, bloßgestellt wäre. Durch den angeborenen Charakter des Menschen sind schon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachstrebt,

im wesentlichen bestimmt: die Mittel, welche er dazu ergreift, werden bestimmt teils durch die äußeren Umstände, teils durch seine Auffassung derselben, deren Richtigkeit wieder von seinem Verstande und dessen Bildung abhängt. Als Endresultat von dem allen erfolgen nun seine einzelnen Taten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu spielen hat. — Ebenso richtig daher, wie poetisch aufgefaßt, findet man das Resultat der hier dargelegten Lehre vom individuellen Charakter ausgesprochen in einer der schönsten Strophen Goethes:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Jene Voraussetzung also, auf der überhaupt die Notwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen beruht, ist das innere Wesen jedes Dinges, sei dasselbe nun bloß eine in diesem sich äußernde Allgemeine Naturkraft, oder sei es Lebenskraft, oder sei es Wille: immer wird jegliches Wesen, welcher Art es auch sei, auf Anlaß der einwirkenden Ursachen, seiner eigentümlichen Natur gemäß reagieren. Dieses Gesetz, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen sind, drückten die Scholastiker aus in der Formel operari sequitur esse. Demselben zufolge prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien, und der Mensch den Menschen durch die Proben, auf welche er ihn stellt. In allen Fällen werden die äußeren Ursachen mit Notwendigkeit hervorgerufen, was in dem Wesen steckt: denn dieses kann nicht anders reagieren, als nach dem, wie es ist.

Hier ist daran zu erinnern, daß jede Existentia eine Essentia voraussetzt: d. h. jedes Seiende muß eben auch *etwas* sein, ein bestimmtes Wesen haben. Es kann nicht *da sein* und dabei doch *nichts* sein, nämlich so etwas wie das Ens metaphysicum, d. h. ein Ding welches *ist* und weiter nichts als *ist*, ohne alle Bestimmungen und Eigenschaften, und folglich ohne die aus diesen fließende entschiedene Wirkungsart: sondern so wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert (was Kant durch das bekannte Beispiel von hundert Talern erläutert hat); ebensowenig vermag dies eine Existentia ohne Essentia. Denn jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigentümliche Natur haben, vermöge welcher es ist, was es ist, die es stets behauptet, deren Aeußerungen von den Ur-

sachen mit Notwendigkeit hervorgerufen werden; während hingegen diese Natur selbst keineswegs das Werk jener Ursachen, noch durch dieselben modifikabel ist. Alles dieses aber gilt vom Menschen und seinem Willen ebensosehr, wie von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er hat zur Existentia eine Essentia, d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, einmal so, ein andermal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß derselbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia; welches heißt, daß etwas sei und dabei doch nichts sei, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist.

Der Einsicht hierin, wie auch in die a priori gewisse und daher ausnahmslose Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, ist es zuzuschreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten, so verschieden auch ihre sonstigen Ansichten sein mochten, darin übereinstimmten, daß sie die Notwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das liberum arbitrium verwarfen. Sogar haben sie, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und dem Scheine und Vorurteil preisgegebenen Menge dieser Wahrheit allezeit hartnäckig widerstrebte, sie auf die Spitze gestellt, um sie in den entschiedensten, ja, übermütigsten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteste von diesen ist der Esel des Buridan, nach welchem man jedoch, seit ungefähr hundert Jahren, in den von Buridan noch vorhandenen Schriften vergeblich sucht. Ich selbst besitze eine augenscheinlich noch im fünfzehnten Jahrhundert gedruckte Ausgabe seiner Sophismata, ohne Druckort, noch Jahreszahl, noch Seitenzahl, in der ich oft vergeblich danach gesucht habe, obgleich fast auf jeder Seite Esel als Beispiele vorkommen. Bayle, dessen Artikel Buridan die Grundlage alles seitdem darüber Geschriebenen ist, sagt sehr unrichtig, daß man nur von dem einen Sophisma Buridans wisse; da ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte Bayle, da er die Sache so ausführlich behandelt, wissen sollen, was jedoch auch seitdem nicht bemerkt zu sein scheint, daß jenes Beispiel, welches gewissermaßen zum Symbol oder Typus der großen hier von mir verfochtenen Wahrheit geworden ist, weit älter ist, als Buridan. Es findet sich im Dante,

der das ganze Wissen seiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von Eseln, sondern von Menschen redet, mit folgenden Worten, welche das vierte Buch seines Paradiso eröffnen:

> Intra duo cibi, distanti e moventi
> D'un modo, prima si morria di fame,
> Che liber' uomo l'un recasse a' denti.*)

Ja, es findet sich schon im Aristoteles, De coelo, II, 13, mit diesen Worten: καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδιμῶν καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γαρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον (item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aeque ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est). Buridan, der aus diesen Quellen das Beispiel überkommen hatte, vertauschte den Menschen gegen einen Esel, bloß weil es die Gewohnheit dieses dürftigen Scholastikers ist, zu seinen Beispielen entweder Sokrates und Platon, oder asinum zu nehmen.

Die Frage nach der Willensfreiheit ist wirklich ein Probierstein, an welchem man die tief denkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden kann, oder ein Grenzstein, wo beide auseinandergehen, indem die ersteren sämtlich das notwendige Erfolgen der Handlung, bei gegebenem Charakter und Motiv, behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, der Willensfreiheit anhängen. Sodann gibt es noch einen Mittelschlag, welcher, sich verlegen fühlend, hin und her laviert, sich und andern den Zielpunkt verrückt, sich hinter Worte und Phrasen flüchtet, oder die Frage so lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiß, worauf sie hinauslief. So hat es schon Leibniz gemacht, der viel mehr Mathematiker und Polyhistor, als Philosoph war*). Aber um solche Hin- und Herredner zur Sache zu bringen, muß man ihnen die Frage folgendermaßen stellen und nicht davon abgehen:

1) Sind einem gegebenen Menschen, unter gegebenen Umständen, zwei Handlungen möglich, oder nur eine? — Antwort aller Tiefdenkenden: Nur eine.

2) Konnte der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menschen — angesehen, daß einerseits sein Charakter unveränderlich feststeht und andererseits die Umstände, deren Ein-

*) Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.

*) Leibnizens Haltlosigkeit in diesem Punkte zeigt sich am deutlichsten in seinem Briefe an Coste, Opera phil. ed. Erdmann, p. 447; demnächst auch in der Théodicée, § 45—53.

wirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das kleinste herab von äußeren Ursachen, die stets mit strenger Notwendigkeit eintreten, und deren aus lauter ebenso notwendigen Gliedern bestehende Kette ins Unendliche hinausläuft, notwendig bestimmt wurden, — irgend worin, auch nur im geringsten, in irgendeinem Vorgang, einer Szene, anders ausfallen, als er ausgefallen ist? — Nein! ist die konsequente und richtige Antwort.

Die Folgerung aus beiden Sätzen ist: *Alles was geschieht, vom größten bis zum kleinsten, geschieht notwendig.* Quidquid fit necessario fit.

Wer bei diesen Sätzen erschrickt, hat noch einiges zu lernen und anderes zu verlernen: danach aber wird er erkennen, daß sie die ergiebigste Quelle des Trostes und der Beruhigung sind. — Unsere Taten sind allerdings kein erster Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Dasein gelangt: sondern *durch das, was wir tun, erfahren wir bloß, was wir sind.*

Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der strengen Notwendigkeit alles Geschehenden beruht auch die bei den Alten so feststehende Ansicht vom Fatum, der εἱμαρμενη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, sogar auch der überall unvertilgbare Glaube an Omina, weil eben selbst der kleinste Zufall notwendig eintritt und alle Begebenheiten, sozusagen, miteinander Tempo halten, mithin alles in allem widerklingt. Endlich hängt sogar dies damit zusammen, daß, wer ohne die leiseste Absicht und ganz zufällig einen andern verstümmelt oder getötet hat, dieses Piaculum sein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld verwandt scheint, und auch von andern, als persona piacularis (Unglücksmensch), eine eigene Art von Diskredit erfährt. Ja sogar auf die christliche Lehre von der Gnadenwahl ist die gefühlte Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters und der Notwendigkeit seiner Aeußerungen wohl nicht ohne Einfluß gewesen. — Endlich will ich noch folgende ganz beiläufige Bemerkung hier nicht unterdrücken, die jeder, je nachdem er über gewisse Dinge denkt, beliebig stehen oder fallen lassen mag. Wenn wir die strenge Notwendigkeit alles Geschehenden, vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterschied verknüpfenden Kausalkette nicht annehmen, sondern diese letztere an unzähligen Stellen durch eine absolute Freiheit unterbrochen werden lassen; so wird alles *Vorhersehen des Zukünftigen*, im Traume, im hellsehenden Somnambulis-

mus und im zweiten Gesicht (second sight), selbst objektiv, folglich absolut unmöglich, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft gibt, die auch nur möglicherweise vorhergesehen werden könnte: statt daß wir jetzt doch nur die subjektiven Bedingungen hiezu, also die subjektive Möglichkeit, bezweifeln. Und selbst dieser Zweifel kann bei den Wohlunterrichteten heutzutage nicht mehr Raum gewinnen, nachdem unzählige Zeugnisse, von glaubwürdigster Seite, jene Antizipationen der Zukunft festgestellt haben.

Ich füge noch ein paar Betrachtungen als Korollarien zur festgestellten Lehre von der Notwendigkeit alles Geschehenden hinzu.

Was würde aus dieser Welt werden, wenn nicht die Notwendigkeit alle Dinge durchzöge und zusammenhielte, besonders aber der Zeugung der Individuen vorstände? Ein Monstrum, ein Schutthaufen, eine Fratze ohne Sinn und Bedeutung, — nämlich das Werk des wahren und eigentlichen Zufalls. —

Wünschen, daß irgendein Vorfall nicht geschehen wäre, ist eine törichte Selbstquälerei; denn es heißt etwas absolut Unmögliches wünschen, und ist so unvernünftig, wie der Wunsch, daß die Sonne im Westen aufginge. Weil eben alles Geschehende, Großes wie Kleines, streng notwendig eintritt, ist es durchaus eitel, darüber nachzudenken, wie geringfügig und zufällig die Ursachen waren, welche jenen Vorfall herbeigeführt haben, und wie so sehr leicht sie hätten anders sein können: denn dies ist illusorisch; indem sie alle mit ebenso strenger Notwendigkeit eingetreten sind und mit ebenso vollkommener Macht gewirkt haben, wie die, infolge welcher die Sonne im Osten aufgeht. Wir sollen vielmehr die Begebenheiten, wie sie eintreten, mit eben dem Auge betrachten, wie das Gedruckte, welches wir lesen, wohl wissend, daß es da stand, ehe wir es lasen.

IV.

Vorgänger.

Zum Beleg der obigen Behauptung über das Urteil aller tiefen Denker hinsichtlich unsers Problems, will ich von den großen Männern, welche sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, einige in Erinnerung bringen.

Zuvörderst, um diejenigen zu beruhigen, welche etwa glauben könnten, daß Religionsgründe der von mir verfochtenen

Wahrheit entgegenständen, erinnere ich daran, daß schon Jeremias (10, 23) gesagt hat: „Des Menschen Tun stehet nicht in seiner Gewalt, und stehet in niemandes Macht, wie er wandele, oder seinen Gang richte." Besonders aber berufe ich mich auf Luther, welcher in einem eigens dazu geschriebenen Buche, De servo arbitrio, mit seiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit bestreitet. Ein paar Stellen daraus reichen hin, seine Meinung zu charakterisieren, die er natürlich nicht mit philosophischen, sondern mit theologischen Gründen unterstützt. Ich zitiere sie nach der Ausgabe von Seb. Schmidt, Straßburg 1707. — Daselbst S. 145 heißt es: Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate. — S. 214: Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — S. 220: Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii. —

Jetzt zu den Philosophen. Die Alten sind hier nicht ernstlich in Betracht zu ziehen, da ihre Philosophie, gleichsam noch im Stande der Unschuld, die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neueren Philosophie noch nicht zum deutlichen Bewußtsein gebracht hatte, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt, oder dem Verhältnis des Idealen zum Realen. Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich ersehen aus des Aristoteles Ethica Nicom., III, c. 1—8, wo man finden wird, daß sein Denken darüber im wesentlichen bloß die physische und intellektuelle Freiheit betrifft, daher er stets nur von ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον redet, willkürlich und frei als einerlei nehmend. Das sehr viel schwerere Problem der moralischen Freiheit hat sich ihm noch nicht dargestellt, obgleich allerdings bisweilen seine Gedanken bis dahin reichen, besonders Ethica Nicom., II, 2, und III, 7, wo er aber in den Fehler verfällt, den Charakter aus den Taten abzuleiten, statt umgekehrt. Ebenso kritisiert er sehr fälschlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates: an andern Stellen aber hat er diese wieder zu der seinigen gemacht, z. B. Nicom., X, 10: τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλά διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς

ἀληθῶς εὐτυγέσιν ὑπάρχει (quod igitur a natura tribuitur, id in nostra potestate non esse, sed, ab aliqua divina causa profectum, inesse in iis, qui revera sunt fortunati, perspicuum est.) Mox: Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προυπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον το αἰσχρόν (Mores igitur ante quodammodo insint oportet, ad virtutem accommodati, qui honestum amplectantur, turpitudineque offendantur); welches mit der oben von mir beigebrachten Stelle ſtimmt, wie auch mit Eth. magna, I, 11. Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται (non enim ut quisque voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit: melior quidem recte erit). In gleichem Sinn behandelt Ariſtoteles die Frage nach der Willensfreiheit in der Ethica magna, I, 9—18, und Ethica Eudemia, II, 6—10, wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt: doch iſt alles ſchwankend und oberflächlich. Es iſt überall ſeine Methode, nicht direkt auf die Sachen einzugehen, analytiſch verfahrend; ſondern, ſynthetiſch, aus äußern Merkmalen Schlüſſe zu ziehen: ſtatt einzudringen, um zum Kern der Dinge zu gelangen, hält er ſich an äußere Kennzeichen, ſogar an Worte. Dieſe Methode führt leicht irre und, bei tiefern Problemen, nie zum Ziele. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegenſatz zwiſchen dem Notwendigen und dem Willkürlichen, ἀναγκαιον και ἑκουσιον, ſtehen, wie vor einer Mauer: über dieſe hinaus aber liegt erſt die Einſicht, daß das Willkürliche gerade als ſolches notwendig iſt, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt ſo wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich iſt, und welches Motiv eine Urſache iſt, ſo gut wie die mechaniſche, von der es nur im Unweſentlichen ſich unterſcheidet; ſagt er doch ſelbſt (Eth. Eudem., II, 10): ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτιῶν ἐστίν (nam id, cujus gratia, una e causarum numero est). Daher eben iſt jener Gegenſatz zwiſchen dem Willkürlichen und Notwendigen ein grundfalſcher; wenn es gleich vielen angeblichen Philoſophen noch heute ebenſo geht wie dem Ariſtoteles.

Schon ziemlich deutlich legt das Problem der Willensfreiheit Cicero dar, im Buche De fato, c. 10 et c. 17. Der Gegenſtand ſeiner Abhandlung führt allerdings ſehr leicht und natürlich darauf hin. Er ſelbſt hält es mit der Willensfreiheit: aber wir ſehen, daß ſchon Chryſippos und Diodoros ſich das Problem, mehr oder weniger deutlich, zum Bewußtſein gebracht haben müſſen. — Beachtenswert iſt auch das dreißigſte Totengeſpräch des Lukianos, zwiſchen Minos und Soſtratos,

welches die Willensfreiheit und mit ihr die Verantwortlichkeit leugnet.

Aber gewissermaßen ist bereits das vierte Buch der Makkabäer, in der Septuaginta (bei Luther fehlt es), eine Abhandlung über die Willensfreiheit; sofern es sich zur Aufgabe macht, den Beweis zu führen, daß die Vernunft (λογισμος) die Kraft besitzt, alle Leidenschaften und Affekte zu überwinden, und dies belegt durch die jüdischen Märtyrer im zweiten Buch.

Die älteste mir bekannte, deutliche Erkenntnis unsers Problems zeigt sich bei Clemens Alexandrinus, indem er (Strom, I, § 17) sagt: οὐτε δε οἱ ἐπαινοι, οὐτε οἱ ψογοι, οὐθ' αἱ κολασεις δικαιαι, μη της ψυχης ἐχουσης την ἐξουσιαν της ὁρμης και ἀφορμης, ἀλλ' ἀκουσιου της κακιας οὐσης (nec laudes, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia justa sunt, si anima non habeat liberam potestatem et appetendi et abstinendi, sed sit vitium involuntarium): dann, nach einem sich auf früher Gesagtes beziehenden Zwischensatz: ἱν' ὁτι μαλιστα ὁ θεος μεν ἡμιν κακιας ἀναιτιος (ut vel maxime quidem Deus nobis non sit causa vitii). Dieser höchst beachtenswerte Nachsatz zeigt, in welchem Sinne die Kirche sogleich das Problem faßte, und welche Entscheidung sie, als ihrem Interesse gemäß, sofort antizipierte. — Beinahe 200 Jahre später finden wir die Lehre vom freien Willen bereits ausführlich behandelt von Nemesius, in seinem Werke De natura hominis, Kap. 35 am Ende, und Kap. 39—41. Die Freiheit des Willens wird hier ohne weiteres mit der Willkür, oder Wahlentscheidung, identifiziert und demnach eifrigst behauptet und dargetan. Doch ist es immer schon eine Ventilation der Sache.

Aber das völlig entwickelte Bewußtsein unsers Problems, mit allem, was daran hängt, finden wir zuerst beim Kirchenvater Augustinus, der deshalb, obwohl weit mehr Theolog, als Philosoph, hier in Betracht kommt. Sogleich jedoch sehen wir ihn durch dasselbe in merkliche Verlegenheit und unsicheres Schwanken versetzt, welches ihn bis zu Inkonsequenzen und Widersprüchen führt, in seinen drei Büchern De libero arbitrio. Einerseits will er nicht, wie Pelagius, der Freiheit des Willens so viel einräumen, daß dadurch die Erbsünde, die Notwendigkeit der Erlösung und die freie Gnadenwahl aufgehoben würde, mithin der Mensch durch eigene Kräfte gerecht und der Seligkeit würdig werden könnte. Er gibt sogar in dem Argumento in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9, Retractationum desumto zu verstehen, daß er für diese Seite der Kontroverse (die Luther später so heftig verfocht) noch mehr gesagt haben

würde, wenn jene Bücher nicht vor dem Auftreten des Pelagius geschrieben wären, gegen dessen Meinung er alsdann das Buch De natura et gratia abfaßte. Inzwischen sagt er schon De lib. arb. III, 18: Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt. — Mox: vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat: vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere: und im erwähnten Argumento: Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.

Andererseits jedoch bewogen ihn folgende drei Gründe, die Freiheit des Willens zu verteidigen:

1) Seine Opposition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher De lib. arb. gerichtet sind, weil sie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des Bösen, wie des Uebels, annahmen. Auf sie spielt er schon im letzten Kapitel des Buches De animae quantitate an: datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut caet.

2) Die natürliche, von mir aufgedeckte Täuschung, vermöge welcher das „ich kann tun was ich will" für die Freiheit des Willens angesehen und „willkürlich" als sofort identisch mit „frei" genommen wird: De lib. arb. I. 12. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?

3) Die Notwendigkeit, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen. Nämlich dem Scharfsinn des Augustinus ist eine höchst ernstliche Bedenklichkeit nicht entgangen, deren Beseitigung so schwierig ist, daß, soviel mir bekannt, alle späteren Philosophen, mit Ausnahme dreier, die wir deshalb sogleich näher betrachten werden, sie lieber fein leise umschlichen haben, als wäre sie nicht vorhanden. Augustinus hingegen spricht sie, mit edler Offenheit, ganz unumwunden aus, gleich in den Eingangsworten der Bücher De lib. arb.: Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? — Und dann ausführlicher gleich im zweiten Kapitel: Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo non parvo intervallo, peccata referantur in Deum. Worauf der Interlokutor versetzt: Id nunc plane abs te

dictum est, quod me cogitantem satis excruciat. — Diese höchst bedenkliche Betrachtung hat Luther wieder aufgenommen und mit der ganzen Heftigkeit seiner Beredsamkeit hervorgehoben, De servo arbitrio, S. 144. At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam — — — — Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et *agit* consilio et virtute infallibili et immutabili: usw.

Ganz erfüllt von dieser Erkenntnis finden wir, am Anfang des 17. Jahrhunderts, den Vanini. Sie ist der Kern und die Seele seiner beharrlichen, wiewohl, unter dem Druck der Zeit, möglichst schlau verhehlten Auflehnung gegen den Theismus. Bei jeder Gelegenheit kommt er darauf zurück und wird nicht müde, sie von den verschiedensten Gesichtspunkten aus darzulegen. Z. B. in seinem Amphitheatro aeternae providentiae, exercitatio 16, sagt er: Si Deus vult peccata, igitur facit: scriptum est enim „omnia quaecunque voluit fecit.“ Si non vult, tamen committuntur: erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis; cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat. — — — — — Philosophi inquiunt; si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret, profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est: si meliorem vellet, meliorem haberet. — — Und exercitatio 44 heißt es: Instrumentum movetur prout a suo principali dirigitur: sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale; ergo si haec male operatur, Deo imputandum est. — — — Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet: quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae, neque operationis, sed

totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movit. — — — — Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae, vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum. Man muß aber bei Vanini im Auge behalten, daß er durchgängig das Stratagem gebraucht, in der Person eines Gegners, seine wirkliche Meinung als die, welche er perhorresziert und widerlegen will, aufzustellen und sie überzeugend und gründlich darzutun; um ihr sodann, in eigener Person, mit seichten Gründen und lahmen Argumenten entgegenzutreten und darauf tanquam re bene gesta, triumphierend abzugehen, — sich auf die Malignität seines Lesers verlassend. Durch diese Verschmitztheit hat er sogar die hochgelehrte Sorbonne getäuscht, welche, jenes alles für bare Münze nehmend, vor seine gottlosesten Schriften treuherzig ihr Imprimatur gesetzt hat. Mit desto herzlicherer Freude sah sie ihn, drei Jahre darauf, lebendig verbrannt werden, nachdem ihm zuvor die gotteslästerliche Zunge ausgeschnitten worden. Dies nämlich ist doch das eigentlich kräftige Argument der Theologen, und seitdem es ihnen benommen ist, gehen die Sachen sehr rückwärts.

Unter den Philosophen im engern Sinne ist, wenn ich nicht irre, Hume der erste, welcher nicht um die zuerst von Augustinus angeregte, schwere Bedenklichkeit herumgeschlichen ist, sondern sie, ohne jedoch des Augustinus, oder Luthers, geschweige Vaninis zu gedenken, unverhohlen darlegt, in seinem Essay on liberty and necessity, wo es, gegen das Ende, heißt: The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine, and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve *our creator* in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest.*) Er macht einen

*) Manchen deutschen Lesern wird eine Uebersetzung dieser und der übrigen englischen Stellen willkommen sein:

„Der letzte Urheber aller unserer Willensakte ist der Schöpfer der Welt, als welcher diese unermeßliche Maschine zuerst in Bewegung gesetzt und alle Wesen in die besondere Lage gebracht hat, aus welcher jede nachmalige Be-

Versuch, diese Bedenklichkeit zu lösen, gesteht aber am Schluß, daß er sie für unlösbar hält.

Auch Kant gerät, unabhängig von seinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anstoßes, in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 180 fg. der vierten Auflage, und S. 232 der Rosenkranzischen: „Es scheint doch, man müsse sobald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sei die Ursache auch der Existenz der Substanz, auch einräumen, die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer seiner Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des ersteren und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt. — — Der Mensch wäre ein Vaucançonsches Automat, gezimmert und aufgezogen vom obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automat machen, in welchem das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird." — Er sucht nun diese große Bedenklichkeit durch die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung zu heben: durch diese aber wird so offenbar im wesentlichen der Sache nichts geändert, daß ich überzeugt bin, es sei ihm damit gar nicht Ernst gewesen. Auch gesteht er selbst das Unzulängliche seiner Auflösung ein, S. 184, wo er hinzufügt: „Allein ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punkt so weit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie gar nicht davon sprächen, auch wohl niemand leichtlich an ihn denken würde."

---

gebenheit mit unvermeidlicher Notwendigkeit erfolgen mußte. Dieserhalb sind menschliche Handlungen entweder gar keiner Schlechtigkeit fähig, weil sie von einer so guten Ursache ausgehen; oder aber, wenn sie irgend schlecht sein können, so verwickeln sie unsern Schöpfer in dieselbe Schuld, indem er anerkanntermaßen ihre letzte Ursache, ihr Urheber ist. Denn wie ein Mann, der eine Mine anzündet, für alle Folgen hievon verantwortlich ist, der Schwefelfaden mag lang oder kurz gewesen sein; ebenso ist überall, wo eine ununterbrochene Verkettung notwendig wirkender Ursachen feststeht, das Wesen, es sei endlich oder unendlich, welches die erste bewirkt, auch der Urheber aller übrigen."

Ich kehre, nach dieser sehr beachtenswerten Zusammenstellung höchst heterogener Stimmen, die alle dasselbe sagen, zu unserm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er die schon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit zu beseitigen hofft, sind theologische, nicht philosophische, also nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterstützung derselben ist, wie gesagt, der dritte Grund, zu den zwei oben angeführten, warum er ein dem Menschen von Gott verliehenes liberum arbitrium zu verteidigen sucht. Ein solches, da es sich zwischen den Schöpfer und die Sünden seines Geschöpfes trennend in die Mitte stellte, wäre auch wirklich zur Beseitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend; wenn es nur, wie es leicht mit Worten gesagt ist und allenfalls dem nicht viel weiter als diese gehenden Denken genügen mag, auch bei der ernstlichen und tiefern Betrachtung wenigstens *denkbar* bliebe. Allein wie soll man sich vorstellig machen, daß ein Wesen, welches seiner ganzen Existentia und Essentia nach, das Werk eines andern ist, doch sich selbst uranfänglich und von Grund aus bestimmen und demnach für sein Tun verantwortlich sein könne? Der Satz Operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen jedes Wesens folgen aus seiner Beschaffenheit, stößt jene Annahme um, ist aber selbst unumstößlich. Handelt der Mensch schlecht, so kommt es daher, daß er schlecht ist. An jenen Satz aber knüpft sich sein Corollarium: ergo unde esse, inde operari. Was würde man von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig ginge? Wenn man auch noch so gern den Willen zu einer tabula rasa machen möchte; so wird man doch nicht umhin können einzugestehn, daß, wenn z. B. von zwei Menschen der eine, in moralischer Hinsicht, eine der des andern ganz entgegengesetzte Handlungsweise befolgt, diese Verschiedenheit, die doch irgend woraus entspringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umständen hat, wo dann die Schuld offenbar nicht die Menschen trifft, oder aber in einer ursprünglichen Verschiedenheit ihres Willens selbst, wo dann Schuld und Verdienst abermals nicht sie trifft, wenn ihr ganzes Sein und Wesen das Werk eines andern ist. Nachdem die angeführten großen Männer sich vergeblich angestrengt haben, aus diesem Labyrinth einen Ausgang zu finden, gestehe ich willig ein, daß die moralische Verantwortlichkeit des menschlichen Willens ohne Aseität desselben zu denken, auch meine Fassungskraft übersteigt. Dasselbe Unvermögen ist es ohne Zweifel gewesen, was die siebente der acht Definitionen, mit welchen *Spinoza* seine Ethik eröffnet, diktiert hat: ea res libera dicetur, quae ex sola naturae

suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum.

Wenn nämlich eine schlechte Handlung aus der Natur, d. i. der angeborenen Beschaffenheit, des Menschen entspringt, so liegt die Schuld offenbar am Urheber dieser Natur. Deshalb hat man den freien Willen erfunden. Aber woraus nun, unter Annahme desselben, sie entspringen soll, ist schlechterdings nicht einzusehen; weil er im Grunde eine bloß negative Eigenschaft ist und nur besagt, daß nichts den Menschen nötigt, oder hindert, so oder so zu handeln. Dadurch aber wird nimmermehr klar, woraus denn zuletzt die Handlung entspringt, da sie nicht aus der angeborenen, oder angeschaffenen Beschaffenheit des Menschen hervorgehen soll, indem sie alsdann seinem Schöpfer zur Last fiele; noch aus den äußern Umständen allein, indem sie alsdann dem Zufall zuzuschreiben wäre; der Mensch also jedenfalls schuldlos bliebe, — während er doch dafür verantwortlich gemacht wird. Das natürliche Bild eines freien Willens ist eine unbeschwerte Wage: sie hängt ruhig da, und wird nie aus ihrem Gleichgewicht kommen, wenn nicht in eine ihrer Schalen etwas gelegt wird. So wenig wie sie aus sich selbst die Bewegung, kann der freie Wille aus sich selbst eine Handlung hervorbringen; weil eben aus Nichts nichts wird. Soll die Wage sich nach einer Seite senken; so muß ein fremder Körper ihr aufgelegt werden, der dann die Quelle der Bewegung ist. Ebenso muß die menschliche Handlung durch etwas hervorgebracht werden, welches positiv wirkt und etwas mehr ist, als eine bloß negative Freiheit. Dies aber kann nur zweierlei sein: entweder tun es die Motive an und für sich, d. h. die äußern Umstände: dann ist offenbar der Mensch unverantwortlich für die Handlung; auch müßten alsdann alle Menschen unter gleichen Umständen ganz gleich handeln: oder aber es entspringt aus seiner Empfänglichkeit für solche Motive, also aus dem angeborenen Charakter, d. h. aus den dem Menschen ursprünglich einwohnenden Neigungen, welche in den Individuen verschieden sein können und Kraft deren die Motive wirken. Dann aber ist der Wille kein freier mehr: denn diese Neigungen sind das auf die Schale der Wage gelegte Gewicht. Die Verantwortlichkeit fällt auf den zurück, der sie hineingelegt hat, d. h. dessen Werk der Mensch mit solchen Neigungen ist. Daher ist er nur in dem Fall, daß er selbst sein eigenes Werk sei, d. h. Aseität habe, für sein Tun verantwortlich.

Der ganze hier dargelegte Gesichtspunkt der Sache läßt er-

messen, was alles an der Freiheit des Willens hängt, als welche eine unerläßliche Kluft bildet, zwischen dem Schöpfer und den Sünden seines Geschöpfs; woraus begreiflich wird, warum die Theologen sie so beharrlich festhalten, und ihre Schildknappen, die Philosophieprofessoren, sie pflichtschuldigst dabei so eifrig unterstützen, daß sie, für die bündigsten Gegenbeweise großer Denker taub und blind, den freien Willen festhalten und dafür kämpfen, wie pro ara et focis.

Um aber endlich meinen oben unterbrochenen Bericht über den Augustinus zu beschließen; so geht seine Meinung im ganzen dahin, daß der Mensch eigentlich nur vor dem Sündenfall einen ganz freien Willen gehabt habe, nach demselben aber, der Erbsünde anheimgefallen, von der Gnadenwahl und Erlösung sein Heil zu hoffen habe: — welches gesprochen heißt wie ein Kirchenvater.

Inzwischen ist durch den Augustinus und seinen Streit mit Manichäern und Pelagianern die Philosophie zum Bewußtsein unsers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr, durch die Scholastiker, allmählich deutlicher, wovon Buridans Sophisma und die oben angeführte Stelle Dantes Zeugnis ablegen. — Wer aber zuerst der Sache auf den Grund gekommen, ist, allem Anschein nach, Thomas Hobbes, dessen diesem Gegenstand eigens gewidmete Schrift: Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum, 1656 erschien: sie ist jetzt selten. In englischer Sprache findet sie sich in Th. Hobbes moral and political works, ein Band in Folio, London 1750, S. 469 fg., woraus ich folgende Hauptstelle hersetze. S. 483:

6) Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily *caused* by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are *necessitated.*

7) I hold *that* to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the *effect.* The same is also a *necessary* cause: for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the *effect*, then there

wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not *sufficient*. But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect, then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced *necessarily*. For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been; and therefore also *voluntary* actions are *necessitated*.

8) That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be *sufficient*, that is to say *necessary*, and yet the effect shall not follow. —

S. 485. Every accident, how contingent soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily**).

In seinem berühmten Buche De cive, c. 1, § 7, sagt er: Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

Gleich nach Hobbes sehen wir den Spinoza von der-

---

*) 6) „Nichts fängt von selbst an, sondern jedes durch die Einwirkung irgendeiner andern, außer ihm gelegenen unmittelbaren Ursache. Daher, wenn jetzt ein Mensch etwas wünscht oder will, was er unmittelbar vorher nicht wünschte, noch wollte; so ist die Ursache seines Wollens nicht dies Wollen selbst, sondern etwas anderes, nicht von ihm Abhängendes. Demnach, da der Wille unstreitig die notwendige Ursache der willkürlichen Handlungen ist, und, dem eben Gesagten zufolge, der Wille notwendig verursacht wird, durch andere von ihm unabhängige Dinge; so folgt, daß alle willkürlichen Handlungen notwendige Ursachen haben, also nezessiiert sind. —

7) Als eine zureichende Ursache erkenne ich die an, welcher nichts abgeht von dem, was zur Hervorbringung der Wirkung nötig ist. Eine solche aber ist zugleich eine notwendige Ursache. Denn wenn es möglich wäre, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; so müßte ihr etwas zur Hervorbringung dieser Nötiges gefehlt haben: dann aber war die Ursache nicht zureichend. Wenn es aber unmöglich ist, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; dann ist eine zureichende Ursache auch eine notwendige Ursache. Hieraus folgt offenbar, daß alles, was hervorgebracht wird, notwendig hervorgebracht wird. Denn alles, was hervorgebracht ist, hat eine zureichende Ursache gehabt, die es hervorbrachte: sonst wäre es nie entstanden: also sind auch die willkürlichen Handlungen nezessitiert.

8) Jene gewöhnliche Definition eines frei Handelnden (daß es nämlich ein solches wäre, welches, wenn alles zur Hervorbringung der Wirkung Nötige beisammen wäre, diese dennoch auch nicht hervorbringen könnte) enthält einen Widerspruch und ist Unsinn; da sie besagt, daß eine Ursache zureichend, d. i. notwendig sein und die Wirkung doch ausbleiben könne.

S. 485. Jede Begebenheit, so zufällig sie scheinen, oder so willkürlich sie sein mag, erfolgt notwendig."

selben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in diesem Punkte zu charakterisieren, werden ein paar Stellen hinreichen:

Eth., P. I, prop. 32. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. — Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.

Ibid., P. II, scholium ultimum. Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit.

Ibid., P. III, prop. 2. Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. — Epist. 62. Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et sciere, se quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. — — His, quaenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein beachtenswerter Umstand aber ist es, daß Spinoza zu dieser Einsicht erst in seinen letzten (d. i. vierziger Jahren) gelangt ist, nachdem er früher, im Jahr 1665, als er noch Cartesianer war, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, die entgegengesetzte Meinung entschieden und lebhaft verteidigt und sogar im geraden Widerspruch mit dem soeben angeführten Scholio ultimo Partis II, hinsichtlich des Buridan'schen Sophismas gesagt hatte: si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.

Dieselbe Meinungsveränderung und Bekehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweist, wie schwierig und tiefliegend die rechte Einsicht in unser Problem ist.

Hume, in seinem Essay on liberty and necessity, aus welchem ich bereits oben eine Stelle beizubringen hatte, schreibt mit der klarsten Ueberzeugung von der Notwendigkeit der einzelnen Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt sie in seiner allgemeinfaßlichen Weise höchst deutlich vor. Er sagt: Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature. Und weiterhin: It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and his inference from motives to voluntary actions, from character to conduct*).

Aber kein Schriftsteller hat die Notwendigkeit der Willensakte so ausführlich und überzeugend dargetan, wie Priestley, in seinem diesem Gegenstand ausschließlich gewidmeten Werke: The Doctrine of philosophical necessity. Wen dieses überaus klar und faßlich geschriebene Buch nicht überzeugt, dessen Verstand muß durch Vorurteile wirklich paralysiert sein. Zur Charakterisierung seiner Resultate setze ich einige Stellen her, welche ich nach der zweiten Ausgabe, Birmingham 1782, zitiere.

Vorrede S. xx. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty. — S. 26. Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been. — S. 37. Trough an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, at this power does upon a stone. — S. 43. Saying that the will is *self-determined*, gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a *determination*, which is an *effect*, takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive*, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being

*) „So ergibt sich, daß die Verbindung zwischen Motiven und willkürlichen Handlungen so regelmäßig und gleichförmig ist, wie die zwischen Ursach und Wirkung in irgendeinem Teile der Natur nur sein kann." — — — Es scheint demnach fast unmöglich, weder in der Wissenschaft, noch auch in Handlungen irgendeiner Art, etwas zu unternehmen, ohne die Lehre von der Notwendigkeit und jenen Schluß von Motiven auf Willensakte, vom Charakter auf die Handlungsweise, anzuerkennen."

sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing*. — S. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else. — S. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. — S. 90. A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this a mere *deception;* and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since*, he could not have acted otherwise than he did. — S. 287. In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense. —*)

---

*) S. XX. „Für meinen Verstand gibt es keine handgreiflichere Absurdität, als den Begriff der moralischen Freiheit." — S. 26. „Ohne ein Wunder, oder die Dazwischenkunft irgendeiner äußern Ursach, hat kein Willensakt oder Handlung irgendeines Menschen anders ausfallen können, als sie ausgefallen ist." — S. 37. „Obwohl eine Neigung oder Bestimmung meines Gemütes nicht die Schwerkraft ist; so hat sie doch einen ebenso sichern und notwendigen Einfluß und Wirkung auf mich, wie jene Kraft auf einen Stein." — S. 43. „Der Ausdruck, daß der Wille ein Sichselbstbestimmendes sei, gibt gar keinen Begriff, oder vielmehr enthält eine Absurdität, nämlich diese, daß eine Bestimmung, welche eine Wirkung ist, eintritt ohne irgendeine Ursache. Denn ausschließlich von allem, was unter der Benennung Motiv verstanden wird, bleibt in der Tat gar nichts übrig, was jene Bestimmung hervorbringen könnte. Gebrauche einer was für Worte er will; einen Begriff davon, daß wir bisweilen durch Motive, bisweilen aber ohne alle Motive zu etwas bestimmt würden, kann er doch nicht mehr haben, als davon, daß eine Wagschale bisweilen durch Gewichte herabgezogen würde, bisweilen aber durch eine Art Substanz, die gar kein Gewicht hatte, und die, was immer sie auch an sich selbst sein möchte, in Hinsicht auf die Wagschale nichts wäre." — S. 66. „Im angemessenen philosophischen Ausdruck sollte das Motiv die eigentliche Ursache der Handlung genannt werden denn die ist es so sehr, wie irgend etwas in der Natur die Ursache eines andern ist." — S. 84. „Nie wird es in unserer Macht stehen, zwei verschiedene Wahlen zu treffen, wenn alle vorhergängigen Umstände genau dieselben sind." — S. 90. „Allerdings kann ein Mensch, der sich über irgendeine bestimmte Handlung in seinem vergangenen Lebenslauf Vorwürfe macht, sich einbilden, daß, wenn er wieder in derselben Lage wäre, er anders handeln würde. Allein dies ist bloße Täuschung: wenn er sich strenge prüft und alle Umstände in Anschlag bringt; so kann er sich überzeugen, daß, bei derselben innern Stimmung und genau derselben Ansicht der Dinge, die er damals hatte, mit Ausschluß aller andern seitdem durch Ueberlegung erlangten Ansichten, er nicht anders handeln konnte, als wie er gehandelt hat." — S. 287. „Kurzum, es liegt hier keine andere Wahl vor, als die zwischen der Lehre von der Notwendigkeit, oder absolutem Unsinn."

Nun ist zu bemerken, daß es dem Priestley gerade so gegangen ist, wie dem Spinoza und noch einem sogleich anzuführenden sehr großen Manne. Priestley sagt nämlich in der Vorrede zur ersten Ausgabe, S. XXVII: I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me*).

Der dritte große Mann, dem es ebenso ergangen, ist Voltaire, welcher es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivität berichtet. Nämlich in seinem Traité de métaphysique, chap. 7, hatte er die sogenannte Willensfreiheit ausführlich und lebhaft verteidigt. Allein in seinem, mehr als vierzig Jahre später geschriebenem Buche: Le philosophe ignorant, lehrt er die strengste Nezessitation der Willensakte, im 13. Kapitel, welches er so beschließt: Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im darauf folgenden Buche: Le principe d'action sagt er chap. 13: Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous fesons.

Diese gleichmäßige Bekehrung dreier so höchst eminenter Köpfe zu unserer Einsicht muß denn doch wohl jeden stutzig machen, der mit dem gar nicht zur Sache redenden „aber ich kann doch tun was ich will" seines einfältigen Selbstbewußtseins wohlgegründete Wahrheiten anzufechten unternimmt.

Nach diesen seinen nächsten Vorgängern darf es uns nicht wundern, daß Kant die Notwendigkeit, mit welcher der empi-

*) „Ich bin jedoch nicht leicht zu der Lehre von der Notwendigkeit zu bekehren gewesen. Wie Dr. Hartley selbst, habe ich meine Freiheit nur mit großem Widerstreben aufgegeben: in einem langen Briefwechsel, den ich einst über diesen Gegenstand geführt habe, behauptete ich sehr eifrig die Lehre von der Freiheit und gab keineswegs den Gründen nach, die man mir entgegensetzte."

rische Charakter durch die Motive zu Handlungen bestimmt wird, als eine, wie bei ihm, so auch bei andern bereits ausgemachte Sache nahm und sich nicht damit aufhielt, sie von neuem zu beweisen. Seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte" hebt er so an: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl, als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt." — In der Kritik der reinen Vernunft (S. 548 der ersten, oder S. 577 der fünften Auflage) sagt er: „Weil der empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung, und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand gibt, gezogen werden muß; so sind alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt: und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen." — Ebendaselbst S. 798 der ersten, oder S. 826 der fünften Auflage heißt es: „Der Wille mag auch frei sein, so kann dies doch nur die intelligible Ursache unsers Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der Aeußerungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft im empirischen Gebrauch ausüben können, sie niemals anders, als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären." — Ferner in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 177 der vierten Auflage, oder S. 230 der Rosenkranzischen: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl, als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte."

Hieran aber knüpft er seine Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit, vermöge der Unterscheidung des intelligibeln Charakters vom empirischen, auf welche Ansicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen werde. Kant hat sie zweimal vorgetragen, nämlich in der Kritik der reinen Vernunft, S. 532—554 der ersten, oder S. 560—582 der fünften Auflage, noch deutlicher aber in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 169—179 der vierten Auflage, oder S. 224—231 der Rosenkranzischen: diese überaus tief gedachten Stellen muß jeder lesen, der eine gründliche Erkenntnis von der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Notwendigkeit der Handlungen erlangen will. —

Von den Leistungen aller dieser edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterscheidet gegenwärtige Abhandlung des Gegenstandes sich bis hierher hauptsächlich in zwei Punkten; erstlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die innere Wahrnehmung des Willens im Selbstbewußtsein, von der äußern streng gesondert und jede von beiden für sich betrachtet habe, wodurch die Aufdeckung der Quelle der auf die meisten Menschen so unwiderstehlich wirkenden Täuschung allererst möglich geworden; zweitens dadurch, daß ich den Willen im Zusammenhange mit der gesamten übrigen Natur in Betracht gezogen habe, was keiner vor mir getan, und wodurch allererst der Gegenstand mit derjenigen Gründlichkeit, methodischen Einsicht und Ganzheit, deren er fähig ist, abgehandelt werden konnte.

Jetzt noch ein paar Worte über einige Schriftsteller, die nach Kant geschrieben haben, welche ich jedoch nicht als meine Vorgänger betrachte.

Von der soeben belobten, höchst wichtigen Lehre Kants, über den intelligibeln und empirischen Charakter, hat eine erläuternde Paraphrase Schelling geliefert, in seiner „Untersuchung über die menschliche Freiheit", S. 465—471. Diese Paraphrase kann, durch die Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen, manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche, aber trockene Kantische Darstellung es vermag. Inzwischen darf ich derselben nicht erwähnen, ohne zur Ehre der Wahrheit und Kants zu rügen, daß Schelling hier, wo er eine der wichtigsten und bewunderungswürdigsten, ja, meines Erachtens die tiefsinnigste aller Kantischen Lehren vorträgt, nicht deutlich ausspricht, daß, was er jetzt darlegt, dem Inhalte nach, Kanten angehört, vielmehr sich so ausdrückt, daß die allermeisten Leser,

als welchen der Inhalt der weitläuftigen und schwierigen Werke des großen Mannes nicht genau gegenwärtig ist, wähnen müssen, hier Schellings eigene Gedanken zu lesen. Wie sehr hierin der Erfolg der Absicht entsprochen hat, will ich nur durch einen Beleg aus vielen zeigen. Noch heutigen Tages sagt ein junger Professor der Philosophie in Halle, Hr. Erdmann, in seinem Buche von 1837, betitelt „Leib und Seele", S. 101: „wenn auch Leibniz, ähnlich wie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, die Seele vor aller Zeit sich bestimmen läßt" usw. Schelling steht also hier zu Kant in der glücklichen Lage des Amerigo zum Kolumbus; mit seinem Namen wird die fremde Entdeckung gestempelt. Er hat es aber auch seiner Klugheit und nicht dem Zufall zu danken. Denn er hebt, S. 465, an: „Ueberhaupt hat erst der Idealismus die „Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben" usw., und nun folgen unmittelbar die Kantischen Gedanken. Also statt hier, der Redlichkeit gemäß, zu sagen Kant, sagt er klüglich der Idealismus: unter diesem vieldeutigen Ausdruck wird jedoch hier jeder Fichtes, und Schellings erste, Fichtianische Philosophie verstehen, nicht aber Kants Lehre; da dieser gegen die Benennung Idealismus für seine Philosophie protestiert (z. B. Prolegomena, S. 51, und S. 155, Rosenkr.), und sogar seiner zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, S. 274, eine „Widerlegung des Idealismus" eingefügt hatte. Auf der folgenden Seite erwähnt nun Schelling sehr klüglich, in einer beiläufigen Phrase, den „Kantischen Begriff", um nämlich die zu beschwichtigen, welche schon wissen, daß es Kantischer Reichtum ist, den man hier so pomphaft als eigene Ware auskramt. Dann aber wird noch gar S. 472, aller Wahrheit und Gerechtigkeit zum Trotz, gesagt, Kant hätte sich nicht zu derjenigen Ansicht in der Theorie erhoben, usw.; während aus den beiden oben von mir zum Nachlesen empfohlenen, unsterblichen Stellen Kants jeder deutlich sehen kann, daß gerade diese Ansicht ihm allein ursprünglich angehört, welche ohne ihn noch tausend solche Köpfe, wie die Herren Fichte und Schelling nimmermehr zu fassen fähig gewesen wären. Da ich hier von der Abhandlung Schellings zu sprechen hatte, durfte ich über diesen Punkt nicht schweigen, sondern habe nur meine Pflicht erfüllt gegen jenen großen Lehrer der Menschheit, der ganz allein neben Goethe der gerechte Stolz der deutschen Nation ist, indem ich, was unwidersprechlich ihm allein angehört, ihm vindiziere; — zumal in einer Zeit, von der ganz eigentlich Goethes Wort gilt:

„das Knabenvolk ist Herr der Bahn". — Uebrigens hat Schelling, in derselben Abhandlung, ebensowenig Anstand genommen, die Gedanken, ja, die Worte Jakob Böhmes sich zuzueignen, ohne seine Quelle zu verraten.

Außer dieser Paraphrase Kantischer Gedanken enthalten jene „Untersuchungen über die Freiheit" nichts, was dienen könnte, uns neue oder gründliche Aufklärungen über dieselbe zu verschaffen. Dies kündigt sich auch schon gleich anfangs durch die Definition an: die Freiheit sei „ein Vermögen des Guten und Bösen". Für den Katechismus mag eine solche Definition tauglich sein: in der Philosophie aber ist damit nichts gesagt und folglich auch nichts anzufangen. Denn Gutes und Böses sind weit davon entfernt, einfache Begriffe (notiones simplices) zu sein, die, an sich selbst klar, keiner Erklärung, Feststellung und Begründung bedürfen. Ueberhaupt handelt nur ein kleiner Teil jener Abhandlung von der Freiheit: ihr Hauptinhalt ist vielmehr ein ausführlicher Bericht über einen Gott, mit welchem der Herr Verfasser intime Bekanntschaft verrät, da er uns sogar dessen Entstehung beschreibt; nur ist zu bedauern, daß er mit keinem Worte erwähnt, wie er denn zu dieser Bekanntschaft gekommen sei. Den Anfang der Abhandlung macht ein Gewebe von Sophismen, deren Seichtigkeit jeder erkennen wird, der sich durch die Dreistigkeit des Tons nicht einschüchtern läßt.

Seitdem und infolge dieses und ähnlicher Erzeugnisse ist nun in der deutschen Philosophie an die Stelle deutlicher Begriffe und redlichen Forschens „intellektuale Anschauung" und „absolutes Denken" getreten: Imponieren, Verdutzen, Mystifizieren, dem Leser durch allerlei Kunstgriffe Sand in die Augen streuen, ist die Methode geworden, und durchgängig leitet statt der Einsicht die Absicht den Vortrag. Durch welches alles denn die Philosophie, wenn man sie noch so nennen will, mehr und mehr und immer tiefer hat sinken müssen, bis sie zuletzt die tiefste Stufe der Erniedrigung erreichte in der Ministerkreatur Hegel: dieser, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu ersticken, machte nunmehr die Philosophie, die Tochter der Vernunft und künftigen Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug der Staatszwecke, des Obskurantismus und protestantischen Jesuitismus: um aber die Schmach zu verhüllen und zugleich die größtmöglichste Verdummung der Köpfe herbeizuführen, zog er den Deckmantel des hohlsten Wortkrams und des unsinnigsten Gallimathias, der jemals, wenigstens außer dem Tollhause, gehört worden, darüber.

In England und Frankreich steht die Philosophie, im ganzen genommen, fast noch da, wo Locke und Condillac sie gelassen haben. Maine de Biran, von seinem Herausgeber, Hrn Cousin, le premier métaphysicien Français de mon tems genannt, ist, in seinem 1834 erschienenen Nouvelles considérations du physique et moral, ein fanatischer Bekenner des liberi arbitrii indifferentiae, und nimmt es als eine Sache, die sich ganz und gar von selbst versteht. Nicht anders machen es manche der deutschen neueren, philosophischen Skribenten: das liberum arbitrium indifferentiae, unter dem Namen „sittliche Freiheit", tritt als eine ausgemachte Sache bei ihnen auf, gerade als ob alle die oben angeführten großen Männer nie dagewesen wären. Sie erklären die Freiheit des Willens für unmittelbar im Selbstbewußtsein gegeben und dadurch so unerschütterlich festgestellt, daß alle Argumente dagegen nichts anderes, als Sophismen sein können. Diese erhabene Zuversicht entspringt bloß daraus, daß die Guten gar nicht wissen, was Freiheit des Willens ist und bedeutet, sondern, in ihrer Unschuld, nichts anderes darunter verstehen als die in unserm zweiten Abschnitt analysierte Herrschaft des Willens über die Glieder des Leibes, an welcher doch wohl nie ein vernünftiger Mensch gezweifelt hat und deren Ausdruck eben jenes „ich kann tun was ich will" ist. Dies, meinen sie ganz ehrlich, sei die Freiheit des Willens, und pochen darauf daß sie über allen Zweifel erhaben ist. Es ist eben der Stand der Unschuld, in welchen, nach so vielen großen Vorgängern die Hegelsche Philosophie den deutschen denkenden Geist zurück versetzt hat. Leuten dieses Schlages könnte man freilich zu rufen:

„Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?"

Jedoch mögen, bei manchen unter ihnen, die oben angedeuteten theologischen Motive im stillen wirksam sein.

Und dann wieder die medizinischen, zoologischen, historischen, politischen und belletristischen Schriftsteller unserer Tage, wie äußerst gern ergreifen sie jede Gelegenheit, um die „Freiheit des Menschen", die „sittliche Freiheit" zu erwähnen. Sie dünken sich etwas damit. Auf eine Erklärung derselben lassen sie sich freilich nicht ein: aber wenn man sie examinieren dürfte, würde man finden, daß sie dabei entweder gar nicht oder aber unser altes, ehrliches, wohlbekanntes liberum arbitrium indifferentiae denken, in so vornehme Redensart

sie es auch kleiden möchten, also einen Begriff, von dessen Unstatthaftigkeit den großen Haufen zu überzeugen, wohl nimmer gelingen wird, von welchem jedoch Gelehrte sich hüten sollten, mit so viel Unschuld zu reden. Daher eben gibt es auch einige Verzagte unter ihnen, welche sehr belustigend sind, indem sie nicht mehr sich unterstehen, von der Freiheit des Willens zu reden, sondern, um es fein zu machen, statt dessen sagen „Freiheit des Geistes" und damit durchzuschleichen hoffen. Was sie sich dabei denken, weiß ich glücklicherweise dem mich fragend ansehenden Leser anzugeben: Nichts, rein gar nichts, — als daß es eben, nach guter deutscher Art und Kunst, ein unentschiedener, ja eigentlich nichtssagender Ausdruck ist, welcher einen, ihrer Leerheit und Feigheit erwünschten Hinterhalt gewährt, zum Entwischen. Das Wort „Geist", eigentlich ein tropischer Ausdruck, bezeichnet überall die intellektuellen Fähigkeiten, im Gegensatz des Willens: diese aber sollen in ihrem Wirken durchaus nicht frei sein, sondern sich zunächst den Regeln der Logik, sodann aber dem jedesmaligen Objekt ihres Erkennens anpassen, fügen und unterwerfen, damit sie rein, d. h. objektiv auffassen, und es nie heiße stat pro ratione voluntas. Ueberhaupt ist dieser „Geist", der in jetziger deutscher Literatur sich überall herumtreibt, ein durchaus verdächtiger Geselle, den man daher, wo er sich betreffen läßt, nach seinem Paß fragen soll. Der mit Feigheit verbundenen Gedankenarmut als Maske zu dienen, ist sein häufigstes Gewerbe. Uebrigens ist das Wort Geist bekanntlich mit dem Worte Gas verwandt, welches, aus dem Arabischen und der Alchimie stammend, Dunst oder Luft bedeutet, eben wie auch spiritus, πνευμα, animus verwandt mit ἀνεμων.

Besagtermaßen also steht es hinsichtlich unsers Themas, in der philosophischen und in der weitern gelehrten Welt, nach allem, was die angeführten großen Geister darüber gelehrt haben; woran sich abermals bestätigt, daß nicht allein die Natur, zu allen Zeiten, nur höchst wenige wirkliche Denker, als seltene Ausnahmen, hervorgebracht hat; sondern diese wenigen selbst stets auch nur für sehr wenige dagewesen sind. Daher eben behaupten Wahn und Irrtum fortwährend die Herrschaft.

Bei einem moralischen Gegenstande ist auch das Zeugnis der großen Dichter von Gewicht. Sie reden nicht nach systematischer Untersuchung, aber ihrem Tiefblick liegt die menschliche Natur offen: daher treffen ihre Aussagen unmittelbar die Wahrheit. — In Shakespeares, Measure for mea-

sure, A. 2, Sc. 2, bittet Isabella den Reichsverweser Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurteilten Bruder:

Angelo. I will not do it.

Isab. But can you if you would?

Ang. Look, what I *will* not, that I *canot* do*).

In Twelfth night, A. 1, heißt es:

Fate show thy force, ourselves we do not owe,
What is decree'd must be, and be this so**).

Auch Walter Scott, dieser große Kenner und Maler des menschlichen Herzens und seiner geheimsten Regungen, hat jene tiefliegende Wahrheit rein zutage gefördert, in seinem St. Ronans Well, Vol. 3, chap. 6. Er stellt eine sterbende reuige Sünderin dar, die auf dem Sterbebette ihr geängstetes Gewissen durch Geständnisse zu erleichtern sucht, und mitten unter diesen läßt er sie sagen:

Go, and leave me to my fate: I am the most detestable wretch, that ever liv'd, — detestable to myself, worst of all; because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought!***)

Einen Beleg zu dieser dichterischen Darstellung liefert folgende ihr parallele Tatsache, welche zugleich die Lehre von der Konstanz des Charakters auf das stärkste bestätigt. Sie ist, 1845, aus der französischen Zeitung La Presse in die Times, vom 2. Juli 1845, übergegangen, woraus ich sie übersetze. Die Ueberschrift lautet: Militärische Hinrichtung zu Oran. „Am 24. März war der Spanier Aguilar, alias Gomez, zum Tode verurteilt worden. Am Tage vor der Hinrichtung sagte er, im Gespräch mit seinem Kerkermeister: Ich bin nicht so schuldig, wie man mich dargestellt hat; ich bin angeklagt, 30 Mordtaten begangen zu haben; während ich doch nur 26 begangen habe. Von Kindheit auf dürstete ich nach Blut: als ich 7½ Jahr alt

*) Angelo. Ich will es nicht tun.
Isabella. Aber könntet Ihr's, wenn Ihr wolltet?
Angelo. Seht, was ich nicht will, das kann ich nicht.

**) Jetzt kannst du deine Macht, o Schicksal, zeigen:
Was sein soll, muß geschehn, und keiner ist sein eigen.

***) „Geht und überlaßt mich meinem Schicksale. Ich bin das elendeste und abscheulichste Geschöpf, das je gelebt hat, — mir selber am abscheulichsten. Denn mitten in meiner Reue flüstert etwas mir heimlich zu, daß, wenn ich wieder wäre, wie ich gewesen bin, ich alle Schlechtigkeiten, die ich begangen habe, abermals begehen würde, ja noch schlimmere dazu. O, um des Himmels Beistand, den nichtswürdigen Gedanken zu ersticken."

war, erstach ich ein Kind. Ich habe eine schwangere Frau gemordet, und in späterer Zeit einen spanischen Offizier, infolge wovon ich mich genötigt sah, aus Spanien zu entfliehen. Ich flüchtete nach Frankreich, woselbst ich zwei Verbrechen begangen habe, ehe ich in die Fremdenlegion trat. Unter allen meinen Verbrechen bereue ich am meisten folgendes: Im Jahr 1841 nahm ich, an der Spitze meiner Kompagnie, einen deputierten Generalkommissar, der von einem Sergeanten, einem Korporal und sieben Mann eskortiert war, gefangen: ich ließ sie alle enthaupten. Der Tod dieser Leute lastet schwer auf mir: ich sehe sie in meinen Träumen, und morgen werde ich sie erblicken in den mich zu erschießen beorderten Soldaten. *Nichtsdestoweniger würde ich, wenn ich meine Freiheit wiedererhielte, noch andere morden.*"

Auch folgende Stelle in Goethes Iphigenia (A. 4, Sz. 2) gehört hieher:

Arkas: Denn du hast nicht der Treue Rat geachtet.
Iphigenia. Was ich vermochte, hab' ich gern getan.
Arkas. Noch änderst du den Sinn zur rechten Zeit.
Iphigenia. *Das steht nun einmal nicht in unsrer Macht.*

Auch eine berühmte Stelle in Schillers Wallenstein spricht unsere Grundwahrheit aus:

„Des Menschen Taten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, sein Mikrokosmos, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind *notwendig*, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln."

V.

Schluß und höhere Ansicht.

Alle jene sowohl poetischen, als philosophischen, glorreichen Vorgänger in der von mir verfochtenen Wahrheit habe ich hier gern in Erinnerung gebracht. Inzwischen sind nicht Autoritäten, sondern Gründe die Waffe des Philosophen; daher ich nur mit diesen meine Sache geführt habe, und doch hoffe, ihr eine solche Evidenz gegeben zu haben, daß ich jetzt wohl berechtigt bin, die Folgerung **a non posse ad non esse** zu ziehen; wodurch die oben, bei Untersuchung des Selbstbewußtseins, direkt und tatsächlich, folglich **a posteriori** begründete Verneinung

der von der Königlichen Sozietät aufgestellten Frage jetzt auch mittelbar und a priori begründet ist: indem, was überhaupt nicht vorhanden ist, auch nicht im Selbstbewußtsein Data haben kann, aus denen es sich beweisen ließe.

Wenn nun auch die hier verfochtene Wahrheit zu denen gehören mag, welche den vorgefaßten Meinungen der kurzsichtigen Menge entgegen, ja, dem Schwachen und Unwissenden anstößig sein können; so hat mich dies nicht abhalten dürfen, sie ohne Umschweife und ohne Rückhalt darzulegen: angesehen, daß ich hier nicht zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie rede, welche ihre sehr zeitgemäße Frage nicht aufgestellt hat zur Befestigung des Vorurteils, sondern zur Ehre der Wahrheit. — Ueberdies wird der redliche Wahrheitsforscher, so lange es sich noch darum handelt, eine Wahrheit festzustellen und zu beglaubigen, stets ganz allein auf ihre Gründe und nicht auf ihre Folgen sehen, als wozu die Zeit dann sein wird, wann sie selbst feststeht. Unbekümmert um die Folgen, allein die Gründe prüfen und nicht erst fragen, ob eine erkannte Wahrheit auch mit dem System unserer übrigen Ueberzeugungen in Einklang stehe oder nicht, — dies ist es, was schon Kant empfiehlt, dessen Worte ich hier zu wiederholen mich nicht entbrechen kann: „Dies bestärkt die schon von andern erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie außer ihrem Felde etwa verstoßen möchte, sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Oeftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dies Geschäft zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen ließ und bloß auf mein Geschäft achthatte, bis es vollendet sei, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrtümer, manche verlorene Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen." (Kritik der praktischen Vernunft, S. 190 der vierten Auflage, oder S. 239 der Rosenkranzischen.)

Unsere metaphysischen Kenntnisse überhaupt sind doch wohl noch himmelweit davon entfernt, eine solche Gewißheit zu

haben, daß man irgendeine gründlich erwiesene Wahrheit darum verwerfen sollte, weil ihre Folgen nicht zu jenen passen. Vielmehr ist jede errungene und festgestellte Wahrheit ein eroberter Teil des Gebiets der Probleme des Wissens überhaupt und ein fester Punkt, die Hebel anzulegen, welche andere Lasten bewegen werden, ja, von welchem aus man sich, in günstigen Fällen, mit einem Male zu einer höhern Ansicht des Ganzen, als man bisher gehabt, emporschwingt. Denn die Verkettung der Wahrheiten ist in jedem Gebiete des Wissens so groß, daß, wer sich in den ganz sichern Besitz einer einzigen gesetzt hat, allenfalls hoffen darf, von da aus das Ganze zu erobern. Wie bei einer schwierigen algebraischen Aufgabe eine einzige positiv gegebene Größe von unschätzbarem Wert ist, weil sie die Lösung möglich macht; so ist, in der schwierigsten aller menschlichen Aufgaben, welches die Metaphysik ist, die sichere, a priori und a posteriori bewiesene Erkenntnis der strengen Notwendigkeit, mit der aus gegebenem Charakter und gegebenen Motiven die Taten erfolgen, ein solches unschätzbares Datum, von welchem ganz allein ausgehend man zur Lösung der gesamten Aufgabe gelangen kann. Daher muß alles, was nicht eine feste, wissenschaftliche Beglaubigung aufzuweisen hat, einer solchen wohlbegründeten Wahrheit, wo es ihr im Wege steht, weichen, nicht aber diese jenem: und keineswegs darf sie sich zu Akkommodationen und Beschränkungen verstehen, um sich mit unbewiesenen und vielleicht irrigen Behauptungen in Einklang zu setzen.

Noch eine allgemeine Bemerkung sei mir hier erlaubt. Ein Rückblick auf unser Resultat gibt zu der Betrachtung Anlaß, daß in Hinsicht der zwei Probleme, welche schon im vorigen Abschnitt als die tiefsten der Philosophie der Neueren, hingegen den Alten nicht deutlich bewußt, bezeichnet wurden, — nämlich das Problem von der Willensfreiheit und das vom Verhältnis zwischen Idealem und Realem, — der gesunde, aber rohe Verstand nicht nur inkompetent ist; sondern sogar einen entschieden natürlichen Hang zum Irrtum hat, von welchem ihn zurückzubringen, es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. Es ist ihm nämlich wirklich natürlich, hinsichtlich auf das Erkennen viel zu viel dem Objekt beizumessen; daher es Lockes und Kants bedurfte, um zu zeigen, wie sehr viel davon aus dem Subjekt entspringt. Hinsichtlich auf das Wollen hingegen hat er umgekehrt den Hang, viel zu wenig dem Objekt und viel zu viel dem Subjekt beizulegen, indem er dasselbe ganz und gar von diesem ausgehen läßt, ohne den im Objekt gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in Anschlag zu bringen,

welche eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlungen bestimmen, während nur ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter, vom Subjekt ausgeht. Eine solche dem Verstande natürliche Verkehrtheit in spekulativen Forschungen darf uns jedoch nicht wundern; da er ursprünglich allein zu praktischen und keineswegs zu spekulativen Zwecken bestimmt ist. —

Wenn wir nun, infolge unserer bisherigen Darstellung, alle Freiheit des menschlichen Handelns völlig aufgehoben und dasselbe als durchweg der strengsten Notwendigkeit unterworfen erkannt haben, so sind wir eben dadurch auf den Punkt geführt, auf welchen wir die wahre moralische Freiheit, welche höherer Art ist, werden begreifen können.

Es gibt nämlich noch eine Tatsache des Bewußtseins, von welcher ich bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu stören, gänzlich abgesehen habe. Diese ist das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was wir tun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Täter unserer Taten sind. Vermöge dieses Bewußtseins kommt es keinem, auch dem nicht, der von der im bisherigen dargelegten Notwendigkeit, mit welcher unsere Handlungen eintreten, völlig überzeugt ist, jemals in den Sinn, sich für ein Vergehen durch diese Notwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die Tat unausbleiblich war. Denn er sieht sehr wohl ein, daß diese Notwendigkeit eine subjektive Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umständen, also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, wenn nur er ein anderer gewesen wäre; hieran allein hat es gelegen. Ihm, weil er dieser und kein anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung möglich; aber an sich selbst, also objective, war sie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und ostensibel die Tat, im Grunde aber seinen Charakter: für diesen fühlt er sich verantwortlich. Und für diesen machen ihn auch die andern verantwortlich, indem ihr Urteil sogleich die Tat verläßt, um die Eigenschaften des Täters festzustellen: „er ist ein schlechter Mensch, ein Bösewicht", — oder „er ist ein Spitzbube" — oder „er ist eine kleine,

falsche, niederträchtige Seele", — so lautet ihr Urteil, und auf seinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die Tat, nebst dem Motiv, kommt dabei bloß als Zeugnis von dem Charakter des Täters in Betracht, gilt aber als sicheres Symptom desselben, wodurch er unwiderruflich und auf immer festgestellt ist. Ueberaus richtig sagt daher Aristoteles: Ἐγκωμιάζομεν πράξαντας· τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστι, ἐπεὶ ἐπαινοίμεν ἄν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύοιμεν εἶναι τοιοῦτον. — Rhetorica, I, 9. (Encomio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt; quoniam laudaremus etiam qui non egisset, si crederemus esse talem.) Also nicht auf die vorübergehende Tat, sondern auf die bleibenden Eigenschaften des Täters, d. h. des Charakters, aus welchem sie hervorgegangen, wirft sich der Haß, der Abscheu und die Verachtung. Daher sind in allen Sprachen die Epitheta moralischer Schlechtigkeit, die Schimpfnamen, welche sie bezeichnen, viel mehr Prädikate des Menschen als der Handlungen. Dem Charakter werden sie angehängt: denn dieser hat die Schuld zu tragen, deren er auf Anlaß der Taten bloß überführt worden.

Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen: und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt; so muß auch die Freiheit ebendaselbst liegen, also im Charakter des Menschen; um so mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß sie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen ist, als welche, unter Voraussetzung des Charakters, streng nezessitiert eintreten. Der Charakter aber ist, wie im dritten Abschnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich.

Die Freiheit in diesem Sinn also, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt noch etwas näher betrachten, um, nachdem wir sie aus einer Tatsache des Bewußtseins erschlossen und ihren Ort gefunden haben, sie auch, so weit es möglich sein möchte, philosophisch zu begreifen.

Im dritten Abschnitte hatte sich ergeben, daß jede Handlung eines Menschen das Produkt zweier Faktoren sei: seines Charakters mit dem Motiv. Dies bedeutet keineswegs, daß sie ein Mittleres, gleichsam ein Kompromiß zwischen dem Motiv und dem Charakter sei; sondern sie tut beiden volles Genüge, indem sie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht, nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf diesen Charakter treffe und dieser Charakter durch ein solches Motiv bestimmbar sei. Der Charakter ist die empirisch erkannte, be-

harrliche und unveränderliche Beschaffenheit eines individuellen Willens. Da nun dieser Charakter ein ebenso notwendiger Faktor jeder Handlung ist, wie das Motiv; so erklärt sich hierdurch das Gefühl, daß unsere Taten von uns selbst ausgehen, oder jenes „Ich will", welches alle unsere Handlungen begleitet und vermöge dessen jeder sie als seine Taten anerkennen muß, für welche er sich daher moralisch verantwortlich fühlt. Dieses ist nun wieder eben jenes oben bei Untersuchung des Selbstbewußtseins gefundene „Ich will, und will stets nur, was ich will", — welches den rohen Verstand verleitet, eine absolute Freiheit des Tuns und Lassens, ein liberum arbitrium indifferentiae, hartnäckig zu behaupten. Allein es ist nichts weiter, als das Bewußtsein des zweiten Faktors der Handlung, welcher für sich allein ganz unfähig wäre, sie hervorzubringen, hingegen beim Eintritt des Motivs ebenso unfähig ist, sie zu unterlassen. Aber erst indem er auf diese Weise in Tätigkeit versetzt wird, gibt er seine eigene Beschaffenheit dem Erkenntnisvermögen kund, als welches, wesentlich nach außen, nicht nach innen gerichtet, sogar die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernt. Diese nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft ist es eigentlich, was man das Gewissen nennt, welches auch ebendeshalb direkt erst nach der Handlung laut wird; vorher höchstens nur indirekt, indem es etwa mittelst der Reflexion und Rückblick auf ähnliche Fälle, über die es sich schon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Anschlag gebracht wird.

Hier ist nun der Ort, an die schon im vorigen Abschnitt erwähnte Darstellung zu erinnern, welche Kant von dem Verhältnis zwischen empirischem und intelligibelm Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Notwendigkeit gegeben hat, und welche zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüssige Weitläuftigkeit wäre, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt sich, so weit menschliche Kräfte es vermögen, begreifen: wie die strenge Notwendigkeit unserer Handlungen doch zusammenbesteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugnis ablegt, und vermöge welcher wir die Täter unserer Taten und diese uns moralisch zuzurechnen sind. — Jenes von Kant dargelegte Verhältnis des empirischen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug seiner gesamten

Philosophie ausmacht, nämlich auf der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich: und wie bei ihm die vollkommene empirische Realität der Erfahrungswelt zusammenbesteht mit ihrer transszendentalen Idealität; ebenso die strenge empirische Notwendigkeit des Handelns mit dessen transszendentaler Freiheit. Der empirische Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft, allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transszendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende, sondern nur insofern vorhandene, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahieren, um zu dem zu gelangen, was, außer aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Taten des Menschen sein eigenes Werk; so notwendig sie auch aus dem empirischen Charakter, bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven, hervorgehen: weil dieser empirische Charakter bloß die Erscheinung des intelligibeln, in unserm an Zeit, Raum und Kausalität gebundenen Erkenntnisvermögen, d. h. die Art und Weise ist, wie diesem das Wesen an sich unsers eigenen Selbst sich darstellt. Demzufolge ist zwar der Wille frei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung: in dieser hingegen stellt er sich schon mit einem bestimmten Charakter dar, welchem alle seine Taten gemäß sein und daher, wenn durch die hinzugetretenen Motive näher bestimmt, notwendig so und nicht anders ausfallen müssen.

Dieser Weg führt, wie leicht abzusehen, dahin, daß wir das Werk unserer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht tut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Sein und Wesen (existentia et essentia) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie Tat, die bloß für das an Zeit, Raum und Kausalität geknüpfte Erkenntnisvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von

Handlungen sich darstellt, welche aber, eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau denselben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie hervorgerufen und im einzelnen bestimmt werden, streng nezessitiert erscheinen. Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken gibt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, und die demgemäß jedesmal notwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. *Die Freiheit*, welche daher im Operari nicht anzutreffen sein kann, *muß im Esse liegen*. Es ist ein Grundirrtum, ein ὕστερον πρότερον aller Zeiten gewesen, die Notwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, *im Esse allein liegt die Freiheit*; aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Notwendigkeit: und *an dem was wir tun, erkennen wir was wir sind*. Hierauf und nicht auf dem vermeinten libero arbitrio indifferentiae beruht das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. Es kommt alles darauf an, was einer *ist*: was er *tut*, wird sich daraus von selbst ergeben als ein notwendiges Korollarium. Das alle unsere Taten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie *unsere* Taten sind, trügt demnach nicht: aber sein wahrer Inhalt reicht weiter als die Taten und fängt höher oben an, indem unser Sein und Wesen selbst, von welchem alle Taten (auf Anlaß der Motive) notwendig ausgehen, in Wahrheit mit darin begriffen ist. In diesem Sinne kann man jenes Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unser Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenstand hinweist, als der in derselben Richtung näher liegende ist, auf den er zu weisen scheint.

Mit einem Wort: Der Mensch tut allezeit nur was er will, und tut es doch notwendig. *Das* liegt aber daran, daß er schon *ist* was er will: denn aus dem, was er *ist*, folgt notwendig alles, was er jedesmal tut. Betrachtet man sein Tun objective, also von außen; so erkennt man apodiktisch, daß es, wie das Wirken jedes Naturwesens, dem Kausalitätsgesetze in seiner ganzen Strenge unterworfen sein muß: subjective hingegen fühlt jeder, daß er stets nur tut was er *will*. Dies besagt

aber bloß, daß sein Wirken die reine Aeußerung seines selbsteigenen Wesens ist. Dasselbe würde daher jedes, selbst das niedrigste Naturwesen fühlen, wenn es fühlen könnte.

Die Freiheit ist also durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber unserer Erkenntnis nicht so leicht zugängliche Region: d. h. sie ist transzendental. Und dies ist denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausspruch des Malebranche, la liberté est un mystère, verstanden wissen möchte, unter dessen Aegide gegenwärtige Abhandlung die von der Königlichen Sozietät gestellte Aufgabe zu lösen versucht hat.

Anhang, zur Ergänzung des ersten Abschnittes.

Infolge der gleich anfangs aufgestellten Einteilung der Freiheit in physische, intellektuelle und moralische, habe ich, nachdem die erstere und letztere abgehandelt sind, jetzt noch die zweite zu erörtern, welches bloß der Vollständigkeit wegen und daher in der Kürze geschehen soll.

Der Intellekt, oder das Erkenntnisvermögen, ist das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch sie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken. Nur sofern dieses Medium der Motive sich in einem normalen Zustande befindet, seine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Außenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darstellt, kann dieser sich seiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menschen gemäß, entscheiden, also ungehindert, nach seinem selbsteigenen Wesen sich äußern: dann ist der Mensch intellektuell frei, d. h. seine Handlungen sind das reine Resultat der Reaktion seines Willens auf Motive, die in der Außenwelt ihm ebenso wie allen andern vorliegen. Demzufolge sind sie ihm alsdann moralisch und auch juridisch zuzurechnen.

Diese intellektuelle Freiheit wird aufgehoben entweder dadurch, daß das Medium der Motive, das Erkenntnisvermögen, auf die Dauer oder nur vorübergehend, zerrüttet ist, oder dadurch, daß äußere Umstände, im einzelnen Fall, die Auffassung der Motive verfälschen. Ersteres ist der Fall im Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entschiedenen und unverschuldeten Irrtum, z. B. wenn man Gift statt Arznei eingießt, oder den nächtlich eintretenden

Diener für einen Räuber hält und erschießt, u. dgl. m. Denn in beiden Fällen sind die Motive verfälscht, weshalb der Wille sich nicht so entscheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umständen es würde, wenn der Intellekt sie ihm richtig überlieferte. Die unter solchen Umständen begangenen Verbrechen sind daher auch nicht gesetzlich strafbar. Denn die Gesetze gehen aus von der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht moralisch frei sei, in welchem Fall man ihn nicht *lenken* könnte; sondern daß er der Nötigung durch Motive unterworfen sei: demgemäß wollen sie allen etwaigen Motiven zu Verbrechen stärkere Gegenmotive, in den angedrohten Strafen, entgegenstellen, und ein Kriminalkodex ist nichts anderes, als ein Verzeichnis von Gegenmotiven zu verbrecherischen Handlungen. Ergibt sich aber, daß der Intellekt, durch den diese Gegenmotive zu wirken hatten, unfähig war, sie aufzunehmen und dem Willen vorzuhalten; so war ihre Wirkung unmöglich: sie waren für ihn nicht vorhanden. Es ist, wie wenn man findet, daß einer der Fäden, die eine Maschine zu bewegen hatten, gerissen sei. Die Schuld geht daher in solchem Fall vom Willen auf den Intellekt über: dieser aber ist keiner Strafe unterworfen; sondern mit dem Willen allein haben es die Gesetze, wie die Moral, zu tun. Er allein ist der eigentliche Mensch: der Intellekt ist bloß sein Organ, seine Fühlhörner nach außen, d. i. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive.

Ebensowenig sind dergleichen Taten *moralisch* zuzurechnen. Denn sie sind kein Zug des Charakters des Menschen; er hat entweder etwas anderes getan, als er zu tun wähnte, oder war unfähig, an *das* zu denken, was ihn davon hätte abhalten sollen, d. h. die Gegenmotive zuzulassen. Es ist damit, wie wenn ein chemisch zu untersuchender Stoff der Einwirkung mehrerer Reagenzien ausgesetzt wird, damit man sehe, zu welchem er die stärkste Verwandtschaft hat: findet sich, nach gemachtem Experiment, daß, durch ein zufälliges Hindernis, das eine Reagens gar nicht hat einwirken können; so ist das Experiment ungültig.

Die intellektuelle Freiheit, welche wir hier als ganz aufgehoben betrachteten, kann ferner auch bloß *vermindert*, oder partiell aufgehoben werden. Dies geschieht besonders durch den Affekt und durch den Rausch. Der *Affekt* ist die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle andern, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Be-

wußtsein kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Natur, bloße Gedanken, sind, während jene erstere ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß und haben also nicht, was man auf Englisch fair play nennt: die Tat ist schon geschehen, ehe sie kontragieren konnten. Es ist, wie wenn im Duell der eine vor dem Kommandowort losschießt. Auch hier ist demnach sowohl die juridische, als die moralische Verantwortlichkeit, nach Beschaffenheit der Umstände, mehr oder weniger, doch immer zum Teil aufgehoben. In England wird ein in vollkommener Uebereilung und ohne die geringste Ueberlegung, im heftigsten, plötzlich erregten Zorn begangener Mord manslaughter genannt und leicht, ja, bisweilen gar nicht bestraft. — Der Rausch ist ein Zustand, der zu Affekten disponiert, indem er die Lebhaftigkeit der anschaulichen Vorstellung erhöht, das Denken in abstracto dagegen schwächt und dabei noch die Energie des Willens steigert. An die Stelle der Verantwortlichkeit für die Taten tritt hier die für den Rausch selbst; daher er juridisch nicht entschuldigt, obgleich hier die intellektuelle Freiheit zum Teil aufgehoben ist.

Von dieser intellektuellen Freiheit, τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διανοιαν, redet schon, wiewohl sehr kurz und ungenügend, Aristoteles in der Ethic. Eudem., II., c. 7 et 9, und etwas ausführlicher in der Ethic. Nicom., III., c. 2. — Sie ist gemeint, wenn die Medicina forensis und die Kriminaljustiz frägt, ob ein Verbrecher im Zustande der Freiheit und folglich zurechnungsfähig gewesen sei.

Im allgemeinen also sind als unter Abwesenheit der intellektuellen Freiheit begangen, alle die Verbrechen anzusehen, bei denen der Mensch entweder nicht wußte, was er tat, oder schlechterdings nicht fähig war, zu bedenken, was ihn davon hätte abhalten sollen, nämlich die Folgen der Tat. In solchen Fällen ist er demnach nicht zu strafen.

Die hingegen, welche meinen, daß schon wegen der Nichtexistenz der moralischen Freiheit und daraus folgender Unausbleiblichkeit aller Handlungen eines gegebenen Menschen, kein Verbrecher gestraft werden dürfte, gehen von der falschen Ansicht der Strafe aus, daß sie eine Heimsuchung der Verbrechen, ihrer selbst wegen, ein Vergelten des Bösen mit Bösem, aus moralischen Gründen, sei. Ein solches aber, wenngleich Kant es gelehrt hat, wäre absurd, zwecklos und durchaus unberechtigt. Denn wie wäre doch ein Mensch befugt, sich zum absoluten Richter des andern in moralischer Hinsicht, aufzuwerfen und

als solcher, seiner Sünden wegen, ihn zu peinigen! Vielmehr hat das Gesetz, d. i. die Androhung der Strafe, den Zweck, das Gegenmotiv zu den noch nicht begangenen Verbrechen zu sein. Verfehlt es, im einzelnen Fall, diese seine Wirkung; so muß es vollzogen werden; weil es sonst sie auch in allen zukünftigen Fällen verfehlen würde. Der Verbrecher seinerseits erleidet, in diesem Fall, die Strafe eigentlich doch infolge seiner moralischen Beschaffenheit, als welche, im Verein mit den Umständen, welche die Motive waren, und seinem Intellekt, der ihm die Hoffnung der Strafe zu entgehen vorspiegelte, die Tat unausbleiblich herbeigeführt hat. Hierin könnte ihm nur dann Unrecht geschehen, wenn sein moralischer Charakter nicht sein eigenes Werk, seine intelligible Tat, sondern das Werk eines andern wäre. Dasselbe Verhältnis der Tat zu ihrer Folge findet statt, wenn die Folgen seines lasterhaften Tuns nicht nach menschlichen, sondern nach Naturgesetzen eintreten, z. B. wenn liederliche Ausschweifungen schreckliche Krankheiten herbeiführen, oder auch wenn er beim Versuch eines Einbruchs, durch einen Zufall, verunglückt, z. B. in dem Schweinestall, in den er bei Nacht einbricht, um dessen gewöhnlichen Bewohner abzuführen, statt seiner den Bären, dessen Führer am Abend in diesem Wirtshause eingekehrt ist, vorfindet, welcher ihm mit offenen Armen entgegenkommt.

Preisschrift über die Grundlage der Moral

nicht gekrönt von der Königlich Dänischen Sozietät der Wissenschaften, zu Kopenhagen, am 30. Januar 1840.

Motto:
Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.
(Schopenhauer, Ueber den Willen in der Natur, S. 140.)

Die von der Königl. Sozietät aufgestellte Frage, nebst vorangeschickter Einleitung lautet:

Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem τοῦ ἠθικοῦ explicare, tum in vita, partim in conscientiae judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quae ab illa idea inseparabiles sunt, eamque tanquam originem respiciunt, notiones principales ad τὸ ἠθικόν spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant, — et tamen inter eos cursus viasque, quas nostrae aetatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, — cupit Societas, ut accurate haec quaestio perpendatur et pertractetur:

Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sunt, an in alio cognoscendi principio?

Verdeutscht:

Da die ursprüngliche Idee der Moralität, oder der Hauptbegriff vom obersten Moralgesetz, mit einer ihr eigentümlichen, jedoch keineswegs logischen Notwendigkeit, sowohl in derjenigen Wissenschaft hervortritt, deren Zweck ist, die Erkenntnis des

Sittlichen darzulegen, als auch im wirklichen Leben, woselb sie sich teils im Urteil des Gewissens über unsere eigene Handlungen, teils in unserer moralischen Beurteilung de Handlungen anderer zeigt; und da ferner mehrere, von jene Idee unzertrennliche und aus ihr entsprungene moralisch Hauptbegriffe, wie z. B. der Begriff der Pflicht und der de Zurechnung, mit gleicher Notwendigkeit und in gleichem Um fang sich geltend machen; — und da es doch bei den Weger welche die philosophische Forschung unserer Zeit verfolgt, seh wichtig scheint, diesen Gegenstand wieder zur Untersuchung z bringen; — so wünscht die Sozietät, daß folgende Frage sorg fältig überlegt und abgehandelt werde:

Ist **die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen** in eine unmittelbar im Bewußtsein (oder Gewissen) liegenden Idee de Moralität und in der Analyse der übrigen, aus dieser ent springenden, moralischen Grundbegriffe, oder aber in einer andern Erkenntnisgrunde?

I.

Einleitung.

§ 1.

Ueber das Problem.

Eine von der Königlich Holländischen Sozietät zu Haarlem 1810 aufgestellte und von J. C. F. Meister erledigte Preisfrage: „warum die Philosophen in den ersten Grundsätzen der Moral so sehr abweichen, aber in den Folgerungen und den Pflichten, die sie aus ihren Grundsätzen ableiten, übereinstimmen?" — war eine gar leichte Aufgabe, im Vergleich mit der vorliegenden. Denn:

1) Die gegenwärtige Frage der Königlichen Sozietät ist auf nichts Geringeres gerichtet, als auf das objektiv wahre Fundament der Moral und folglich auch der Moralität. Eine Akademie ist es, welche die Frage aufwirft: sie will, als solche, keine auf praktische Zwecke gerichtete Ermahnung zur Rechtlichkeit und Tugend, gestützt auf Gründe, deren Scheinbarkeit man hervorhebt und deren Schwäche man verschleiert, wie dies bei Vorträgen für das Volk geschieht: sondern da sie als Akademie nur theoretische und nicht praktische Zwecke kennt, will sie die rein philosophische, d. h. von allen positiven Satzungen, allen unbewiesenen Voraussetzungen und sonach von allen metaphysischen, oder auch mythischen Hypostasen unabhängige, objektive, unverschleierte und nackte Darlegung des letzten Grundes zu allem moralischen Wohlverhalten. — Dies aber ist ein Problem, dessen überschwengliche Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, daß nicht nur die Philosophen aller Zeiten und Länder sich daran die Zähne stumpf gebissen haben, sondern sogar alle Götter des Orients und Okzidents demselben ihr Dasein verdanken. Wird es daher bei dieser Gelegenheit gelöst; so wird fürwahr die Königliche Sozietät ihr Gold nicht übel angelegt haben.

2) Ueberdies unterliegt die theoretische Untersuchung des Fundaments der Moral dem ganz eigenen Nachteil, daß sie leicht für ein Unterwühlen desselben, welches den Sturz des Gebäudes selbst nach sich ziehen könnte, gehalten wird. Denn

das praktische Interesse liegt hier dem theoretischen so nah daß sein wohlgemeinter Eifer schwer zurückzuhalten ist von un zeitiger Einmischung. Nicht jeder vermag das rein theoretisch allem Interesse, selbst dem moralisch-praktischen, entfremdet Forschen nach objektiver Wahrheit deutlich zu unterscheiden vo frevelhaften Angriff auf geheiligte Herzensüberzeugung. Dahe muß, wer hier Hand ans Werk legt, zu seiner Ermutigung sic allezeit gegenwärtig erhalten, daß vom Tun und Treiben de Menschen, wie vom Gewühl und Lärm des Marktes, nicht weiter abliegt, als das in tiefe Stille zurückgezogene Heiligtu der Akademie, wohin kein Laut von außen dringen darf, un wo keine andere Götter ein Standbild haben, als ganz allei die hehre, nackte Wahrheit.

Die Konklusion aus diesen beiden Prämissen ist, daß mi eine völlige Parrhesia, nebst dem Recht, alles zu bezweifeln, ge stattet sein muß; und daß, wenn ich, selbst so, nur irgend etwa in dieser Sache *wirklich* leiste, — es viel geleistet sein wird

Aber noch andere Schwierigkeiten stehen mir entgegen. E kommt hinzu, daß die Königliche Sozietät das Fundament de Ethik allein für sich, abgesondert in einer kurzen Monographi dargelegt, folglich außer seinem Zusammenhange mit dem ge samten System irgendeiner Philosophie, d. h. der eigentliche Metaphysik, verlangt. Dies muß die Leistung nicht nur er schweren, sondern sogar notwendig unvollkommen machen. Scho *Christian Wolf* sagt: „Tenebrae in philosophia practica no dispelluntur, nisi luce metaphysica affulgente“ (Phil. pract P. II., § 28), und *Kant*: „Die Metaphysik muß vorangehen und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Vorrede.) Denn wie jede Religion auf Erden, indem sie Moralität vorschreibt solche nicht auf sich beruhen läßt, sondern ihr eine Stütze gib an der Dogmatik, deren Hauptzweck gerade dies ist; so muß i der Philosophie das ethische Fundament, welches es auch sei selbst wieder seinen Anhaltspunkt und seine Stütze haben a irgendeiner Metaphysik, d. h. an der gegebenen Erklärung de Welt und des Daseins überhaupt; indem der letzte und wahr Aufschluß über das innere Wesen des Ganzen der Dinge not wendig eng zusammenhängen muß mit dem über die ethisch Bedeutung des menschlichen Handelns, und jedenfalls dasjenige was als Fundament der Moralität aufgestellt wird, wenn e nicht ein bloßer abstrakter Satz, der, ohne Anhalt in der reale Welt, frei in der Luft schwebt, sein darf, irgendeine, entwede in der objektiven Welt oder im menschlichen Bewußtsein ge

egene Tatsache sein muß, die, als solche, selbst wieder nur Phänomen sein kann und folglich, wie alle Phänomene der Welt, ner ferneren Erklärung bedarf, welche dann von der Metaphysik gefordert wird. Ueberhaupt ist die Philosophie so sehr in zusammenhängendes Ganzes, daß es unmöglich ist, irgendeinen Teil derselben erschöpfend darzulegen, ohne alles übrige mitzugeben. Daher sagt Platon ganz richtig: Ψυχης οὐν φυσιν ξιως λογου καταναησαι οιει ἀδυνατον εἰναι, ἀνευ της του ὁλου φυσεως; Animae vero naturam absque totius natura sufficienter ognosci posse existimas? — Phaedr., p. 371, Bip.) Metaphysik der Natur, Metaphysik der Sitten und Metaphysik des Schönen setzen sich wechselseitig voraus und vollenden erst in hrem Zusammenhange die Erklärung des Wesens der Dinge nd des Daseins überhaupt. Daher, wer *eine* von diesen reien bis auf ihren letzten Grund durchgeführt hätte, zugleich ie andern in seine Erklärungen mit hineingezogen haben müßte; gleichwie, wer von irgend *einem* Dinge in der Welt in erschöpfendes, bis auf den letzten Grund klares Verständnis hätte, auch die ganze übrige Welt vollkommen verstanden haben würde.

Von einer gegebenen und als wahr angenommenen Metaphysik aus, würde man auf *synthetischem* Wege zum Fundament der Ethik gelangen; wodurch dieses selbst von unten aufgebaut sein würde, folglich die Ethik fest gestützt aufträte. Hingegen bei der durch die Aufgabe notwendig gemachten Sonderung der Ethik von aller Metaphysik, bleibt nichts übrig, als das *analytische* Verfahren, welches von Tatsachen, entweder der äußern Erfahrung, oder des Bewußtseins ausgeht. Diese letztern kann es zwar auf ihre letzte Wurzel im Gemüte des Menschen zurückführen, welche dann aber als Grundfaktum, als Urphänomen, stehen bleiben muß, ohne weiter auf irgend etwas zurückgeführt zu werden; wodurch denn die ganze Erklärung eine bloß *psychologische* bleibt. Höchstens kann noch akzessorisch ihr Zusammenhang mit irgendeiner allgemeinen metaphysischen Grundansicht angedeutet werden. Hingegen würde jenes Grundfaktum, jenes ethische Urphänomen, selbst wieder begründet werden können, wenn man, die Metaphysik zuerst abhandelnd, aus ihr, synthetisch verfahrend, die Ethik ableiten dürfte. Dies hieße aber ein vollständiges System der Philosophie aufstellen; wodurch die Grenze der gestellten Frage weit überschritten würde. Ich bin also genötigt, die Frage innerhalb der Grenzen zu beantworten, welche sie, durch ihre Vereinzelung, selbst gezogen hat.

Und nun endlich noch wird das Fundament, auf welches i die Ethik zu stellen beabsichtige, sehr schmal ausfallen: wodur von dem vielen, was an den Handlungen der Menschen lege billigungs- und lobenswert ist, nur der kleinere Teil als a rein moralischen Bewegungsgründen entsprungen sich ergebe der größere Teil aber anderartigen Motiven anheimfallen wir Dies befriedigt weniger und fällt nicht so glänzend in die Auge wie etwa ein kategorischer Imperativ, der stets zu Befehl stel um selbst wieder zu befehlen, was getan und was gelassen werd soll; anderer, materieller Moralbegründungen gar zu g schweigen. Da bleibt mir nichts übrig, als an den Spruch d Koheleth (4, 6) zu erinnern: „Es ist besser eine Hand voll m Ruhe, denn beide Fäuste voll mit Mühe und Eitelkeit." D Echten, Probehaltigen und Unzerstörbaren ist in aller Erkenn nis stets wenig; wie die Erzstufe wenige Unzen Gold in eine Zentner Stein verlarvt enthält. Aber ob man nun wirkli mit mir den sichern Besitz dem großen, das wenige Gol welches im Tiegel zurückbleibt, der ausgedehnten Masse, d herangeschleppt wurde, vorziehen, — oder ob man vielmehr mi beschuldigen werde, der Moral ihr Fundament mehr entzog als gegeben zu haben, sofern ich nachweise, daß die legalen u lobenswerten Handlungen der Menschen oft gar keinen u meistens nur einen kleinen Teil rein moralischen Gehal besitzen, im übrigen aber auf Motiven beruhen, deren Wirksa keit zuletzt auf den Egoismus des Handelnden zurückzuführ ist; — dies alles muß ich dahingestellt sein lassen, nicht oh Besorgnis, ja, mit Resignation; da ich schon längst dem Ritt von Zimmermann beistimme, wenn er sagt: „Denke i Herzen, bis an den Tod, nichts sei in der Welt so selten, w ein guter Richter." (Ueber die Einsamkeit, T. I, Kap. 3, S. 9 Ja, ich sehe schon im Geiste meiner Darstellung, welche für all echte, freiwillige Rechttun, für alle Menschenliebe, allen Ed mut, wo sie je gefunden sein mögen, nur eine so schmale Ba aufzuweisen hat, neben denen der Kompetitoren, welche brei jeder beliebigen Last gewachsene und dabei jedem Zweifler, m einem drohenden Seitenblick auf seine eigene Moralität, i Gewissen zu schiebende Fundamente der Moral zuversichtli hinstellen, — so arm und kleinlaut dastehen, wie vor dem Kön Lear die Kordelia, mit der wortarmen Versicherung ihr pflichtmäßigen Gesinnung, neben den überschwenglichen Beteu rungen ihrer beredteren Schwestern. — Da bedarf es wohl ein Herzstärkung durch einen gelehrten Weidspruch, wie: Magn est vis veritatis, et praevalebit, — der doch den, der gele

nd geleistet hat, nicht sehr mehr ermutigt. Inzwischen will
h es einmal mit der Wahrheit wagen: denn was mir begegnet,
ird ihr mit begegnet sein.

§ 2.

Allgemeiner Rückblick.

Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet,
ls ausgesprochener Wille Gottes. Die Philosophen hingegen,
it wenigen Ausnahmen, sehen wir sorgfältig bemüht, diese
lrt der Begründung ganz auszuschließen, ja, um nur sie zu
ermeiden, lieber zu sophistischen Gründen ihre Zuflucht nehmen.
Woher dieser Gegensatz? Gewiß läßt sich keine wirksamere Be-
ründung der Moral denken, als die theologische: denn wer
ürde so vermessen sein, sich dem Willen des Allmächtigen und
llwissenden zu widersetzen? Gewiß niemand; wenn nur der-
lbe auf eine ganz authentische, keinem Zweifel Raum ge-
attende, sozusagen offizielle Weise verkündigt wäre. Aber
iese Bedingung ist es, die sich nicht erfüllen läßt. Vielmehr
acht man, umgekehrt, das als Wille Gottes verkündigte Gesetz
adurch als solches zu beglaubigen, daß man dessen Uebereins
immung mit unsern anderweitigen, also natürlichen, mora-
ischen Einsichten nachweist, appelliert mithin an diese als das
nmittelbarere und Gewissere. Hiezu kommt noch die Erkennt-
is, daß ein bloß durch angedrohte Strafe und verheißene Be-
ohnung zuwege gebrachtes moralisches Handeln, mehr dem
Scheine, als der Wahrheit nach, ein solches sein würde; weil es
a im Grunde auf Egoismus beruhte, und was dabei in letzter
nstanz den Ausschlag gäbe, die größere oder geringere Leichtig-
eit wäre, mit der einer vor dem andern aus unzureichenden
ründen glaubte. Seitdem nun aber gar Kant die bis dahin
ür fest geltenden Fundamente der spekulativen Theo-
logie zerstört hat, und dann diese, welche bisher die Trägerin
er Ethik gewesen war, jetzt, umgekehrt, auf die Ethik stützen
ollte, um ihr so eine, wenn auch nur ideelle Existenz zu ver-
chaffen; da ist weniger, als jemals, an eine Begründung der
thik durch die Theologie zu denken, indem man nun nicht
ehr weiß, welche von beiden die Last und welche die Stütze
ein soll, und am Ende in einen circulus vitiosus geriete.

Eben durch den Einfluß der Kantischen Philo-
ophie, sodann durch die gleichzeitige Einwirkung der bei-

spielloſen Fortſchritte ſämtlicher Naturwiſſenſchaften, in Hi
ſicht auf welche jedes frühere Zeitalter gegen unſeres als d
der Kindheit erſcheint, und endlich durch die Bekanntſchaft n
der Sanskritliteratur, mit dem Brahmanismus und Buddhai
mus, dieſen älteſten und am weiteſten verbreiteten, alſo d
Zeit und dem Raume nach vornehmſten Religionen der Menſ
heit, welche ja auch die heimatliche Urreligion unſers eigene
bekanntlich aſiatiſchen Stammes ſind, der jetzt, in ſeiner frei
den Heimat, wieder eine ſpäte Kunde von ihnen erhält; -
durch alles d'eſes, ſage ich, haben im Laufe der letzten fünfz
Jahre die philoſophiſchen Grundüberzeugungen der Gelehrt
Europas eine Umwandlung erlitten, welche vielleicht manch
ſich nur zögernd eingeſteht, die aber doch nicht abzuleugnen i
Infolge derſelben ſind auch die alten Stützen der Ethik mor
geworden: doch iſt die Zuverſicht geblieben, daß dieſe ſelbſt n
ſinken kann; woraus die Ueberzeugung hervorgeht, daß es fi
ſie noch andere Stützen, als die bisherigen, geben müſſe, welc
den vorgeſchrittenen Einſichten des Zeitalters angemeſſen wäre
Ohne Zweifel iſt es die Erkenntnis dieſes mehr und mehr füh
bar werdenden Bedürfniſſes, welche die Königliche Sozietät z
der vorliegenden, bedeutſamen Preisfrage veranlaßt hat.

Zu allen Zeiten iſt viele und gute Moral gepredigt worde
aber die Begründung derſelben hat ſtets im argen gelegen. I
ganzen iſt bei dieſer das Beſtreben ſichtbar, irgendeine objektiv
Wahrheit zu finden, aus welcher die ethiſchen Vorſchriften ſi
logiſch ableiten ließen: man hat dieſelbe in der Natur de
Dinge oder in der des Menſchen geſucht; aber vergeben
Immer ergab ſich, daß der Wille des Menſchen nur auf ſei
eigenes Wohlſein, deſſen Summe man unter dem Begri
Glückſeligkeit denkt, gerichtet ſei; welches Streben ih
auf einen ganz andern Weg leitet, als den die Moral ihm vor
zeichnen möchte. Nun verſuchte man die Glückſeligkeit bald al
identiſch mit der Tugend, bald aber als eine Folge un
Wirkung derſelben darzuſtellen: beides iſt allezeit mißlungen
obwohl man die Sophismen dabei nicht geſpart hat. Man ver
ſuchte es ſodann mit rein objektiven, abſtrakten, bald a poste
riori, bald a priori, gefundenen Sätzen, aus denen das ethiſch
Wohlverhalten ſich allenfalls folgern ließe: aber dieſen gebrac
es an einem Anhaltspunkt in der Natur des Menſchen, vermög
deſſen ſie die Macht gehabt hätten, ſeinem egoiſtiſchen Hang
entgegen, ſeine Beſtrebungen zu leiten. Alles dieſes durch Auf
zählung und Kritik aller bisherigen Grundlagen der Mora
hier zu erhärten, ſcheint mir überflüſſig; nicht nur, weil ich di

Meinung des Augustinus teile non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas, sondern auch weil es hieße γλαυκας εἰς Αθηνας κομιζειν, indem der Königlichen Sozietät die früheren Versuche, die Ethik zu begründen, genugsam bekannt sind, und sie durch die Preisfrage selbst zu erkennen gibt, daß sie auch von der Unzulänglichkeit derselben überzeugt ist. Der weniger gelehrte Leser findet eine zwar nicht vollständige, aber doch in der Hauptsache genügende Zusammenstellung der bisherigen Versuche in Garves „Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre", ferner in Stäudlins „Geschichte der Moralphilosophie" und ähnlichen Büchern. — Niederschlagend ist freilich die Betrachtung, daß es der Ethik, dieser das Leben unmittelbar betreffenden Wissenschaft, nicht besser gegangen ist, als der abstrusen Metaphysik, und sie, seit Sokrates sie gründete, stets betrieben, doch noch ihren ersten Grundsatz sucht. Aber dagegen ist auch in der Ethik weit mehr, als in irgendeiner andern Wissenschaft, das Wesentliche in den ersten Grundsätzen enthalten; indem die Ableitungen hier so leicht sind, daß sie sich von selbst machen. Denn zu schließen sind alle, zu urteilen wenige fähig. Daher eben sind lange Lehrbücher und Vorträge der Moral so überflüssig, wie langweilig. Daß ich inzwischen alle die früheren Grundlagen der Ethik als bekannt voraussetzen darf, ist mir eine Erleichterung. Denn wer überblickt, wie sowohl die Philosophen des Altertums, als die der neuern Zeit (dem Mittelalter genügte der Kirchenglaube) zu den verschiedensten, mitunter wunderlichsten Argumenten gegriffen haben, um für die so allgemein anerkannten Forderungen der Moral ein nachweisbares Fundament zu liefern, und dies dennoch mit offenbar schlechtem Erfolg; der wird die Schwierigkeit des Problems ermessen und danach meine Leistung beurteilen. Und wer gesehen hat, wie alle bisher eingeschlagenen Wege nicht zum Ziele führten, wird billiger mit mir einen davon sehr verschiedenen betreten, den man bisher entweder nicht gesehen hat, oder aber verächtlich liegen ließ: vielleicht weil er der natürlichste war*). In der Tat wird meine Lösung des Problems manchen an das Ei des Kolumbus erinnern.

*) Io dir non vi saprei per qual sventura,
O piuttosto per qual fatalità,
Da noi credito ottien più l'impostura,
Che la semplice e nuda verità. —
Casti.

(Ich weiß es nicht zu sagen, durch welchen Unfall, oder vielmehr durch welches Mißgeschick, bei uns der Trug leichter Glauben findet, als die einfache und nackte Wahrheit.)

Ganz allein dem neuesten Versuche die Ethik zu begrün den, dem Kantischen, werde ich eine kritische Untersuchun und zwar eine desto ausführlichere widmen; teils weil die groß Moralreform Kants dieser Wissenschaft eine Grundlage gab die wirkliche Vorzüge vor den früheren hatte; teils weil sie noc immer das letzte Bedeutende ist, das in der Ethik geschehen; da her Kants Begründung derselben noch heutzutage in allge meiner Geltung steht und durchgängig gelehrt wird, wenn auc durch einige Aenderungen in der Darstellung und den Aus drücken anders aufgeputzt. Sie ist die Ethik der letzten sechzi Jahre, welche weggeräumt werden muß, ehe wir einen ander Weg einschlagen. Hiezu kommt, daß die Prüfung derselbe mir Anlaß geben wird, die meisten ethischen Grundbegriffe z untersuchen und zu erörtern, um das Ergebnis hieraus späte voraussetzen zu können. Besonders aber wird, weil die Gegen sätze sich erläutern, die Kritik der Kantischen Moralbegründun die bes'e Vorbereitung und Anleitung, ja, der gerade Weg z der meinigen sein, als welche, in den wesentlichsten Punkte der Kantischen diametral entgegengesetzt ist. Dieserwegen würd es das verkehrteste Beginnen sein, wenn man die jetzt folgend Kritik überspringen wollte, um gleich an den positiven Tei meiner Darstellung zu gehen, als welcher dann nur halb ver ständlich sein würde.

Ueberhaupt ist es jetzt wirklich an der Zeit, daß die Ethi einmal ernstlich ins Verhör genommen werde. Seit mehr al einem halben Jahrhundert liegt sie auf dem bequemen Ruhe polster, welches Kant ihr untergebreitet hatte: dem kategorische Imperativ der praktischen Vernunft. In unsern Tagen jedoc wird dieser meistens unter dem weniger prunkenden, aber glat teren und kurrenteren Titel „das Sittengesetz" eingeführt, unte welchem er, nach einer leichten Verbeugung vor Vernunft un Erfahrung, unbesehen durchschlüpft: ist er aber einmal in Hause, dann wird des Befehlens und Kommandierens kei Ende; ohne daß er je weiter Rede stände. — Daß Kant, al der Erfinder der Sache, und nachdem er gröbere Irrtümer da durch verdrängt hatte, sich dabei beruhigte, war recht und not wendig. Aber nun sehen zu müssen, wie auf dem von ihm ge legten und seitdem immer breiter getretenen Ruhepolster jetz sogar die Esel sich wälzen, — das ist hart: ich meine die täg lichen Kompendienschreiber, die, mit der gelassenen Zuversich des Unverstandes, vermeinen, die Ethik begründet zu haben wenn sie nur sich auf jenes unserer Vernunft angeblich ein wohnende „Sittengesetz" berufen, und dann getrost jene

weitſchweifige und konfuſe Phraſengewebe darauf ſetzen, mit dem ſie die klarſten und einfachſten Verhältniſſe des Lebens unverſtändlich zu machen verſtehen; — ohne bei ſolchem Unternehmen jemals ſich ernſtlich gefragt zu haben, ob denn auch wirklich ſo ein „Sittengeſetz", als bequemer Kodex der Moral, in unſerm Kopf, Bruſt oder Herzen geſchrieben ſtehe. Daher bekenne ich das beſondere Vergnügen, mit dem ich jetzt daran gehe, der Moral das breite Ruhepolſter wegzuziehen, und ſpreche unverhohlen mein Vorhaben aus, die praktiſche Vernunft und den kategoriſchen Imperativ Kants als völlig unberechtigte, grundloſe und erdichtete Annahmen nachzuweiſen, darzutun, daß auch Kants Ethik eines ſoliden Fundaments ermangelt, und ſomit die Moral wieder ihrer alten, gänzlichen Ratloſigkeit zu überantworten, in welcher ſie daſtehen muß, ehe ich darangehe, das wahre, in unſerm Weſen gegründete und unbezweifelt wirkſame, moraliſche Prinzip der menſchlichen Natur darzulegen. Denn da dieſes ein ſo breites Fundament darbietet, wie jenes Ruhepolſter: ſo werden die, welche die Sache bequemer gewohnt ſind, ihren alten Ruheplatz nicht eher verlaſſen, als bis ſie die tiefe Höhlung des Bodens, auf dem er ſteht, deutlich wahrgenommen haben.

II.

Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§ 3.

Ueberſicht.

Kant hat in der Ethik das große Verdienſt, ſie von allem Eudämonismus gereinigt zu haben. Die Ethik der Alten war Eudämonik; die der Neueren meiſtens Heilslehre. Die Alten wollten Tugend und Glückſeligkeit als identiſch nachweiſen: aber dieſe waren wie zwei Figuren, die ſich nie decken, wie man ſie auch legen mag. Die Neueren wollten nicht nach dem Satze der Identität, ſondern nach dem des Grundes beide in Verbindung ſetzen, alſo die Glückſeligkeit zur Folge der Tugend machen; wobei ſie aber entweder eine andere, als die möglicherweiſe erkennbare Welt, oder Sophismen zu Hilfe nehmen mußten. Unter den Alten macht Platon allein eine

Ausnahme: seine Ethik ist nicht eudämonistisch; dafür abe wird sie mystisch. Hingegen ist sogar die Ethik der Kynike und Stoiker nur ein Eudämonismus besonderer Art; welche zu beweisen es mir nicht an Gründen und Belegen, wohl aber bei meinem jetzigen Vorhaben, an Raum gebricht*). — Bei de Alten und Neueren, also, Platon allein ausgenommen, wa die Tugend nur Mittel zum Zweck. Freilich, wenn man es stren nehmen wollte; so hätte auch Kant den Eudämonismus meh scheinbar als wirklich aus der Ethik verbannt. Denn er läß zwischen Tugend und Glückseligkeit doch noch eine geheime Ver bindung übrig, in seiner Lehre vom höchsten Gut, wo sie i einem entlegenen und dunkeln Kapitel zusammenkomme während öffentlich die Tugend gegen die Glückseligkeit gar fremd tut. Davon abgesehen, tritt bei Kant das ethisch Prinzip als ein von der Erfahrung und ihrer Belehrung gar unabhängiges, ein transzendentales, oder metaphysisches au Er erkennt an, daß die menschliche Handlungsweise eine B deutung habe, die über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus geht und ebendeshalb die eigentliche Brücke zu dem ist, wo er die intelligible Welt, mundus noumenon, die Welt d Dinge an sich nennt.

Den Ruhm, welchen die Kantische Ethik erlangt hat, ve dankt sie, neben ihren soeben berührten Vorzügen, der mor lischen Reinigkeit und Erhabenheit ihrer Resultate. An die hielten sich die meisten, ohne sich sonderlich mit der Begründu derselben zu befassen, als welche sehr komplex, abstrakt und einer überaus künstlichen Form dargestellt ist, auf welche Ka seinen ganzen Scharfsinn und Kombinationsgabe verwend mußte, um ihr ein haltbares Ansehen zu geben. Glückliche weise hat er der Darstellung des Fundaments sein Ethik, abgesondert von dieser selbst, ein eigenes Werk gewidm die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten deren Thema also genau dasselbe ist mit dem Gegenstande un rer Preisfrage. Denn er sagt daselbst, S. XIII der Vorred „Gegenwärtige Grundlegung ist nichts mehr, als die Au suchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralit welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller ande sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht Wir finden in diesem Buche die Grundlage, also das Wesen liche seiner Ethik streng systematisch, bündig und scharf darg

*) Die ausführliche Darlegung findet man in der „Welt als Wille u Vorstellung", Bd. 1, § 16, S. 103 fg., und Bd. 2, Kap. 16, S. 166 fg., dritten Auflage (in der vorliegenden Ausgabe S. 113 resp. S. 163).

stellt, wie sonst in keinem andern. Außerdem hat dasselbe noch den bedeutenden Vorzug, das älteste seiner moralischen Werke, nur vier Jahre jünger als die Kritik der reinen Vernunft, und mithin aus der Zeit zu sein, wo, obwohl er schon 61 Jahre zählte, der nachteilige Einfluß des Alters auf seinen Geist doch noch nicht merklich war. Dieser ist hingegen schon deutlich zu spüren in der Kritik der praktischen Vernunft, welche 1788, also ein Jahr später fällt, als die unglückliche Umarbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage, durch welche er dieses sein unsterbliches Hauptwerk offenbar verdorben hat; worüber wir in der Vorrede zur neuen, von Rosenkranz besorgten Ausgabe eine Auseinandersetzung erhalten haben, der ich, nach eigener Prüfung der Sache, nicht anders als beistimmen kann*). Die Kritik der praktischen Vernunft enthält im wesentlichen dasselbe, wie die oben erwähnte „Grundlegung"; nur daß diese es in konziser und strengerer Form gibt, jene hingegen mit großer Breite der Ausführung und durch Abschweifungen unterbrochen, auch, zur Erhöhung des Eindrucks, durch einige moralische Deklamationen unterstützt. Kant hatte, als er dies schrieb, endlich und spät seinen wohlverdienten Ruhm erlangt: dadurch einer grenzenlosen Aufmerksamkeit gewiß, ließ er der Redseligkeit des Alters schon mehr Spielraum. Als der Kritik der praktischen Vernunft hingegen eigentümlich ist anzuführen erstlich die über alles Lob erhabene und gewiß früher abgefaßte Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Notwendigkeit (S. 169—179 der vierten Auflage, und S. 223 bis 231 bei Rosenkranz), welche indessen gänzlich mit der übereinstimmt, die er in der Kritik der reinen Vernunft (S. 560 bis 586; R., S. 438 fg.) gibt; und zweitens die Moraltheologie, welche man mehr und mehr für das erkennen wird, was Kant eigentlich damit gewollt hat. Endlich in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre", diesem Seitenstück zu seiner deplorablen „Rechtslehre" und abgefaßt im Jahre 1797, ist der Einfluß der Altersschwäche überwiegend. Aus allen diesen Gründen nehme ich in gegenwärtiger Kritik die zuerst genannte „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zu meinem Leitfaden, und auf diese beziehen sich alle ohne weitern Beisatz von mir angeführten Seitenzahlen; welches ich zu merken bitte. Die beiden andern Werke aber werde ich nur akzessorisch und sekundär in Betracht

*) Sie rührt von mir selbst her; aber hier spreche ich inkognito.

nehmen. Dem Verständnis gegenwärtiger, die Kantische Ethik im tiefsten Grund unterwühlenden Kritik wird es überaus förderlich sein, wenn der Leser jene „Grundlegung" Kants auf die sie sich zunächst bezieht, zumal da diese nur 128 und XIV Seiten (bei Rosenkranz in allem nur 100 Seiten) füllt, zuvor mit Aufmerksamkeit nochmals durchlesen will, um sich den Inhalt derselben wieder ganz zu vergegenwärtigen. Ich zitiere sie nach der dritten Auflage von 1792, und füge die Seitenzahl der neuen Gesamtausgabe von Rosenkranz mit vorgesetztem R hinzu.

§ 4.

Von der imperativen Form der Kantischen Ethik.

Kants πρωτον ψευδος liegt in seinem Begriff von der Ethik selbst, den wir am deutlichsten ausgesprochen finden S. 6 (R., S. 54): „In einer praktischen Philosophie ist es nicht darum zu tun, Gründe anzugeben von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht." — Dies ist schon eine entschiedene Petitio principii. Wer sagt euch, daß es Gesetze gibt, denen unser Handeln sich unterwerfen soll? Wer sagt euch, das geschehen soll, was nie geschieht? — Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächst eine Ethik in legislatorisch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns sofort aufzudringen? Ich sage, im Gegensatz zu Kant, daß der Ethiker, wie der Philosoph überhaupt, sich begnügen muß mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden oder Geschehenden, um zu einem Verständnis desselben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu tun hat viel mehr, als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtausenden, getan ist. Obiger Kantischen petitio principii gemäß wird gleich in der, durchaus zur Sache gehörenden, Vorrede, vor aller Untersuchung angenommen, daß es rein moralische Gesetze gebe; welche Annahme nachher stehen bleibt und die tiefste Grundlage des ganzen Systems ist. Wir wollen aber doch zuvor den Begriff eines Gesetzes untersuchen. Die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung desselben beschränkt sich auf das bürgerliche Gesetz, lex, νομος. eine menschliche Einrichtung, auf menschlicher Willkür beruhend. Eine zweite abgeleitete, tropische, metaphorische Bedeutung hat der Begriff Gesetz in seiner Anwendung auf die Natur, deren tei-

a priori erkannte, teils ihr empirisch abgemerkte, sich stets gleichbleibende Verfahrungsweisen wir, metaphorisch, Naturgesetze nennen. Nur ein sehr kleiner Teil dieser Naturgesetze ist es, der sich a priori einsehen läßt und das ausmacht, was Kant scharfsinnig und vortrefflich ausgesondert und unter dem Namen Metaphysik der Natur zusammengestellt hat. Für den menschlichen Willen gibt es allerdings auch ein Gesetz, sofern der Mensch zur Natur gehört, und zwar ein streng nachweisbares, ein unverbrüchliches, ausnahmsloses, felsenfeststehendes, welches nicht, wie der kategorische Imperativ, vel quasi, sondern wirklich Notwendigkeit mit sich führt: es ist das Gesetz der Motivation, eine Form des Kausalitätsgesetzes, nämlich die durch das Erkennen vermittelte Kausalität. Dies ist das einzige nachweisbare Gesetz für den menschlichen Willen, dem dieser als solcher unterworfen ist. Es besagt, daß jede Handlung nur infolge eines zureichenden Motivs eintreten kann. Es ist, wie das Gesetz der Kausalität überhaupt, ein Naturgesetz. Hingegen moralische Gesetze, unabhängig von menschlicher Satzung, Staatseinrichtung, oder Religionslehre, dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden: Kant begeht also durch diese Voraussnahme eine Petitio principii. Sie erscheint um so dreister, als er sogleich, S. IV der Vorrede, hinzufügt, daß ein moralisches Gesetz „absolute Notwendigkeit" bei sich führen soll. Eine solche aber hat überall zum Merkmal die Unausbleiblichkeit des Erfolgs: wie kann nun von absoluter Notwendigkeit die Rede sein bei diesen angeblichen moralischen Gesetzen; als ein Beispiel von welchen er „du sollt (sic) nicht lügen" anführt; da sie bekanntlich und wie er selbst eingesteht, meistens, ja, in der Regel, erfolglos bleiben? Um in der wissenschaftlichen Ethik, außer dem Gesetze der Motivation, noch andere, ursprüngliche und von aller Menschensatzung unabhängige Gesetze für den Willen anzunehmen, hat man sie ihrer ganzen Existenz nach zu beweisen und abzuleiten; wenn man darauf bedacht ist, in der Ethik die Redlichkeit nicht bloß anzuempfehlen, sondern auch zu üben. Bis jener Beweis geführt worden, erkenne ich für die Einführung des Begriffs Gesetz, Vorschrift, Soll in die Ethik keinen andern Ursprung an, als einen der Philosophie fremden, den mosaischen Dekalog. Diesen Ursprung verrät sogar naiv, auch im obigen, dem ersten von Kant aufgestellten Beispiel eines moralischen Gesetzes, die Orthographie „du sollt". Ein Begriff, der keinen andern, als solchen Ursprung aufzuweisen hat, darf aber nicht so ohne weiteres sich in die

philosophische Ethik drängen, sondern wird hinausgewiesen, bis er durch rechtmäßigen Beweis beglaubigt und eingeführt ist. Bei Kant haben wir an ihm die erste Petitio principii, und sie ist groß.

Wie nun, mittelst derselben, Kant, in der Vorrede, den Begriff des Moralgesetzes ohne weiteres als gegeben und unbezweifelt vorhanden genommen hatte; ebenso macht er es S. 8 (R., S. 16) mit dem jenem eng verwandten Begriff der Pflicht, welcher, ohne weitere Prüfung zu bestehen, als in die Ethik gehörig hineingelassen wird. Allein ich bin genötigt hier abermals Protest einzulegen. Dieser Begriff, samt seinen Anverwandten, also dem des Gesetzes, Gebotes, Sollens u. dergl. hat, in diesem unbedingten Sinne genommen, seinen Ursprung in der theologischen Moral, und bleibt in der philosophischen so lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen der menschlichen Natur, oder den der objektiven Welt beigebracht hat. Bis dahin erkenne ich für ihn und seine Anverwandten keinen andern Ursprung als den Dekalog. Ueberhaupt hat, in den christlichen Jahrhunderten, die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen: da nun diese wesentlich eine gebietende ist; so ist auch die philosophische in der Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unschuld und ohne zu ahnden, daß hiezu erst eine anderweitige Befugnis nötig sei, vielmehr vermeinend, dies sei eben ihre eigene und natürliche Gestalt. So unleugbar und von allen Völkern, Zeiten und Glaubenslehren, auch von allen Philosophen (mit Ausnahme der eigentlichen Materialisten) anerkannt, die metaphysische, d. h. über dieses erscheinende Dasein hinaus sich erstreckende und die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist; so wenig ist es dieser wesentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Gesetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden. Getrennt von den theologischen Voraussetzungen, aus denen sie hervorgegangen, verlieren überdem diese Begriffe eigentlich alle Bedeutung, und wenn man, wie Kant, jene dadurch zu ersetzen vermeint, daß man von absolutem Sollen und unbedingter Pflicht redet; so speist man den Leser mit Worten ab, ja, gibt ihm eigentlich ein Contradictio in adjecto zu verdauen. Jedes Soll hat allen Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Daher sagt auch, lange ehe an Kant gedacht wurde, schon Locke: For since it would be utterly in vain, to suppose a rule se

to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, where-ever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law. (On Unterstanding, Bk. II, c. 33, § 6)*) Jedes Sollen ist also notwendig durch Strafe oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, wesentlich unausweichbar hypothetisch und niemals, wie er behauptete, kategorisch. Werden aber jene Bedingungen weggedacht, so bleibt der Begriff des Sollens sinnleer: daher absolutes Sollen allerdings eine Contradictio in adjecto ist. Eine gebietende Stimme, sie mag nun von innen, oder von außen kommen, ist es schlechterdings unmöglich, sich anders, als drohend, oder versprechend zu denken: dann aber wird der Gehorsam gegen sie zwar, nach Umständen, klug oder dumm, jedoch stets eigennützig, mithin ohne moralischen Wert sein. Die völlige Undenkbarkeit und Widersinnigkeit dieses der Ethik Kants zum Grunde liegenden Begriffs eines unbedingten Sollens tritt in seinem System selbst später, nämlich in der Kritik der praktischen Vernunft, hervor; wie ein verlarvtes Gift im Organismus nicht bleiben kann, sondern endlich hervorbrechen und sich Luft machen muß. Nämlich jenes so unbedingte Soll postuliert sich hinterher doch eine Bedingung, und sogar mehr als eine, nämlich eine Belohnung, dazu die Unsterblichkeit des zu Belohnenden und einen Belohner. Das ist freilich notwendig, wenn man einmal Pflicht und Soll zum Grundbegriff der Ethik gemacht hat; da diese Begriffe wesentlich relativ sind und alle Bedeutung nur haben durch angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Dieser Lohn, der für die Tugend, welche also nur scheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein postuliert wird, tritt aber anständig verschleiert auf, unter dem Namen des höchsten Guts, welches die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit ist. Dieses ist aber im Grunde nichts anderes, als die auf Glückseligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz gestützte Moral, oder Eudämonismus, welche Kant als heteronomisch feierlich zur Haupttüre seines Systems hinausgeworfen hatte, und die sich nun unter dem Namen höchstes Gut zur Hintertüre wieder hereinschleicht. So rächt sich die einen Wider-

*) „Denn da es durchaus vergeblich sein würde, eine den freien Handlungen des Menschen gezogene Richtschnur anzunehmen, ohne derselben etwas anzuhängen, was ihr Nachdruck erteilte, indem es mittelst Wohl und Wehe seinen Willen bestimmte; so müssen wir überall, wo wir ein Gesetz annehmen, auch irgendeine diesem Gesetz anhängende Belohnung oder Strafe annehmen." (Ueber den Verstand, B. II, c. 33, §. 6.)

spruch verbergende Annahme des unbedingten, absolu
ten Sollens. Das bedingte Sollen andererseits kan
freilich kein ethischer Grundbegriff sein, weil alles, was m
Hinsicht auf Lohn und Strafe geschieht, notwendig egoistisch
Tun und als solches ohne rein moralischen Wert ist. — Au
allem diesem wird ersichtlich, daß es einer großartigern ur
unbefangenern Auffassung der Ethik bedarf, wenn es Ernst d
mit ist, die sich über die Erscheinung hinaus erstreckende, ewi
Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns wirklich ergründe
zu wollen.

Wie alles Sollen schlechterdings an eine Bedingung g
bunden ist, so auch alle Pflicht. Denn beide Begriffe sin
sich sehr nahe verwandt und beinahe identisch. Der einzi
Unterschied zwischen ihnen möchte sein, daß Sollen über
haupt auch auf bloßem Zwange beruhen kann, Pflicht hi
gegen Verpflichtung, d. h. Uebernahme der Pflicht, voraussetz
eine solche hat statt zwischen Herrn und Diener, Vorgesetzte
und Untergebenem, Regierung und Untertanen. Eben we
keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, gibt jede Pflic
auch ein Recht. Der Sklave hat keine Pflicht, weil er ke
Recht hat; aber es gibt ein Soll für ihn, welches auf bloße
Zwange beruht. Im folgenden Teile werde ich die alleini
Bedeutung, welche der Begriff Pflicht in der Ethik hat, au
stellen.

Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form
als Pflichtenlehre, und das Denken des moralisch
Wertes oder Unwertes menschlicher Handlungen als Erfüllun
oder Verletzung von Pflichten, stammt, mitsamt de
Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral un
demnächst aus dem Dekalog. Demgemäß beruht sie wesentli
auf der Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen v
einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Stra
ankündigenden Willen, und ist davon nicht zu trennen. E
ausgemacht die Voraussetzung eines solchen in der Theologie is
so wenig darf sie stillschweigend und ohne weiteres in die phil
sophische Moral gezogen werden. Dann aber darf man au
nicht vorweg annehmen, daß in dieser die imperativ
Form, das Aufstellen von Geboten, Gesetzen und Pflichte
sich von selbst verstehe und ihr wesentlich sei; wobei es e
schlechter Notbehelf ist, die solchen Begriffen, ihrer Natu
nach, wesentlich anhängende äußere Bedingung durch das Wo
„absolut" oder „kategorisch" zu ersetzen, als wodurch, wie g
sagt, eine Contradictio in adjecto entsteht.

Nachdem nun aber Kant diese imperative Form der Ethik, stillschweigend und unbesehens, von der theologischen Moral entlehnt hatte, deren Voraussetzungen, also die Theologie, derselben eigentlich zum Grunde liegen und in der Tat als das, wodurch allein sie Bedeutung und Sinn hat, unzertrennlich von ihr, ja implicite darin enthalten sind; da hatte er nachher leichtes Spiel, am Ende seiner Darstellung, aus seiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, die bekannte Moraltheologie. Denn da brauchte er nur die Begriffe, welche implicite durch das Soll gesetzt, seiner Moral versteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich hervorzuholen und jetzt sie explicite als Postulate der praktischen Vernunft aufzustellen. So erschien denn, zur großen Erbauung der Welt, eine Theologie, die bloß auf Moral gestützt, ja, aus dieser hervorgegangen war. Das kam aber daher, daß diese Moral selbst auf versteckten theologischen Voraussetzungen beruht. Ich beabsichtige kein spöttisches Gleichnis: aber in der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraschung, die ein Künstler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden läßt, wohin er sie zuvor weislich praktiziert hatte. — In abstracto ausgesprochen ist Kants Verfahren dieses, daß er zum Resultat machte, was das Prinzip oder die Voraussetzung hätte sein müssen (die Theologie), und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen (das Gebot). Nachdem er nun aber so das Ding auf den Kopf gestellt hatte, erkannte es niemand, ja er selbst nicht, für das, was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologische Moral. Die Ausführung dieses Kunststücks werden wir in dem sechsten und siebenten Paragraphen betrachten.

Allerdings war schon vor Kant die Fassung der Moral in der imperativen Form und als Pflichtenlehre auch in der Philosophie in häufigem Gebrauch: nur gründete man dann auch die Moral selbst auf den Willen eines schon anderweitig bewiesenen Gottes, und blieb konsequent. Sobald man aber, wie Kant, eine hievon unabhängige Begründung unternahm und die Ethik ohne metaphysische Voraussetzungen feststellen wollte, war man auch nicht mehr berechtigt, jene imperative Form, jenes „du sollst" und „es ist deine Pflicht" ohne anderweitige Ableitung zum Grunde zu legen.

§ 5.

Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere.

Kant ließ aber diese ihm so sehr willkommene Form der Pflichtenlehre auch in der Ausführung insofern unangetastet, als er, wie seine Vorgänger, neben den Pflichten gegen andere, auch Pflichten gegen uns selbst aufstellte. Da ich diese Annahme geradezu verwerfe; so will ich hier, wo der Zusammenhang es am besten verträgt, meine Erklärung darüber episodisch einschalten.

Pflichten gegen uns selbst müssen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten sein. Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des selbst-evidenten Grundsatzes volenti non fit injuria: da nämlich das, was ich tue, allemal das ist, was ich will; so geschieht mir von mir selbst auch stets nur, was ich will, folglich nie unrecht. Was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die Moral ihre Arbeit bereits getan und kommt zu spät. Die Unmöglichkeit der Verletzung der Pflicht der Selbstliebe wird schon vom obersten Gebot der christlichen Moral vorausgesetzt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst"; wonach die Liebe, die jeder zu sich selbst hegt, als das Maximum und die Bedingung jeder andern Liebe vorweg angenommen, keineswegs aber hinzugesetzt wird: „Liebe dich selbst wie deinen Nächsten"; als wobei jeder fühlen würde, daß es zu wenig gefordert sei: auch würde dieses die einzige Pflicht sein, bei der ein Opus supererogationis an der Tagesordnung wäre. Selbst Kant sagt, in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre", S. 13 (R., S. 230): „Was jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff der Pflicht." Dieser Begriff von Pflichten gegen uns selbst hat sich indessen noch immer in Ansehen erhalten und steht allgemein in besonderer Gunst; worüber man sich nicht zu wundern hat. Aber eine belustigende Wirkung tut er in Fällen, wo die Leute anfangen, um ihre Person besorgt zu werden, und nun ganz ernsthaft von der Pflicht der Selbsterhaltung reden; während man genugsam merkt, daß die Furcht ihnen schon Beine machen wird und es keines Pflichtgebots bedarf, um nachzuschieben.

Was man gewöhnlich als Pflichten gegen uns selbst aufstellt, ist zuvörderst ein in Vorurteilen stark befangenes und aus den seichtesten Gründen geführtes Räsonnement gegen den

Selbstmord. Dem Menschen allein, der nicht, wie das Tier, bloß den körperlichen, auf die Gegenwart beschränkten, sondern auch den ungleich größeren, von Zukunft und Vergangenheit borgenden, geistigen Leiden preisgegeben ist, hat die Natur, als Kompensation, das Vorrecht verliehen, sein Leben, auch ehe sie selbst ihm ein Ziel setzt, beliebig enden zu können und demnach, nicht wie das Tier, notwendig so lange er kann, sondern auch nur so lange er will zu leben. Ob er nun, aus ethischen Gründen, dieses Vorrechtes sich wieder zu begeben habe, ist eine schwierige Frage, die wenigstens nicht durch die gebräuchlichen, seichten Argumente entschieden werden kann. Auch die Gründe gegen den Selbstmord, welche Kant, S. 53 R., S. 48) und S. 67 (R, S. 57) anzuführen nicht verschmäht, kann ich gewissenhafterweise nicht anders betiteln, als Armseligkeiten, die nicht einmal eine Antwort verdienen. Man muß lachen, wenn man denkt, daß dergleichen Reflexionen dem Kato, der Kleopatra, dem Koccejus Nerva (Tac. Ann., VI, 26), oder der Arria des Pätus (Plin. Ep., III, 16) den Dolch hätten aus den Händen winden sollen. Wenn es wirklich echte moralische Motive gegen den Selbstmord gibt, so liegen diese jedenfalls sehr tief und sind nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen; sondern gehören einer höhern Betrachtungsweise an, als sogar dem Standpunkt gegenwärtiger Abhandlung angemessen ist*).

Was nun noch außerdem unter der Rubrik von Selbstpflichten vorgetragen zu werden pflegt, sind teils Klugheitsregeln, teils diätetische Vorschriften, welche alle beide nicht in die eigentliche Moral gehören. Endlich noch zieht man hierher das Verbot widernatürlicher Wollust, also der Onanie, Päderastie und Bestialität. Von diesen nun ist erstlich die Onanie hauptsächlich ein Laster der Kindheit, und sie zu bekämpfen ist viel mehr Sache der Diätetik, als der Ethik; daher eben auch die Bücher gegen sie von Medizinern (wie Tissot u. a.) verfaßt sind, nicht von Moralisten. Wenn, nachdem Diätetik und Hygiene das Ihrige in dieser Sache getan und mit unabweisbaren Gründen sie niedergeschmettert haben, jetzt noch die Moral sie in die Hand nehmen will, findet sie so sehr schon getane Arbeit, daß ihr wenig übrig bleibt. — Die Bestialität nun wieder ist ein völlig abnormales, sehr selten vorkommendes Vergehen, also wirklich etwas Exzeptionelles, und dabei in so hohem Grade empörend und der menschlichen Natur entgegen, daß es selbst

*) Es sind aszetische Gründe: man findet sie im vierten Buche meines Hauptwerks, Bd. I, § 69 (in der vorliegenden Ausgabe S. 446).

mehr, als irgend welche Vernunftgründe vermöchten, gegen sich selbst spricht und abschreckt. Uebrigens ist es, als Degradation der menschlichen Natur, ganz eigentlich ein Vergehen gegen die Spezies als solche und in abstracto; nicht gegen menschliche Individuen. — Von den drei in Rede stehenden Geschlechtsvergehen fällt demnach bloß die Päderastie der Ethik anheim, und wird daselbst ungezwungen ihre Stelle finden, bei Abhandlung der Gerechtigkeit: diese nämlich wird durch sie verletzt, und kann hiegegen das volenti non fit injuria nicht geltend gemacht werden; denn das Unrecht besteht in der Verführung des jüngern und unerfahrenen Teils, welcher physisch und moralisch dadurch verdorben wird.

§ 6.

Vom Fundament der Kantischen Ethik.

An die im § 4 als petitio principii nachgewiesene imperative Form der Ethik knüpft sich unmittelbar eine Lieblingsvorstellung Kants, die zwar zu entschuldigen, aber nicht anzunehmen ist. — Wir sehen bisweilen einen Arzt, der ein Mittel mit glänzendem Erfolge angewandt hat, dasselbe fortan in fast allen Krankheiten geben: ihm vergleiche ich Kanten. Er hat, durch die Scheidung des a priori von dem a posteriori in der menschlichen Erkenntnis, die glänzendeste und folgenreichste Entdeckung gemacht, deren die Metaphysik sich rühmen kann. Was Wunder, daß er nun diese Methode und Sonderung überall anzuwenden sucht? Auch die Ethik soll daher aus einem reinen, d. h. a priori erkennbaren und aus einem empirischen Teile bestehen. Letztern weist er, als für die Begründung der Ethik unzulässig, ab. Erstern aber herauszufinden und gesondert darzustellen, ist sein Vorhaben in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten", welche demgemäß eine Wissenschaft rein a priori sein soll, in dem Sinne, wie die von ihm aufgestellten „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft." Sonach soll nun jenes, ohne Berechtigung und ohne Ableitung oder Beweis als vorhanden zum voraus angenommene moralische Gesetz noch dazu ein a priori erkennbares, von aller innern wie äußern Erfahrung unabhängiges, „lediglich auf Begriffen der reinen Vernunft beruhendes, es soll ein synthetischer Satz a priori sein". (Kritik der prak-

tischen Vernunft, S. 56 der vierten Auflage; — R., S. 142): hiemit hängt genau zusammen, daß dasselbe bloß formal sein muß, wie alles a priori Erkannte, mithin bloß auf die Form, nicht auf den Inhalt der Handlungen sich beziehen muß. — Man denke, was das sagen will! — Er fügt (S. VI der Vorrede zur Grundlegung; — R., S. 5) ausdrücklich hinzu, daß es „nicht in der Natur des Menschen (dem Subjektiven), noch in den Umständen in der Welt (dem Objektiven) gesucht werden dürfe" und (ebendaselbst S. VII; R., S. 6), daß „nicht das mindeste dabei entlehnt werden dürfe aus der Kenntnis des Menschen, d. i. der ‚Anthropologie'". Er wiederholt noch (S. 59; — R. S. 52), „daß man sich ja nicht in den Sinn kommen lassen dürfe, die Realität seines Moralprinzips aus der besondern Beschaffenheit der menschlichen Natur ableiten zu wollen"; desgleichen (S. 60; — R., S. 52): daß „alles, was aus einer besondern Naturanlage der Menschheit, aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, womöglich, aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Natur eigen wäre und nicht notwendig für den Willen jedes vernünftigen Wesens gelten müsse, abgeleitet wird", keine Grundlage für das moralische Gesetz abgeben könne. Dies bezeugt unwidersprechlich, daß er das angebliche Moralgesetz nicht als eine Tatsache des Bewußtseins, ein empirisch Nachweisbares, aufstellt; — wofür die Philosophaster neuerer Zeit, samt und sonders, es ausgeben möchten. Wie alle innere, so weist er noch entschiedener alle äußere Erfahrung ab, indem er jede empirische Grundlage der Moral verwirft. Er gründet also, welches ich wohl zu merken bitte, sein Moralprinzip nicht auf irgendeine nachweisbare Tatsache des Bewußtseins, etwa eine innere Anlage; — so wenig wie auf irgendein objektives Verhältnis der Dinge in der Außenwelt. Nein! Das wäre eine empirische Grundlage. Sondern reine Begriffe a priori, d. h. Begriffe, die noch gar keinen Inhalt, aus der äußern oder innern Erfahrung haben, also pure Schale ohne Kern sind, sollen die Grundlage der Moral sein. Man erwäge, wie viel das sagen will: das menschliche Bewußtsein sowohl, als die ganze Außenwelt, samt aller Erfahrung und Tatsachen in ihnen, ist unter unsern Füßen weggezogen. Wir haben nichts, worauf wir stehen. Woran aber sollen wir uns halten? An ein paar ganz abstrakter, noch völlig stoffloser Begriffe, die ebenfalls gänzlich in der Luft schweben. Aus diesen, ja, eigentlich aus der bloßen Form ihrer Verbindung zu urteilen, soll ein Ge-

ſetz hervorgehen, welches mit ſogenannter absoluter Notwendigkeit gelten und die Kraft haben ſoll, dem Drange der Begierden, dem Sturm der Leidenſchaft, der Rieſengröße des Egoismus Zaum und Gebiß anzulegen. Das wollen wir denn doch ſehen.

Mit dieſem vorgefaßten Begriff von der unumgänglich nötigen Aprioritat und Reinheit von allem Empiriſchen für die Grundlage der Moral, iſt eine zweite Lieblingsvorſtellung Kants eng verknüpft: nämlich das aufzuſtellende Moralprinzip, da es ein ſynthetiſcher Satz a priori, von bloß formellen Inhalt, mithin ganz Sache der reinen Vernunft ſein muß, ſoll als ſolches auch nicht für Menſchen allein, ſondern für alle möglichen vernünftigen Weſen und „allein darum", alſo nebenbei und per accidens, auch für die Menſchen gelten. Denn dafür iſt es auf reine Vernunft (die nichts, als ſich ſelbſt und den Satz vom Widerſpruch kennt) und nicht auf irgendein Gefühl baſiert. Dieſe reine Vernunft wird hier nicht als eine Erkenntniskraft des Menſchen, was ſie doch allein iſt, genommen; ſondern als etwas für ſich Beſtehendes hypoſtaſiert, ohne alle Befugnis und zu perniziöſeſtem Beiſpiel und Vorgang: welches zu belegen unſere jetzige erbärmliche philoſophiſche Zeitperiode dienen kann. Inzwiſchen iſt dieſe Aufſtellung der Moral nicht für Menſchen als Menſchen, ſondern für alle vernünftigen Weſen als ſolche, Kanten eine ſo angelegene Hauptſache und Lieblingsvorſtellung, daß er nicht müde wird, ſie bei jeder Gelegenheit zu wiederholen. Ich ſage dagegen, daß man nie zur Aufſtellung eines Genus befugt iſt, welches uns nur in einer einzigen Spezies gegeben iſt, in deſſen Begriff man daher ſchlechterdings nichts bringen könnte, als was man dieſer einen Spezies entnommen hätte, daher was man vom Genus ausſagte, doch immer nur von der einen Spezies zu verſtehn ſein würde; während, indem man, um das Genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieſer Spezies zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelaſſenen und als Genus hypoſtaſierten Eigenſchaften aufgehoben hätte. Wie wir die Intelligenz überhaupt ſchlechterdings nur als eine Eigenſchaft animaliſcher Weſen kennen und deshalb nimmermehr berechtigt ſind, ſie als außerdem und unabhängig von der animaliſchen Natur exiſtierend zu denken; ſo kennen wir die Vernunft allein als Eigenſchaft des menſchlichen Geſchlechts und ſind ſchlechterdings nicht befugt, ſie als außer dieſem exiſtierend zu

denken und ein Genus „Vernünftige Wesen" aufzustellen, welches von seiner alleinigen Spezies „Mensch" verschieden wäre, noch weniger aber, für solche imaginär vernünftige Wesen in abstracto Gesetze aufzustellen. Von vernünftigen Wesen außer dem Menschen zu reden, ist nicht anders, als wenn man von schweren Wesen außer den Körpern reden wollte. Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Ueberzeugung des Lesers gezählt habe. Jedenfalls liegt darin eine stille Voraussetzung der anima rationalis, welche, von der anima sensitiva und anima vegetativa ganz verschieden, nach dem Tode übrig bliebe und dann weiter nichts wäre, als eben rationalis. Aber dieser völlig transzendenten Hypostase hat er doch selbst, in der Kritik der reinen Vernunft, ausdrücklich und ausführlich ein Ende gemacht. Inzwischen sieht man in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der praktischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. Ich muß hier, wo die Sache nur beiläufig zur Sprache kommt, es bei der bloßen Assertion des Gegenteils bewenden lassen, daß nämlich die Vernunft, wie das Erkenntnisvermögen überhaupt, ein Sekundäres, ein der Erscheinung Angehöriges, ja durch den Organismus Bedingtes, hingegen der eigentliche Kern, das allein Metaphysische und daher Unzerstörbare im Menschen sein Wille ist.

Indem also Kant die Methode, welche er mit so vielem Glück in der theoretischen Philosophie angewandt hatte, auf die praktische übertragen und demnach auch hier die reine Erkenntnis a priori von der empirischen a posteriori trennen wollte, nahm er an, daß, wie wir die Gesetze des Raumes, der Zeit und der Kausalität a priori erkennen; so auch, oder doch auf analoge Weise, die moralische Richtschnur für unser Tun vor aller Erfahrung uns gegeben sei und sich äußere als kategorischer Imperativ, als absolutes Soll. Aber wie himmelweit ist der Unterschied zwischen jenen theoretischen Erkenntnissen a priori, welche darauf beruhen, daß sie die bloßen Formen, d. h. Funktionen, unsers Intellekts ausdrücken, mittelst deren allein wir eine objektive Welt aufzufassen fähig sind, in denen diese sich also darstellen muß, daher eben für dieselbe jene Formen absolut gesetzgebend sind, so daß alle Erfahrung jedesmal ihnen genau entsprechen muß, wie alles, was ich durch ein blaues Glas sehe, sich blau darstellen muß, — und jenem an-

geblichen Moralgesetz a priori, dem die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn spricht, ja, nach Kanten selbst, es zweifelhaft läßt, ob sie sich auch nur ein einziges Mal wirklich nach demselben gerichtet habe. Welche ganz disparaten Dinge werden hier unter den Begriff der Apriorität zusammengestellt! Zudem übersah Kant, daß, seiner eigenen Lehre zufolge, in der theoretischen Philosophie, gerade die Apriorität der erwähnten, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse sie auf die bloße Erscheinung, d. h. die Vorstellung der Welt in unserm Kopfe beschränkt und ihnen alle Gültigkeit hinsichtlich auf das Wesen an sich der Dinge, d. h. das unabhängig von unserer Auffassung Vorhandene, völlig benimmt. Diesem entsprechend müßte, auch in der praktischen Philosophie, sein angebliches Moralgesetz, wenn es a priori, in unserm Kopfe entsteht, gleichfalls nur eine Form der Erscheinung sein und das Wesen an sich der Dinge unberührt lassen. Allein diese Konsequenz würde im größten Widerspruche sowohl mit der Sache selbst, als mit Kants Ansichten derselben stehen; da er durchgängig (z. B. Kritik der praktischen Vernunft, S. 175; — R., S. 228) gerade das Moralische in uns als in der engsten Verbindung mit dem wahren Wesen an sich der Dinge, ja als unmittelbar dieses treffend, darstellt; auch in der Kritik der reinen Vernunft, überall wo das geheimnisvolle Ding an sich irgend deutlicher hervortritt, es sich zu erkennen gibt als das Moralische in uns, als Wille. — Aber darüber hat er sich hinweggesetzt.

Ich habe § 4 gezeigt, daß Kant die imperative Form der Ethik, also den Begriff des Sollens, des Gesetzes und der Pflicht, ohne weiteres aus der theologischen Moral herübergenommen, während er das, was diesen Begriffen dort allein Kraft und Bedeutung verleiht, doch zurücklassen mußte. Um nun aber doch jene Begriffe zu begründen, geht er so weit, zu verlangen, daß der Begriff der Pflicht selbst auch der Grund der Erfüllung dieser, also das Verpflichtende sei. Eine Handlung, sagt er (S. 11; — R., S. 18), habe erst dann echten moralischen Wert, wann sie lediglich aus Pflicht, und bloß um der Pflicht willen geschehe, ohne irgendeine Neigung zu ihr. Der Wert des Charakters hebe erst da an, wenn jemand, ohne Sympathie des Herzens, kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer, und nicht eigentlich zum Menschenfreunde geboren, doch bloß der leidigen Pflicht halber Wohltaten erzeigte. Diese, das echte moralische Gefühl empörende Behauptung, diese, der christlichen

Sittenlehre, welche die Liebe über alles setzt und ohne sie nichts gelten läßt (1. Korinther, 13, 3), gerade entgegengesetzte Apotheose der Lieblosigkeit, diesen taktlosen, moralischen Pedantismus hat Schiller in zwei treffenden Epigrammen persifliert, überschrieben „Gewissensskrupel und Entscheidung". Die nächste Veranlassung zu diesem scheinen einige ganz hieher gehörige Stellen der Kritik der praktischen Vernunft gegeben zu haben, so z. B. S. 150; — R., S. 211: „Die Gesinnung, die dem Menschen, das moralische Gesetz zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen." — Befohlen muß es sein! Welche Sklavenmoral! Und ebendaselbst S. 213; — R., S. 257, wo es heißt: „daß Gefühle des Mitleids und der weichherzigen Teilnahme wohldenkenden Personen selbst lästig wären, weil sie ihre überlegten Maximen in Verwirrung brächten und daher den Wunsch bewirkten, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein". Ich behaupte zuversichtlich, daß, was dem obigen (S. 11; — R., S. 18, geschilderten), liebloseu, gegen fremde Leiden gleichgültigen Wohltäter die Hand öffnet (wenn er nicht Nebenabsichten hat), nimmermehr etwas anderes sein kann, als sklavische Deisidämonie, gleichviel ob er seinen Fetisch „kategorischen Imperativ" betitelt oder Fitzlipuzli*). Was anderes könnte denn ein hartes Herz bewegen, als nur die Furcht?

Obigen Ansichten entsprechend soll, nach S. 13; — R., S. 19, der moralische Wert einer Handlung durchaus nicht in der Absicht liegen, in der sie geschah, sondern in der Maxime, die man befolgte. Wogegen ich zu bedenken gebe, daß die Absicht allein über moralischen Wert, oder Unwert einer Tat entscheidet, weshalb dieselbe Tat, je nach ihrer Absicht, verwerflich, oder lobenswert sein kann. Daher auch, so oft unter Menschen eine Handlung von irgend moralischem Belange diskutiert wird, jeder nach der Absicht forscht und nach dieser allein die Handlung beurteilt; wie auch andrerseits mit der Absicht allein jeder sich rechtfertigt, wenn er seine Handlung mißdeutet sieht, oder sich entschuldigt, wenn sie einen nachteiligen Erfolg gehabt.

Seite 14; — R., S. 20, erhalten wir endlich die Definition des Grundbegriffes der ganzen Kantischen Ethik, der

*) Richtiger Huitzilopochtli, mexikanische Gottheit.

Pflicht: sie sei „die Notwendigkeit einer Handlung, aus Achtung vor dem Gesetz". — Aber was notwendig ist, das geschieht und ist unausbleiblich; hingegen die Handlungen aus reiner Pflicht bleiben nicht nur meistens aus; sondern sogar gesteht Kant selbst, S. 25; — R., S. 28, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, gar keine sichere Beispiele habe; — und S. 26; — R., S. 29, „es sei schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit Gewißheit auszumachen, wo eine pflichtmäßige Handlung lediglich auf der Vorstellung der Pflicht beruht habe", und ebenso S. 28; — R., S. 30, und S. 49; — R., S. 50. In welchem Sinn kann denn einer solchen Handlung Notwendigkeit beigelegt werden? Da es billig ist, einen Autor stets auf das günstigste auszulegen, wollen wir sagen, daß seine Meinung dahin geht, eine pflichtmäßige Handlung sei objektiv notwendig, aber subjektiv zufällig. Allein gerade das ist nicht so leicht gedacht, wie gesagt: wo ist denn das Objekt dieser objektiven Notwendigkeit deren Erfolg in der objektiven Realität meistens und vielleicht immer ausbleibt? Bei aller Billigkeit der Auslegung kann ich doch nicht umhin zu sagen, daß der Ausdruck der Definition „Notwendigkeit einer Handlung" nichts anderes ist, als eine künstlich versteckte, sehr gezwungene Umschreibung des Wortes Soll. Diese Absicht wird uns noch deutlicher, wenn wir bemerken, daß in derselben Definition das Wort Achtung gebraucht ist, wo Gehorsam gemeint war. Nämlich in der Anmerkung, S. 16; — R., S. 20, heißt es: „Achtung bedeutet bloß die Unterordnung meines Willens unter einem Gesetz. Die unmittelbare Bestimmung durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung." In welcher Sprache? Was hier angegeben ist, heißt auf deutsch Gehorsam. Da aber das Wort Achtung nicht ohne Grund so unpassend an die Stelle des Wortes Gehorsam gesetzt sein kann; so muß es wohl irgendeiner Absicht dienen, und diese ist offenbar keine andere, als die Abstammung der imperativen Form und des Pflichtbegriffs aus der theologischen Moral zu verschleiern; wie wir vorhin sahen, daß der Ausdruck Notwendigkeit einer Handlung, der so sehr gezwungen und ungeschickt die Stelle des Soll vertritt, nur deshalb gewählt war, weil das Soll gerade die Sprache des Dekalogs ist. Obige Definition: „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz", würde also in ungezwungener und unverdeckter Sprache, d. h. ohne Maske

lauten: „Pflicht bedeutet eine Handlung, die aus Gehorsam gegen ein Gesetz geschehen soll." — Dies ist „des Pudels Kern."

Nun aber das Gesetz, dieser letzte Grundstein der Kantischen Ethik! Was ist sein Inhalt? Und wo steht es geschrieben? Dies ist die Hauptfrage. Ich bemerke zunächst, daß es zwei Fragen sind: Die eine geht auf das Prinzip, die andere auf das Fundament der Ethik, zwei ganz verschiedene Dinge, obwohl sie meistens und bisweilen wohl absichtlich vermischt werden.

Das Prinzip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Wert zuerkennt. Es ist mithin ihre, durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das ὅ, τι der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen ist das διότι der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußeren Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden. Wie in allen Wissenschaften sollte man auch in der Ethik das ὅ, τι vom διότι deutlich unterscheiden. Die meisten Ethiker verwischen hingegen geflissentlich diesen Unterschied: wahrscheinlich weil das ὅ, τι so leicht, das διότι hingegen so entsetzlich schwer anzugeben ist; daher man gern die Armut auf der einen Seite durch den Reichtum auf der andern zu kompensieren und, mittelst Zusammenfassung beider in einen Satz, eine glückliche Vermählung der Πενια mit dem Πορος zustande zu bringen sucht. Meistens geschieht dies dadurch, daß man das jedem wohlbekannte ὅ, τι nicht in seiner Einfachheit ausspricht, sondern es in eine künstliche Formel zwängt, aus der es erst als Konklusion gegebener Prämissen geschlossen werden muß; wobei dann dem Leser zumute wird, als hätte er nicht bloß die Sache, sondern auch den Grund der Sache erfahren. Hievon kann man sich an den meisten allbekannten Moralprinzipien leicht überzeugen. Da nun aber ich, im folgenden Teil, dergleichen Kunststücke nicht auch vorhabe, sondern ehrlich zu verfahren und nicht das Prinzip der Ethik zugleich als ihr Fundament geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu sondern gedenke; so will ich jenes ὅ, τι, also das Prinzip, den Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind, in so verschiedene Formen sie ihn auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für

den allereinfachsten und reinsten halte: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Dies ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen, das gemeinsame Resultat ihrer so verschiedenartigen Deduktionen: es ist das ὅ, τι, zu welchem das διότι noch immer gesucht wird die Folge, zu der man den Grund verlangt, folglich selbst erst das Datum, zu welchem das Quaesitum das Problem jeder Ethik, wie auch der vorliegenden Preisfrage ist. Die Lösung dieses Problems wird das eigentliche Fundament der Ethik liefern, welches man, wie den Stein der Weisen, seit Jahrtausenden sucht. Daß aber das Datum, das ὅ, τι, das Prinzip, wirklich seinen reinsten Ausdruck an obiger Formel hat, ist daraus ersichtlich, daß diese zu jedem andern Moralprinzip sich als Konklussion zu den Prämissen, also als das wohin man eigentlich will, verhält; so daß jedes andere Moralprinzip als eine Umschreibung, ein indirekter oder verblümter Ausdruck, jenes einfachen Satzes anzusehen ist. Dies gilt z. B. selbst von dem für einfach gehaltenen, trivialen Grundsatz: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*), dessen Mangel, daß er bloß die Rechts- und nicht die Tugendpflichten ausdrückt, durch eine Wiederholung ohne non und ne leicht abzuhelfen ist. Denn auch er will alsdann eigentlich sagen: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva; führt aber auf einem Umweg dahin, und gewinnt dadurch das Ansehen, als hätte er auch den Realgrund, das διότι jener Vorschrift gegeben; was doch nicht der Fall ist, da daraus, daß ich nicht will, daß mir etwas geschehe, keineswegs folgt, daß ich es andern nicht tun solle. Dasselbe gilt von jedem bisher aufgestellten Prinzip oder obersten Grundsatz der Moral.

Wenn wir jetzt zurückkehren zu unserer obigen Frage: wie lautet denn das Gesetz, in dessen Befolgung, nach Kant die Pflicht besteht; und worauf ist es gegründet? — so werden wir finden, daß auch Kant das Prinzip der Moral mit dem Fundament derselben auf eine sehr künstliche Weise eng verknüpft hat. Ich erinnere nunmehr an die schon anfangs in Erwägung genommene Forderung Kants, daß das Moralprinzip rein a priori und rein formal, ja, ein synthetischer Satz a priori sein soll, und daher keinen materialen Inhalt haben und auf gar nichts Empirischem, d. h. weder auf etwas Objektivem in der Außenwelt, noch auf etwas Subjektivem im Bewußtsein, dergleichen irgendein Gefühl,

*) Hugo Grotius führt ihn auf Kaiser Severus zurück.

Neigung, Trieb wäre, beruhen darf. Kant war sich der Schwierigkeit dieser Aufgabe deutlich bewußt; da er S. 60; — R., S. 53, sagt: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf Erden an etwas hängt, oder woran gestützt wird." Um so mehr müssen wir mit Spannung der Lösung der Aufgabe, die er sich selbst gestellt hat, entgegensehen und begierig erwarten, wie nun etwas aus nichts werden, d. h. aus rein aprioriischen Begriffen, ohne allen empirischen und materiellen Inhalt, die Gesetze des materialen, menschlichen Handelns konkreszieren sollen; — ein Prozeß, als dessen Symbol wir jenen chemischen betrachten können, vermöge dessen aus drei unsichtbaren Gasen (Azot, Hydrogen, Chlor), also im scheinbar leeren Raum, vor unsern Augen fester Salmiak entsteht. — Ich will aber den Prozeß, durch welchen Kant diese schwierige Aufgabe löst, deutlicher, als er selbst gewollt oder gekonnt hat, darlegen. Dies möchte um so nötiger sein, als derselbe selten recht verstanden zu sein scheint. Denn fast alle Kantianer sind in den Irrtum geraten, daß Kant den kategorischen Imperativ unmittelbar als eine Tatsache des Bewußtseins aufstelle: dann wäre er aber anthropologisch, durch Erfahrung, wenngleich innere, also empirisch begründet; welches der Ansicht Kants schnurstracks entgegenläuft und von ihm wiederholentlich abgewiesen wird. Daher sagt er S. 48; — R., S. 44: „es sei nicht empirisch auszumachen, ob es überall irgendeinen solchen kategorischen Imperativ gebe"; wie auch S. 49; — R., S. 45: „die Möglichkeit des kategorischen Imperativs sei ganz a priori zu untersuchen; da uns hier nicht der Vorteil zustatten komme, daß dessen Wirklichkeit in der Erfahrung gegeben sei." Aber schon sein erster Schüler, Reinhold, ist in jenem Irrtum befangen, da er in seinen „Beiträgen zur Uebersicht der Philosophie am Anfange des 19. Jahrhunderts", Heft 2, S. 21, sagt: „Kant nimmt das Moralgesetz als ein unmittelbar gewisses Faktum, als ursprüngliche Tatsache des moralischen Bewußtseins an." Hätte aber Kant den kategorischen Imperativ als Tatsache des Bewußtseins, mithin empirisch begründen wollen; so würde er nicht ermangelt haben, ihn wenigstens als solche nachzuweisen. Aber nirgends findet sich dergleichen. Meines Wissens geschieht das erste Auftreten des kategorischen Imperativs in der Kritik der reinen Vernunft (S. 802 der ersten und S. 830 der fünften Auflage), wo derselbe unangemeldet und mit dem vorhergegangenen Satze nur durch ein völlig unberech-

tigtes „Daher" zusammenhängend, ganz ex nunc auftritt. Förmlich eingeführt wird er zuerst in der hier von uns in besondere Betrachtung genommenen „Grundlage zur Metaphysik der Sitten", und zwar ganz auf aprioriſchem Wege, durch eine Deduktion aus Begriffen. Hingegen eine im fünften Heft der eben genannten, für die kritische Philosophie so wichtigen Zeitschrift Reinholds befindliche „Formula concordiae des Kritizismus" stellt S. 122 sogar folgenden Satz auf: „Wir unterscheiden das moralische Selbstbewußtsein von der Erfahrung, mit welcher dasselbe, als eine ursprüngliche Tatsache, über welche kein Wissen hinausgehen kann, im menschlichen Bewußtsein verbunden ist, und wir verstehen unter jenem Selbstbewußtsein das unmittelbare Bewußtsein der Pflicht, d. h. der Notwendigkeit, die von Lust und Unlust unabhängige Gesetzmäßigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtschnur der Willenshandlungen anzunehmen." — Da hätten wir freilich „einen erklecklichen Satz, ja, und der auch was setzt." (Schiller.) Aber im Ernst: zu welcher unverschämten petitio principii sehen wir hier Kants Moralgesetz angewachsen! Wenn das wahr wäre, so hätte freilich die Ethik ein Fundament von unvergleichlicher Solidität, und es bedürfte keiner Preisfragen, um zum Aufsuchen desselben zu ermuntern. Dann wäre aber auch das größte Wunder, daß man eine solche Tatsache des Bewußtseins so spät entdeckt hätte; während man Jahrtausende hindurch eifrig und mühsam nach einer Grundlage für die Moral suchte. Wodurch aber Kant selbst zu dem gerügten Irrtum Anlaß gegeben, werde ich weiter unten beibringen. Dennoch könnte man sich über das unangefochtene Herrschen eines solchen Grundirrtums unter den Kantianern wundern: aber haben sie, während sie zahllose Bücher über Kants Philosophie schrieben, doch nicht einmal die Verunstaltung bemerkt, welche die Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage erfuhr und vermöge der sie ein inkohärentes, sich selber widersprechendes Buch wurde; was erst jetzt an den Tag gekommen, und, wie mir dünkt, ganz richtig auseinandergesetzt ist in Rosenkranzens Vorrede zum zweiten Band der Gesamtausgabe der Kantischen Werke. Man muß bedenken, daß vielen Gelehrten das unablässige Lehren vom Katheder und in Schriften zum gründlichen Lernen nur wenig Zeit läßt. Das docendo disco ist nicht unbedingt wahr, vielmehr möchte man bisweilen es parodieren: semper docendo nihil disco; und sogar nicht ganz ohne Grund, was Diderot dem Neffen Rameaus in den Mund legt: „Und diese Lehrer, glaubt ihr

denn, daß sie die Wissenschaften verstehen werden, worin sie Unterricht geben? Possen, lieber Herr, Possen. Besäßen sie die Kenntnisse hinlänglich, um sie zu lehren, so lehrten sie sie nicht." — „„Und warum?"" — „Sie hätten ihr Leben verwendet, sie zu studieren." (Goethes Uebersetzung, S. 104.) — Auch Lichtenberg sagt: „Ich habe das schon mehr bemerkt, die Leute von Profession wissen oft das Beste nicht." Was aber (zur Kantischen Moral zurückzukehren) das Publikum betrifft; so setzen die meisten, wenn nur das Resultat zu ihren moralischen Gefühlen stimmt, sofort voraus, es werde mit der Ableitung derselben schon seine Richtigkeit haben, und werden sich mit dieser, wenn sie schwierig aussieht, nicht tief einlassen; sondern sich hierin auf die Leute „vom Fach" verlassen.

Kants Begründung seines Moralgesetzes ist also keineswegs die empirische Nachweisung desselben als einer Tatsache des Bewußtseins, noch eine Appellation an das moralische Gefühl, noch eine petitio principii unter dem vornehmen modernen Namen eines „absoluten Postulats"; sondern es ist ein sehr subtiler Gedankenprozeß, welchen er uns zweimal, S. 17 und 51; — R., S. 22 und 46, vorführt, und von dem folgendes die verdeutlichte Darstellung ist.

Da Kant, indem er alle empirischen Triebfedern des Willens verschmähte, alles Objektive und alles Subjektive, darauf ein Gesetz für denselben zu gründen wäre, als empirisch, zum voraus weggenommen hat; so bleibt ihm zum Stoff dieses Gesetzes nichts übrig, als dessen eigene Form. Diese nun ist eben nur die Gesetzmäßigkeit. Die Gesetzmäßigkeit aber besteht im Gelten für alle, also in der Allgemeingültigkeit. Diese demnach wird zum Stoff. Folglich ist der Inhalt des Gesetzes nichts anderes, als seine Allgemeingültigkeit selbst. Demzufolge wird es lauten: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen werde." — Dieses also ist die so allgemein verkannte, eigentliche Begründung des Moralprinzips Kants, mithin das Fundament seiner ganzen Ethik. — Man vergleiche noch Kritik der praktischen Vernunft, S. 61; — R., S. 147, das Ende der Anmerkung 1. — Dem großen Scharfsinn, womit Kant das Kunststück ausgeführt hat, zolle ich meine aufrichtige Bewunderung, fahre aber in meiner ernsten Prüfung nach dem Maßstabe der Wahrheit fort. Ich bemerke nur noch, zum Behuf nachheriger Wiederaufnahme, daß die Vernunft, indem und insofern sie das eben dargelegte spezielle Räsonnement voll-

zieht, den Namen der praktischen Vernunft erhält. Der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft ist aber das aus dem dargelegten Gedankenprozeß sich als Resultat ergebende Gesetz: also ist die praktische Vernunft keineswegs, wie die meisten, und auch schon Fichte, es ansahen, ein nicht weiter zurückzuführendes besonderes Vermögen, eine qualitas occulta, eine Art Moralitätsinstinkt, dem moral sense des Hutcheson ähnlich; sondern ist (wie auch Kant in der Vorrede, S. XII — R., S. 8, und oft genug außerdem sagt) eins und dasselbe mit der theoretischen Vernunft, ist nämlich diese selbst, sofern sie den dargelegten Gedankenprozeß vollzieht. Fichte nämlich nennt den kategorischen Imperativ Kants ein absolutes Postulat (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Tübingen 1802, S. 240, Anmerkung). Dies ist der moderne, beschönigende Ausdruck für petitio principii, und so auch hat er selbst den kategorischen Imperativ durchgängig genommen, ist also im oben gerügten Irrtum mitbegriffen.

Der Einwand nun, welchem jene von Kant der Moral gegebene Grundlage zunächst und unmittelbar unterliegt, ist, daß dieser Ursprung eines Moralgesetzes in uns darum unmöglich ist, weil er voraussetzt, daß der Mensch ganz von selbst auf den Einfall käme, sich nach einem Gesetz für seinen Willen, dem dieser sich zu unterwerfen und zu fügen hätte, umzusehen und zu erkundigen. Dies aber kann ihm unmöglich von selbst in den Sinn kommen, sondern höchstens nur, nachdem schon eine andere, positiv wirksame, reale und als solche sich von selbst ankündigende, ungerufen auf ihn einwirkende, ja eindringende, moralische Triebfeder den ersten Anstoß und Anlaß dazu gegeben hätte. So etwas aber würde der Annahme Kants widerstreiten, welcher zufolge der obige Gedankenprozeß selbst der Ursprung aller moralischen Begriffe, das punctum saliens der Moralität sein soll. So lange nun also jenes nicht der Fall ist, indem es, ex hypothesi, keine andere moralische Triebfeder, als den dargelegten Gedankenprozeß gibt; so lange bleibt die Richtschnur des menschlichen Handelns allein der Egoismus, am Leitfaden des Gesetzes der Motivation, d. h. die jedesmaligen, ganz empirischen und egoistischen Motive bestimmen, in jedem einzelnen Fall, das Handeln des Menschen, allein und ungestört; da unter dieser Voraussetzung keine Aufforderung für ihn und gar kein Grund vorhanden ist, weswegen es ihm einfallen sollte, nach einem Gesetz zu fragen, welches sein Wollen beschränkte, und dem er dieses zu unterwerfen hätte, geschweige nach einem

solchen zu forschen und zu grübeln, wodurch es allererst möglich würde, daß er auf den sonderbaren Gedankengang der obigen Reflexion geriete. Hiebei ist es einerlei, welchen Grad der Deutlichkeit man dem Kantischen Reflexionsprozesse geben will, ob man ihn etwa herabstimmen möchte zu einer nur dunkel gefühlten Ueberlegung. Denn keine Aenderung hierin ficht die Grundwahrheiten an, daß aus nichts nichts wird, und daß eine Wirkung eine Ursache verlangt. Die moralische Triebfeder muß schlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine sich von selbst ankündigende, deshalb positiv wirkende, folglich reale sein: und da für den Menschen nur das Empirische, oder doch als möglicherweise empirisch vorhanden Vorausgesetzte, Realität hat; so muß die moralische Triebfeder in der Tat eine empirische sein und als solche ungerufen sich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unser Fragen danach zu warten, von selbst auf uns eindringen, und dies mit solcher Gewalt, daß sie die entgegenstehenden, riesenstarken, egoistischen Motive wenigstens möglicherweise überwinden kann. Denn die Moral hat es mit dem wirklichen Handeln des Menschen und nicht mit aprioriſchem Kartenhäuserbau zu tun, an dessen Ergebnisse sich im Ernste und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenschaften gegenüber, so viel sein würde, wie die einer Klistierspritze bei einer Feuersbrunst. Ich habe schon oben erwähnt, daß Kant es als ein großes Verdienst seines Moralgesetzes betrachtet, daß es bloß auf abstrakte, reine Begriffe a priori, folglich reine Vernunft gegründet ist, als wodurch es nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen als solche gültig sei. Wir müssen um so mehr bedauern, daß reine, abstrakte Begriffe a priori, ohne realen Gehalt und ohne alle irgendwie empirische Grundlage, wenigstens Menschen nie in Bewegung setzen können: von andern vernünftigen Wesen kann ich nicht mitreden. Daher ist der zweite Fehler der Kantischen Grundlage der Moralität Mangel an realem Gehalt. Dieser ist bisher nicht bemerkt worden, weil das oben deutlich dargelegte eigentliche Fundament der Kantischen Moral wahrscheinlich den allerwenigsten von denen, die es zelebriert und propagiert haben, von Grund aus deutlich gewesen ist. Der zweite Fehler also ist gänzlicher Mangel an Realität und dadurch an möglicher Wirksamkeit. Es schwebt in der Luft als ein Spinngewebe der subtilsten, inhaltsleersten Begriffe, ist auf nichts basiert, kann daher nichts tragen und nichts bewegen. Und dennoch hat Kant demselben eine Last von unendlicher

Schwere aufgebürdet, nämlich die Voraussetzung der Freihei des Willens. Trotz seiner wiederholt ausgesprochenen Ueber zeugung, daß Freiheit in den Handlungen des Menschen schlech terdings nicht statthaben kann, daß sie theoretisch nicht einma ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden kann (Kritik der prak tischen Vernunft, S. 168; — R., S. 223), daß, wenn genau Kenntnis des Charakters eines Menschen und aller auf ihn ein wirkenden Motive gegeben wäre, das Handeln desselben sich s sicher und genau wie eine Mondfinsternis würde ausrechnen lassen (ebendaselbst, S. 177; — R., S. 230), wird dennoch bloß auf den Kredit jenes so in der Luft schwebenden Funda ments der Moral, die Freiheit, wenn auch nur idealite und als ein Postulat, angenommen durch den berühmten Schluß „Du kannst: denn du sollst." Aber wenn man einmal deutlich erkannt hat, daß eine Sache nicht ist und nicht sein kann was hilft da alles Postulieren? Da wäre vielmehr das, worau das Postulat sich gründet, zu verwerfen, weil es eine unmöglich Voraussetzung ist, nach der Regel a non posse ad non esse valet consequentia, und mittelst eines apagogischen Beweises der also hier den kategorischen Imperativ umstieße. Stat dessen aber wird hier eine falsche Lehre auf die andere gebaut

Der Unzulänglichkeit eines allein aus einem paar ganz ab strakter und inhaltsleerer Begriffe bestehenden Fundaments der Moral muß Kant selbst im stillen sich bewußt gewesen sein Denn in der Kritik der praktischen Vernunft, wo er, wie gesagt überhaupt schon weniger strenge und methodisch zu Werke geht auch durch seinen nunmehr errungenen Ruhm kühner geworden ist, verändert ganz allmählich das Fundament der Ethik seine Natur, vergißt beinah, daß es ein bloßes Gewebe abstrakter Begriffskombinationen ist, und scheint substantieller werden zu wollen. So z. B. ist daselbst S. 81; — R., S. 163, „das moralische Gesetz gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft". Was soll man bei diesem seltsamen Ausdruck sich denken? Das Faktische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt. — Imgleichen ist eben daselbst, S. 83; — R., S. 164, die Rede von „einer dem Willen unmittelbar bestimmenden Vernunft" usf. — Dabei nun sei man eingedenk, daß er jede anthropologische Begründung, jede Nachweisung des kategorischen Imperativ als einer Tatsache des Bewußtseins in der Grundlegung ausdrücklich und wiederholt ablehnt, weil sie empirisch sein würde. — Jedoch durch solche beiläufige Aeußerungen dreist gemacht, gingen die Nachfolger Kants sehr viel weiter auf jenem Wege

fort. Fichte (System der Sittenlehre, S. 49) warnt geradezu, „daß man sich nicht verleiten lasse, das Bewußtsein, daß wir Pflichten haben, weiter erklären und aus Gründen außer ihm ableiten zu wollen, weil dies der Würde und Absolutheit des Gesetzes Eintrag tue". Schöne Exküse! — Und dann ebendaselbst S. 66 sagt er, „das Prinzip der Sittlichkeit sei ein Gedanke, der sich auf die intellektuelle Anschauung der absoluten Tätigkeit der Intelligenz gründe und der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz von sich selbst sei". Hinter welche Floskeln doch so ein Windbeutel seine Ratlosigkeit versteckt! — Wer sich überzeugen will, wie gänzlich die Kantianer Kants ursprüngliche Begründung und Ableitung des Moralgesetzes allmählich vergaßen und ignorierten, sehe einen sehr lesenswerten Aufsatz nach, in Reinholds Beiträgen zur Uebersicht der Philosophie im Anfang des 19. Jahrhunderts, Heft 2, 1801. Daselbst S. 105 und 106 wird behauptet, „daß in der Kantischen Philosophie die Autonomie (welche eins mit dem kategorischen Imperativ) eine Tatsache des Bewußtseins und auf nichts weiter zurückzuführen sei, indem sie sich durch ein unmittelbares Bewußtsein ankündige". — Dann wäre sie anthropologisch, mithin empirisch begründet, was Kants ausdrücklichen und wiederholten Erklärungen zuwiderläuft. — Dennoch wird ebendaselbst S. 108 gesagt: „Sowohl in der praktischen Philosophie des Kritizismus, als auch in der gesamten gereinigten oder höhern Transzendentalphilosophie ist die Autonomie das durch sich selbst Begründete und Begründende und keiner weitern Begründung Fähige und Bedürftige, das schlechthin Ursprüngliche, durch sich selbst Wahre und Gewisse, das Urwahre, das prius κατ' ἐξοχην, das absolute Prinzip. — Wer daher von dieser Autonomie einen Grund außer ihr selber vermutet, fordert oder sucht, von dem muß die Kantische Schule glauben, daß es ihm entweder an moralischem Bewußtsein fehle*), oder daß er dasselbe in der Spekulation durch falsche Grundbegriffe verkenne. Die Fichte-Schellingische Schule erklärt ihn mit derjenigen Geistlosigkeit behaftet, welche zum Philosophieren unfähig macht und den Charakter des unheiligen Pöbels und trägen Viehes, oder wie Schelling sich schonender ausdrückt, des profanum vulgus und ignavum pecus ausmacht." Wie es um die Wahrheit einer Lehre stehen müsse, die man mit solchen Trümpfen zu er-

*) Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein.
Schiller.

trotzen sucht, fühlt jeder. Inzwischen müssen wir doch au dem Respekt, den diese einflößten, die wahrhaft kindliche Gläu bigkeit erklären, mit der die Kantianer den kategorischen Im perativ annahmen und fortan als ausgemachte Sache behan delten. Denn da hier das Bestreiten einer theoretischen Be hauptung leicht verwechselt werden konnte mit moralischer Ruch losigkeit; so ließ jeder, wenn er auch von dem kategorischen Im perativ in seinem eigenen Bewußtsein nicht viel gewahr wurd doch lieber hiervon nichts laut werden, weil er im stillen glaubt daß bei andern derselbe wohl stärkere Entwickelung haben un deutlicher hervortreten würde. Denn das Innere seines Ge wissens kehrt keiner gern nach außen.

Mehr und mehr also scheint in der Kantischen Schule di praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ als ein hyperphysische Tatsache, als ein Delphischer Tempel im mensch lichen Gemüt, aus dessen finsterem Heiligtum Orakelsprüch zwar leider nicht, was geschehen *wird*, aber doch, was ge schehen *soll*, untrüglich verkünden. Diese einmal angenom mene, oder vielmehr erschlichene und ertrotzte *Unmittel barkeit der praktischen Vernunft* wurde späterhi leider auch auf die *theoretische* übertragen; zumal da Kan *selbst* oft gesagt hatte, daß beide doch nur eine und dieselb Vernunft seien (z. B. Vorrede, S. XII; — R., S. 8). Dem nachdem einmal zugestanden war, daß es in Hinsicht auf da *Praktische* eine ex tripode diktierende Vernunft gebe, s lag der Schritt sehr nahe, ihrer Schwester, ja, eigentlich soga Konsubstanzialin, der *theoretischen Vernunft*, den selben Vorzug einzuräumen, und sie für ebenso reichsunmittel bar wie jene zu erklären, wovon der Vorteil so unermeßlich wi augenfällig war. Nun strömten alle Philosophaster und Phan tasten, den Atheistendenunzianten F. H. Jacobi an der Spitze nach diesem ihnen unerwartet aufgegangenen Pförtlein hin um ihre Sächelchen zu Markte zu bringen, oder um von der alten Erbstücken, welche Kants Lehre zu zermalmen drohte wenigstens das Liebste zu retten. — Wie im Leben des einzelner *ein* Fehltritt der Jugend oft den ganzen Lebenslauf verdirbt, so hatte jene einzige von *Kant* gemachte falsche Annahm einer mit völlig transzendenten Kreditiven ausgestatteten und, wie die höchsten Appellationshöfe, „ohne Gründe" entscheiden den, praktischen Vernunft zur Folge, daß aus der strengen, nüchternen kritischen Philosophie die ihr heterogensten Lehren entsprangen, die Lehren von einer das „*Uebersinnliche*" erst bloß leise „*ahndenden*", dann schon deutlich „*ver*-

nehmenden", endlich gar leibhaftig „intellektual anschauenden" Vernunft, für deren „absolute", d. h. ex tripode gegebene, Aussprüche und Offenbarungen jetzt jeder Phantast seine Träumereien ausgeben konnte. Dies neue Privilegium ist redlich benutzt worden. Hier also liegt der Ursprung jener unmittelbar nach Kants Lehre auftretenden philosophischen Methode, die im Mystifizieren, Imponieren, Täuschen, Sand in die Augen streuen und Windbeuteln besteht, deren Zeitraum die Geschichte der Philosophie einst unter dem Titel „Periode der Unredlichkeit" anführen wird. Denn der Charakter der Redlichkeit, des gemeinschaftlichen Forschens mit dem Leser, welchen die Schriften aller früheren Philosophen tragen, ist hier verschwunden: nicht belehren, sondern betören will der Philosophaster dieser Zeit seinen Leser: davon zeugt jede Seite. Als Heroen dieser Periode glänzen Fichte und Schelling, zuletzt aber auch der selbst ihrer ganz unwürdige und sehr viel tiefer als diese Talentmänner stehende, plumpe, geistlose Scharlatan Hegel. Den Chorus machten allerlei Philosophieprofessoren, welche, mit ernsthafter Miene, vom Unendlichen, vom Absoluten und vielen anderen Dingen, von denen sie schlechterdings nichts wissen konnten, ihrem Publiko vorerzählten.

Als Stufe zu jenem Prophetentum der Vernunft mußte sogar der armselige Witz dienen, daß, weil das Wort Vernunft von Vernehmen kommt, dasselbe besage, daß die Vernunft ein Vermögen sei, jenes sogenannte „Uebersinnliche" (νεφελοκοκκυγια, Wolkenkuckucksheim) zu vernehmen. Der Einfall fand ungemessenen Beifall, wurde in Deutschland dreißig Jahre hindurch, mit unsäglichem Genügen, unablässig wiederholt, ja, zum Grundstein philosophischer Lehrgebäude gemacht; — während es am Tage liegt, daß freilich Vernunft von Vernehmen kommt, aber nur weil sie dem Menschen den Vorzug vor dem Tiere gibt, nicht bloß zu hören, sondern auch zu vernehmen, jedoch nicht, was in Wolkenkuckucksheim vorgeht, sondern was ein vernünftiger Mensch dem andern sagt: das wird von diesem vernommen, und die Fähigkeit dazu heißt Vernunft. So haben alle Völker, alle Zeiten, alle Sprachen den Begriff der Vernunft gefaßt, nämlich als das Vermögen allgemeiner, abstrakter, nicht anschaulicher Vorstellungen, genannt Begriffe, welche bezeichnet und fixiert werden durch Worte: dies Vermögen allein ist es, welches der Mensch vor dem Tiere wirklich voraus hat. Denn diese abstrakten Vorstellungen, Begriffe, d. h. Inbe-

griffe vieler Einzeldinge, bedingen die Sprache, mittelst ihrer das eigentliche Denken, mittelst dieses das Bewußtsein nicht bloß der Gegenwart, welches auch die Tiere haben, sondern der Vergangenheit und der Zukunft als solcher, und hiedurch wieder die deutliche Erinnerung, die Besonnenheit, die Vorsorge, die Absicht, das planvolle Zusammenwirken vieler, den Staat, die Gewerbe, Künste, Wissenschaften, Religionen und Philosophien, kurz, alles das, was das Leben des Menschen von dem des Tieres so auffallend unterscheidet. Für das Tier gibt es bloß anschauliche Vorstellungen und daher auch nur anschauliche Motive: die Abhängigkeit seiner Willensakte von den Motiven ist deshalb augenfällig. Beim Menschen hat diese nicht weniger statt, und auch ihn bewegen (unter Voraussetzung seines individuellen Charakters) die Motive mit strengster Notwendigkeit: allein diese sind meistens nicht anschauliche, sondern abstrakte Vorstellungen, d. h. Begriffe, Gedanken, die jedoch das Resultat früherer Anschauungen, also der Einwirkungen von außen auf ihn sind. Dies aber gibt ihm eine relative Freiheit, nämlich im Vergleich mit dem Tiere. Denn ihn bestimmt nicht, wie das Tier, die anschauliche, gegenwärtige Umgebung, sondern seine aus früheren Erfahrungen abgezogenen, oder durch Belehrung überkommenen Gedanken. Daher liegt das Motiv, welches auch ihn notwendig bewegt, dem Zuschauer nicht zugleich mit der Tat vor Augen; sondern er trägt es in seinem Kopfe herum. Dies gibt nicht nur seinem Tun und Treiben im ganzen, sondern schon allen seinen Bewegungen einen von denen des Tieres augenfällig verschiedenen Charakter: er wird gleichsam von feineren, nicht sichtbaren, Fäden gezogen: daher tragen alle seine Bewegungen das Gepräge des Vorsätzlichen und Absichtlichen, welches ihnen einen Anschein von Unabhängigkeit gibt, der sie augenfällig von denen des Tieres unterscheidet. Alle diese großen Verschiedenheiten hängen aber ganz und gar ab von der Fähigkeit abstrakter Vorstellungen, Begriffe. Diese Fähigkeit daher ist das Wesentliche der Vernunft, d. h. des den Menschen auszeichnenden Vermögens, genannt το λογιμον, το λογιστικον, ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason. — Frägt man mich aber, was zum Unterschiede davon der Verstand, νους, intellectus, entendement, understanding, sei; so sage ich: er ist dasjenige Erkenntnisvermögen, welches auch die Tiere haben, nur in verschiedenem Grade, und wir im höchsten, nämlich das unmittelbare, aller Erfahrung vorhergängige Bewußtsein des Kausalitätsgesetzes, als

welches die Form des Verstandes selbst ausmacht und worin sein ganzes Wesen besteht. Von ihm hängt zuvörderst die Anschauung der Außenwelt ab: denn die Sinne für sich allein sind bloß der Empfindung fähig, die noch lange keine Anschauung ist, sondern allererst deren Material: νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει. τ'ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά (mens videt, mens audit, cetera surda et coeca). Die Anschauung entsteht dadurch, daß wir die Empfindung der Sinnesorgane unmittelbar beziehen auf deren Ursache, die sich, eben durch diesen Akt der Intelligenz, als äußeres Objekt in unserer Anschauungsform Raum darstellt. Dies eben beweist, daß das Kausalitätsgesetz uns a priori bewußt ist und nicht aus der Erfahrung stammt, indem diese selbst, da sie die Anschauung voraussetzt, erst durch dasselbe möglich wird. In der Vollkommenheit dieser ganz unmittelbaren Auffassung der Kausalitätsverhältnisse besteht alle Ueberlegenheit des Verstandes, alle Klugheit, Sagazität, Penetration, Scharfsinn: denn jene liegt aller Kenntnis des Zusammenhanges der Dinge, im weitesten Sinn des Worts, zum Grunde. Ihre Schärfe und Richtigkeit macht den einen verständiger, klüger, schlauer, als den andern. Vernünftig hingegen hat man zu allen Zeiten den Menschen genannt, der sich nicht durch die anschaulichen Eindrücke, sondern durch Gedanken und Begriffe leiten läßt, und daher stets überlegt, konsequent und besonnen zu Werke geht. Ein solches Handeln heißt überall ein vernünftiges Handeln. Keineswegs aber impliziert dieses Rechtschaffenheit und Menschenliebe. Vielmehr kann man höchst vernünftig, also überlegt, besonnen, konsequent, planvoll und methodisch zu Werke gehen, dabei aber doch die eigennützigsten, ungerechtesten, sogar ruchlosesten Maximen befolgen. Daher ist es vor Kant keinem Menschen je eingefallen, das gerechte, tugendhafte und edle Handeln mit dem vernünftigen Handeln zu identifizieren: sondern man hat beide vollkommen unterschieden und auseinander gehalten. Das eine beruht auf der Art der Motivation, das andere auf der Verschiedenheit der Grundmaximen. Bloß nach Kant, da die Tugend aus reiner Vernunft entspringen sollte, ist tugendhaft und vernünftig eines und dasselbe; dem Sprachgebrauch aller Völker, der nicht zufällig, sondern das Werk der allgemeinen menschlichen und daher übereinstimmenden Erkenntnis ist, zum Trotz. Vernünftig und lasterhaft lassen sich sehr wohl vereinigen, ja, erst durch ihre Vereinigung sind große, weitgreifende Ver-

brechen möglich. Ebenso besteht unvernünftig und edelmüti
sehr wohl zusammen: z. B. wenn ich heute dem Dürftigen geb
was ich selbst morgen noch dringender, als er, bedürfen würde
wenn ich mich hinreißen lasse, einem Notleidenden die Summ
zu schenken, auf die mein Gläubiger wartet; und so in seh
vielen Fällen.

Aber, wie gesagt, diese Erhebung der Vernunft zur Quell
aller Tugend, beruhend auf der Behauptung, daß sie al
praktische Vernunft unbedingte Imperative rein
priori, orakularisch von sich gebe, und zusammengefaßt mit de
in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten falschen Erklä
rung der theoretischen Vernunft, daß sie ein wesent
lich auf das zu drei angeblichen Ideen sich gestaltende Unbe
dingte (dessen Unmöglichkeit zugleich der Verstand a prior
erkenne) gerichtetes Vermögen sei, führte, als exemplar vitii
imitabile, die Faselphilosophen, Jacobi an der Spitze, auf jen
das „Uebersinnliche" unmittelbar vernehmend
Vernunft und auf die absurde Behauptung, die Vernunf
sei ein wesentlich auf Dinge jenseit aller Erfahrung, also au
Metaphysik angelegtes Vermögen und erkenne unmittelba
und intuitiv die letzten Gründe aller Dinge und alles Daseins
das Uebersinnliche, das Absolute, die Gottheit u. dgl. m.. —
Solchen Behauptungen hätte längst, wenn man seine Vernunft
statt sie zu vergöttern, hätte brauchen wollen, die einfache Be-
merkung sich entgegenstellen müssen, daß, wenn der Mensch
vermöge eines eigentümlichen Organs zur Lösung des Rätsels
der Welt, welches seine Vernunft ausmache, eine angeborene,
nur der Entwickelung bedürftige Metaphysik in sich trüge; als-
dann über die Gegenstände der Metaphysik ebenso vollkommene
Uebereinstimmung unter den Menschen herrschen müßte, wie
über die Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie; wodurch
es ganz unmöglich würde, daß auf der Erde eine große Anzahl
grundverschiedener Religionen und eine noch größere grund-
verschiedener philosophischer Systeme sich vorfände: vielmehr
alsdann jeder, der in religiösen oder philosophischen Ansichten
von den übrigen abwiche, sogleich angesehen werden müßte, wie
einer, bei dem es nicht recht richtig ist. — Nicht weniger hätte
folgende einfache Bemerkung sich aufdringen müssen. Wenn
wir eine Affenspezies entdeckten, welche sich Werkzeuge,
zum Kampf oder zum Bauen oder sonst einem Gebrauch, ab-
sichtlich verfertigte; so würden wir sofort ihr Vernunft zuge-
stehen: finden wir hingegen wilde Völker, ohne alle Metaphysik
oder Religion, wie es deren gibt; so fällt uns nicht ein, ihnen

deshalb die Vernunft abzusprechen. Die ihre vorgeblichen übersinnlichen Kenntnisse beweisende Vernunft hat Kant durch seine Kritik in ihre Schranken zurückgewiesen; aber jene Jacobische, das Uebersinnliche unmittelbar vernehmende Vernunft müßte er wahrlich unter aller Kritik befunden haben. Inzwischen wird eine dergleichen reichsunmittelbare Vernunft noch immer, auf den Universitäten, den unschuldigen Jünglingen aufgebunden.

Anmerkung.

Wenn wir der Annahme der praktischen Vernunft ganz auf den Grund kommen wollen, müssen wir ihren Stammbaum etwas höher hinauf verfolgen. Da finden wir, daß sie von einer Lehre stammt, die Kant selbst gründlich widerlegt hat, welche aber dennoch hier, als Reminiszenz früherer Denkungsart, seiner Annahme einer praktischen Vernunft, mit ihren Imperativen und ihrer Autonomie, heimlich, ja, ihm selbst unbewußt, zum Grunde liegt. Es ist die rationale Psychologie, welcher zufolge der Mensch aus zwei völlig heterogenen Substanzen zusammengesetzt ist, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. Platon ist der erste, der dieses Dogma förmlich aufgestellt und als objektive Wahrheit zu beweisen gesucht hat. Cartesius aber führte es auf den Gipfel der Vollendung und stellte es auf die Spitze, indem er ihm die genaueste Ausführung und wissenschaftliche Strenge verlieh. Aber ebendadurch kam die Falschheit desselben zutage und wurde sukzessive von Spinoza, Locke und Kant dargetan. Von Spinoza (dessen Philosophie hauptsächlich im Widerlegen des zwiefachen Dualismus seines Lehrers besteht), indem er, den zwei Substanzen des Cartesius geradezu und ausdrücklich entgegen, zu seinem Hauptsatz machte: Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Von Locke, indem er die angeborenen Ideen bestritt, alle Erkenntnis aus der sinnlichen ableitete und lehrte, es sei nicht unmöglich, daß die Materie denken könne. Von Kant, durch die Kritik der rationalen Psychologie, wie sie in der ersten Ausgabe steht. Wogegen andererseits Leibniz und Wolf die schlechte Partei verfochten: dies hat Leibnizen die unverdiente Ehre verschafft, dem ihm so heterogenen, großen Platon verglichen zu werden. Dies alles auszuführen ist hier nicht der Ort. Dieser rationalen Psychologie nun zufolge

war die Seele ein ursprünglich und wesentlich erkennende und erst infolge davon auch ein wollendes Wesen. Je nachdem sie nun, in diesen ihren Grundtätigkeiten, rein für sich und ungemischt mit dem Leibe, oder aber in Verbindung mit diesem zu Werke ging, hatte sie ein höheres und niederes Erkenntnis- und ebenso ein dergleichen Willensvermögen. Im höhern Vermögen war die immaterielle Seele ganz für sich und ohne Mitwirkung des Leibes tätig: da war sie intellectus purus und hatte es mit lauter ihr allein angehörigen, daher gar nicht sinnlichen, sondern rein geistlichen Vorstellungen und ebendergleichen Willensakten zu tun, welche sämtlich nichts Sinnliches, also welches vom Leibe herrührte, an sich trügen*). Da erkannte sie nun lauter reine Abstrakta, Universalia, angeborene Begriffe, aeternae veritates u. dgl. Und demgemäß stand auch ihr Wollen allein unter dem Einfluß solcher rein geistigen Vorstellungen. Dagegen war das niedere Erkenntnis- und Willensvermögen das Werk der mit dem Leibe und dessen Organen im Verein wirkenden und eng verknüpften, dadurch aber in ihrer rein geistigen Wirksamkeit beeinträchtigten Seele. Hieher sollte nun gehören jedes anschauende Erkennen, welches demgemäß das undeutliche und verworrene, das abstrakte hingegen, aus abgezogenen Begriffen bestehende, das deutliche sein sollte! Der nun durch solche sinnlich bedingte Erkenntnis bestimmte Wille war der niedrige und meistens schlechte: denn sein war das durch Sinnenreiz geleitete Wollen, während jenes andere das lautere, von reiner Vernunft geleitet und der immateriellen Seele allein angehörige Wollen war. Am deutlichsten ausgeführt hat diese Lehre der Cartesianer De la Forge, in seinem Tractatus de mente humana daselbst c. 23 heißt es: Non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum ejus sunt causae. — — — Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dis-

*) Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagines corporeas versatur. Cart., Medit., p. 188.

positione suggeruntur, per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit. — Aus der undeutlich bewußten Reminiszenz solcher Ansichten stammt zuletzt Kants Lehre von der Autonomie des Willens, welche als Stimme der reinen, praktischen Vernunft, für alle vernünftige Wesen als solche gesetzgebend ist und bloß formelle Bestimmungsgründe kennt, im Gegensatz der materiellen, als welche allein das niedere Begehrungsvermögen bestimmen, dem jenes obere entgegenwirkt.

Uebrigens ist jene ganze, erst von Cartesius recht systematisch dargestellte Ansicht doch schon beim Aristoteles zu finden, welcher sie deutlich genug vorträgt De anima, I, 1. Vorbereitet und angedeutet hat sie sogar schon Platon, im Phädon (S. 188 und 189, Bip.). — Hingegen infolge der Cartesischen Systematisierung und Konsolidation derselben finden wir sie hundert Jahre später ganz dreist geworden, auf die Spitze gestellt und gerade dadurch der Enttäuschung entgegengeführt. Nämlich als ein résumé der damals geltenden Ansicht bietet sich uns dar Muratori, Della forza della fantasia, cap. 1—4 et 13. Da ist die Phantasie, deren Funktion die ganze Anschauung der Außenwelt, auf Data der Sinne, ist, ein rein materielles, körperliches, zerebrales Organ (das niedere Erkenntnisvermögen), und der immateriellen Seele bleibt bloß das Denken, Reflektieren und Beschließen. — Dadurch aber wird die Sache offenbar bedenklich, und dies mußte man fühlen. Denn, ist die Materie der anschauenden, so komplizierten Auffassung der Welt fähig; so ist nicht zu begreifen, warum sie nicht auch der Abstraktion aus dieser Anschauung und dadurch alles übrigen fähig sein sollte. Offenbar ist die Abstraktion nichts weiter, als ein Fallenlassen der zum jedesmaligen Zweck nicht nötigen Bestimmungen, also der Individual- und Spezialdifferenzen, z. B. wenn ich von dem, was dem Schaf, dem Ochsen, dem Hirsch, dem Kamel usw. eigentümlich ist, absehe und so zu dem Begriff Wiederkäuer gelange; bei welcher Operation die Vorstellungen die Anschaulichkeit einbüßen und eben als bloß abstrakte, nichtanschauliche Vorstellungen, Begriffe, nunmehr des Wortes bedürfen, um im Bewußtsein fixiert und gehandhabt werden zu können. — Bei dem allen jedoch sehen wir Kanten noch unter dem Einfluß der Nachwirkung jener alten Lehre stehen, bei Aufstellung seiner praktischen Vernunft mit ihren Imperativen.

§ 7.

Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik.

Nachdem ich im vorigen Paragraph die eigentliche Grundlage der Kantischen Ethik geprüft habe, gehe ich jetzt zu dem auf diesem Fundament ruhenden, mit ihm aber genau verbundenen, ja, verwachsenen obersten Grundsatz der Moral. Wir erinnern uns, daß er lautete: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte." — Sehen wir darüber hinweg, daß es ein sonderbares Verfahren ist, dem, der angenommenermaßen ein Gesetz für sein Tun und Lassen sucht, den Bescheid zu erteilen, er solle gar erst eines für das Tun und Lassen aller möglichen vernünftigen Wesen suchen und bleiben wir bei der Tatsache stehen, daß jene von Kant aufgestellte Grundregel offenbar noch nicht das Moralprinzip selbst ist, sondern erst eine heuristische Regel dazu, d. h. eine Anweisung, wo es zu suchen sei; also gleichsam zwar noch nicht bares Geld, aber eine sichere Anweisung. Wer nun ist es eigentlich, der diese realisieren soll? Die Wahrheit gleich heraus zu sagen: ein hier sehr unerwarteter Zahlmeister: — Niemand anders als der Egoismus; wie ich sogleich deutlich zeigen werde.

Also die Maxime selbst, von der ich wollen kann, danach ihr alle handelten, wäre erst das wirkliche Moralprinzip. Mein Wollen können ist die Angel, um welche die gegebene Weisung sich dreht. Aber was kann ich denn eigentlich wollen, und was nicht? Offenbar bedarf ich, um zu bestimmen, was ich in der besagten Hinsicht wollen kann, wieder eines Regulativs: und an diesem hätte ich allererst den Schlüssel zu der, gleich einem versiegelten Befehl gegebenen Weisung. Wo ist nun dieses Regulativ zu suchen? — Unmöglich irgendwo anders, als in meinem Egoismus, dieser nächsten, stets bereiten, ursprünglichen und lebendigen Norm aller Willensakte, die vor jedem Moralprinzip wenigstens das jus primi occupantis voraus hat. — Die in Kants oberster Regel enthaltene Anweisung zur Auffindung des eigentlichen Moralprinzips beruht nämlich auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß ich nur das wollen kann, wobei ich mich am besten stehe. Da ich nun, bei der Feststellung einer allgemein zu befolgenden Maxime notwendig mich nicht bloß als den allemal aktiven, sondern auch als den eventualiter und zuzeiten passiven Teil betrachten muß,

so entscheidet, von diesem Standpunkt aus, mein Egoismus sich für Gerechtigkeit und Menschenliebe; nicht weil er sie zu üben, sondern weil er sie zu erfahren Lust hat, und im Sinne jenes Geizhalses, der, nach angehörter Predigt über Wohltätigkeit, ausruft:

„Wie gründlich ausgeführt, wie schön! —
— Fast möcht' ich betteln gehn."

Diesen unentbehrlichen Schlüssel zu der Weisung, in welcher Kants oberster Grundsatz der Moral besteht, kann er nicht umhin, auch selbst hinzuzufügen: jedoch tut er dies nicht sogleich, bei Aufstellung desselben, als welches Anstoß geben könnte; sondern in anständiger Entfernung davon und tiefer im Text, damit es nicht in die Augen springe, daß hier, trotz den erhabenen Anstalten a priori, eigentlich der Egoismus auf dem Richterstuhl sitzt und den Ausschlag gibt, und nachdem er, vom Gesichtspunkt der eventualiter passiven Seite aus, entschieden hat, dies für die aktive geltend gemacht wird. Also S. 19; — R., S. 24, heißt es: „daß ich ein allgemeines Gesetz, zu lügen, nicht wollen könne, weil man mir dann nicht mehr glauben, oder mich mit gleicher Münze bezahlen würde", — S. 55; — R., S. 49: „Die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, was ihm einfällt, versprechen könne, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen; indem niemand glauben würde." — S. 56; — R., S. 50, heißt es in Beziehung auf die Maxime der Lieblosigkeit: „Ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widersprechen, indem doch Fälle sich ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnahme bedarf und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde." — Ebenfalls in der Kritik der praktischen Vernunft, T. I, B. 1, Hauptst. 2. S. 123; — R., S. 192: „Wenn jeder anderer Not mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge; würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein?" — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre die Antwort. Diese Stellen erklären genugsam, in welchem Sinn das „Wollen können" in Kants Moralprinzip zu verstehen sei. Aber am allerdeutlichsten ist diese wahre Bewandtnis des Kantischen Moralprinzips ausgesprochen in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre", § 30: „Denn jeder wünscht, daß ihm geholfen

werde. Wenn er aber seine Maxime, andern nicht helfen z
wollen, laut werden ließe; so würde jeder befugt sein, ih
Beistand zu versagen. Also widerstreitet die eigennützig
Maxime sich selbst." Befugt sein, heißt es, befugt sein
Also hier ist so deutlich, wie nur immer möglich, ausgesprocher
daß die moralische Verpflichtung ganz und gar auf voraus
gesetzter Reziprozität beruhe, folglich schlechthin egoistisc
ist und vom Egoismus ihre Auslegung erhält, als welcher
unter der Bedingung der Reziprozität, sich klüglich z
einem Kompromiß versteht. Zur Begründung des Prinzip
des Staatsvereins wäre das tauglich, aber nicht zu der de
Moralprinzips. Wenn daher in der „Grundlegung", S. 81
— R., S. 67, gesagt wird: „Das Prinzip: Handle jederzei
nach der Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleic
wollen kannst, — ist die einzige Bedingung, unter der ein Will
niemals mit sich selbst in Widerstreit sein kann;" — so ist di
wahre Auslegung des Wortes Widerstreit diese, daß, wen
ein Wille die Maxime der Ungerechtigkeit und Lieblosigkei
sanktioniert hätte, er nachmals, wenn er eventualiter de
leidende Teil würde, sie revozieren und dadurch sich wider
sprechen würde.

Aus dieser Erklärung ist vollkommen klar, daß jene Kan
tische Grundregel nicht, wie er unabläßig behauptet, ein kate
gorischer, sondern in der Tat ein hypothetischer Im
perativ ist, indem demselben stillschweigend die Bedingung
zum Grunde liegt, daß das für mein Handeln aufgestellte
Gesetz, indem ich es zum allgemeinen erhebe, auch Gesetz
für mein Leiden wird, und ich unter dieser Bedingung, als
der eventualiter passive Teil, Ungerechtigkeit und Lieb-
losigkeit allerdings nicht wollen kann. Hebe ich aber diese
Bedingung auf und denke mich, etwa im Vertrauen auf meine
überlegene Geistes- und Leibeskräfte, stets nur als den akti-
ven und nie als den passiven Teil, bei der zu erwählenden
allgemein gültigen Maxime; so kann ich, vorausgesetzt, daß es
kein anderes Fundament der Moral, als das Kantische, gebe,
sehr wohl Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit als allgemeine
Maxime wollen, und demnach die Welt regeln

upon the simple plan,
That they should take, who have the power,
And they should keep, who can*),
Wordsworth.

*) „Nach diesem simpeln Plan,
Daß nehmen soll, wer es vermag,
Behalten soll, wer kann."

Also zu dem im vorigen Paragraph dargelegten Mangel an realer Begründung des Kantischen obersten Grundsatzes der Moral gesellt sich, Kants ausdrücklicher Versicherung zuwider, die versteckte hypothetische Beschaffenheit desselben, vermöge deren er sogar auf bloßen Egoismus basiert ist, als welcher der geheime Ausleger der in demselben gegebenen Weisung ist. Hiezu kommt nun ferner, daß er, bloß als Formel betrachtet, nur eine Umschreibung, Einkleidung, verblümter Ausdruck der allbekannten Regel quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris ist, wenn man nämlich diese, indem man sie ohne non und ne wiederholt, von dem Makel befreit, allein die Rechts- und nicht die Liebespflichten zu enthalten. Denn offenbar ist dieses die Maxime, nach der ich (versteht sich mit Rücksicht auf meine möglicherweise passive Rolle, mithin auf meinen Egoismus) allein wollen kann, daß alle handeln. Diese Regel quod tibi fieri etc. ist aber selbst wieder nur eine Umschreibung, oder, wenn man will, Prämisse, des von mir als der einfachste und reinste Ausdruck der von allen Moralsystemen einstimmig geforderten Handlungsweise, aufgestellten Satzes: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva. Dieser ist und bleibt der wahre reine Inhalt aller Moral. Aber worauf er sich gründe? was es sei, das dieser Forderung Kraft erteilt? Dies ist das alte, schwere Problem, welches auch heute uns wieder vorliegt. Denn von der andern Seite schreiet mit lauter Stimme der Egoismus: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede: ja, die Bosheit gibt die Variante: Imo omnes, quantum potes, laede. Diesem Egoismus, und der Bosheit dazu, einen ihnen gewachsenen und sogar überlegenen Kämpen entgegenzustellen, — das ist das Problem aller Ethik. Heic Rhodus, heic salta! —

Kant gedenkt, S. 57; — R., S. 60, sein aufgestelltes Moralprinzip noch dadurch zu bewähren, daß er die längst erkannte und allerdings im Wesen der Moralität gegründete Einteilung der Pflichten in Rechtspflichten (auch genannt vollkommene, unerläßliche, engere Pflichten) und in Tugendpflichten (auch genannt unvollkommene, weitere, verdienstliche, am besten aber Liebespflichten) daraus abzuleiten unternimmt. Allein der Versuch fällt so gezwungen und offenbar schlecht aus, daß er stark wider das aufgestellte oberste Prinzip zeugt. Da sollen nämlich die Rechtspflichten auf einer Maxime beruhen, deren Gegenteil, als allgemeines Naturgesetz genommen, gar nicht einmal ohne Widerspruch gedacht werden könne; die Tugendpflichten aber auf einer Maxime, deren Gegenteil man

zwar als allgemeines Naturgesetz denken; aber unmögli
wollen könne. — Nun bitte ich den Leser zu bedenken, d
die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrschen der Gewalt stc
des Rechts, welches demnach als Naturgesetz auch nur zu den
ken unmöglich sein soll, eigentlich das wirklich und faktisch
der Natur herrschende Gesetz ist, nicht etwa nur in der Tierwe
sondern auch in der Menschenwelt: seinen nachteiligen Folg
hat man bei den zivilisierten Völkern durch die Staatseinric
tung vorzubeugen gesucht: sobald aber diese, wo und wie
sei, aufgehoben oder eludiert wird, tritt jenes Naturgesetz glei
wieder ein. Fortwährend aber herrscht es zwischen Volk u
Volk: der zwischen diese übliche Gerechtigkeitsjargon ist b
kanntlich ein bloßer Kanzleistil der Diplomatik: die rohe Gewa
entscheidet. Hingegen echte, d. i. unerzwungene Gerechtigke
kommt zwar ganz gewiß, jedoch stets nur als Ausnahme vo
jenem Naturgesetze vor. Obendrein belegt Kant, in de
Beispielen, die er jener Einteilung vorangeschickt hat, d
Rechtspflichten zuerst (S. 53; — R., S. 48) durch die sogenann
Pflicht gegen sich selbst, sein Leben nicht freiwillig zu ende
wenn die Uebel die Annehmlichkeiten überwiegen. Diese Maxim
also soll als allgemeines Naturgesetz auch nur zu denke
unmöglich sein. Ich sage, daß, da hier die Staatsgewalt nic
ins Mittel treten kann, gerade jene Maxime sich ungehinde
als wirklich bestehendes Naturgesetz erweist. Den
ganz gewiß ist es allgemeine Regel, daß der Mensch wirklic
zum Selbstmord greift, sobald der angeborene riesenstarke Trie
zur Erhaltung des Lebens von der Größe der Leiden entschiede
überwältigt wird: dies zeigt die tägliche Erfahrung. Daß e
aber überhaupt irgendeinen Gedanken gebe, der ihn davon ab
halten könne, nachdem die mit der Natur jedes Lebenden inni
verknüpfte so mächtige Todesfurcht sich hiezu machtlos erwiesen
also einen Gedanken, der noch stärker wäre, als diese, — is
eine gewagte Voraussetzung, um so mehr, wenn man sieht, daß
dieser Gedanke so schwer herauszufinden ist, daß die Moralisten
ihn noch nicht bestimmt anzugeben wissen. Wenigstens haben
Argumente der Art, wie Kant sie bei dieser Gelegenheit S. 53;
— R., S. 48, und auch S. 67; — R., S. 57, gegen den Selbst-
mord aufstellt, zuverlässig noch keinen Lebensmüden auch nur
einen Augenblick zurückgehalten. Also ein unstreitig faktisch
bestehendes und täglich wirkendes Naturgesetz wird, zugunsten
der Pflichteneinteilung aus dem Kantischen Moralprinzip, für
ohne Widerspruch auch nur zu denken unmöglich erklärt!
— Ich gestehe, daß ich nicht ohne Befriedigung von hier einen

Blick vorwärts werfe auf die im folgenden Teile von mir aufzustellende Begründung der Moral, aus welcher die Einteilung in Rechts- und Liebespflichten (richtiger in Gerechtigkeit und Menschenliebe) sich völlig ungezwungen ergibt, durch ein aus der Natur der Sache hervorgehendes Trennungsprinzip, welches ganz von selbst eine scharfe Grenzlinie zieht; so daß meine Begründung der Moral jene Bewährung in der Tat aufzuweisen hat, auf welche hier Kant für die seinige ganz unbegründete Ansprüche macht.

§ 8.

Von den abgeleiteten Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik.

Bekanntlich hat Kant den obersten Grundsatz seiner Ethik noch in einem zweiten, ganz andern Ausdruck aufgestellt, in welchem er nicht, wie im ersten, bloß indirekt, als Anweisung wie er zu suchen sei, sondern direkt ausgesprochen wird. Zu diesem bahnt er sich den Weg von S. 63; — R., S. 55 an, und zwar durch höchst seltsame, geschrobene, ja, verschrobene Definitionen der Begriffe Zweck und Mittel, welche sich doch viel einfacher und richtiger so definieren lassen: Zweck ist das direkte Motiv eines Willensaktes, Mittel das indirekte (simplex sigillum veri). Er aber schleicht durch seine wunderlichen Definitionen zu dem Satz: „Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst." — Allein ich muß geradezu sagen, daß „als Zweck an sich selbst existieren" ein Ungedanke, eine contradictio in adjecto ist. Zweck sein, bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck ist es nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck, d. h., wie gesagt, dessen direktes Motiv er ist. Nur in dieser Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn, und verliert diesen, sobald er aus ihr herausgerissen wird. Diese ihm wesentliche Relation schließt aber notwendig alles „An sich" aus. „Zweck an sich" ist gerade wie „Freund an sich, — Feind an sich, — Oheim an sich, — Nord oder Ost an sich, — Oben oder Unten an sich" u. dgl. m. Im Grunde aber hat es mit dem „Zweck an sich" dieselbe Bewandtnis wie mit dem „absoluten Soll": beiden liegt heimlich, sogar unbewußt, derselbe Gedanke als Bedingung zugrunde: der theologische. — Nicht besser steht es mit dem „absoluten Wert", der solchem angeblichen, aber undenkbaren Zweck an sich zukommen soll. Denn auch

diesen muß ich, ohne Gnade, als contradictio in adject stempeln. Jeder Wert ist eine Vergleichungsgröße, und soga steht er notwendig in doppelter Relation: denn erstlich ist e relativ, indem er für jemanden ist, und zweitens ist e komparativ, indem er im Vergleich mit etwas anderen wonach er geschätzt wird, ist. Aus diesen zwei Relationen hin ausgesetzt, verliert der Begriff Wert allen Sinn und Bedeu tung. Dies ist zu klar, als daß es noch einer weiteren Ausein anderseßung bedürfte. — Wie nun jene zwei Definitionen di Logik beleidigen, so beleidigt die echte Moral der Satz (S. 65 — R., S. 56), daß die vernunftlosen Wesen (also die Tiere Sachen wären und daher auch bloß als Mittel, die nich zugleich Zweck sind, behandelt werden dürften. In Ueber einstimmung hiemit wird, in den „Metaphysischen Anfangs gründen der Tugendlehre", § 16, ausdrücklich gesagt: „De Mensch kann keine Pflicht gegen irgendein Wesen haben, al bloß gegen den Menschen"; und dann heißt es § 17: „Die grau same Behandlung der Tiere ist der Pflicht des Menschen gegen sich selbst entgegen; weil sie das Mitgefühl an ihrem Leide im Menschen abstumpft, wodurch eine der Moralität im Verhäl nis zu andern Menschen sehr dienſame, natürliche An lage geschwächt wird." — Also bloß zur Uebung soll man mi Tieren Mitleid haben, und sie sind gleichsam das pathologisch Phantom zur Uebung des Mitleids mit Menschen. Ich finde mit dem ganzen nicht-islamisierten (d. h. nicht-judaisierten Asien, solche Sätze empörend und abscheulich. Zugleich zeigt sich hier abermals, wie gänzlich diese philosophische Moral, die, wi oben dargelegt, nur eine verkleidete theologische ist, eigentlich von der biblischen abhängt. Weil nämlich (wovon weiterhin) die christliche Moral die Tiere nicht berücksichtigt; so sind diese sofort auch in der philosophischen Moral vogelfrei, sind bloße „Sachen", bloße Mittel zu beliebigen Zwecken, also etwa zu Vivisektionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitschen vor dem unbeweglichen Steinkarren u. dgl. — Pfui! über eine solche Parias-, Tschandalas- und Mlekhas-moral, — die das ewige Wesen verkennt, welches in allem, was Leben hat, da ist, und aus allen Augen, die das Sonnenlicht sehen, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervorleuchtet. Aber jene Moral kennt und berücksichtigt allein die eigene werte Spezies, deren Merkmal Vernunft ihr die Bedingung ist, unter welcher ein Wesen Gegenstand moralischer Berücksichti gung sein kann.

Auf so holperichtem Wege, ja, per fas et nefas, gelangt

dann Kant zum zweiten Ausdruck des Grundprinzips seiner Ethik: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." Auf sehr künstliche Weise und durch einen weiten Umweg ist hiemit gesagt: „Berücksichtige nicht dich allein, sondern auch die andern": und dieses wiederum ist eine Umschreibung des Satzes Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, welcher, wie gesagt, selbst wieder nur die Prämissen enthält zu der Konklusion, die der letzte wahre Zielpunkt aller Moral und alles Moralisierens ist: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva: welcher Satz, wie alles Schöne, sich nackt am besten ausnimmt. — Nur sind in jene zweite Moralformel Kants die angeblichen Selbstpflichten, absichtlich und schwerfällig genug, mit hineingezogen. Ueber diese habe ich mich oben erklärt.

Einzuwenden wäre übrigens gegen jene Formel, daß der hinzurichtende Verbrecher, und zwar mit Recht und Fug, allein als Mittel und nicht als Zweck behandelt wird, nämlich als unerläßliches Mittel, dem Gesetz, durch seine Erfüllung, die Kraft abzuschrecken zu erhalten, als worin dessen Zweck besteht.

Wenn nun gleich diese zweite Formel Kants weder für die Begründung der Moral etwas leistet, noch auch für den adäquaten und unmittelbaren Ausdruck ihrer Vorschriften — oberstes Prinzip — gelten kann; so hat sie andererseits das Verdienst, ein feines psychologisch-moralisches Appercu zu enthalten, indem sie den Egoismus durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet, welches wohl verdient, hier näher entwickelt zu werden. Dieser Egoismus nämlich, von dem wir alle strotzen, und welchen als unsere partie honteuse zu verstecken, wir die Höflichkeit erfunden haben, guckt aus allen ihm übergeworfenen Schleiern meistens dadurch hervor, daß wir in jedem, der uns vorkommt, wie instinktmäßig, zunächst nur ein mögliches Mittel zu irgendeinem unserer stets zahlreichen Zwecke suchen. Bei jeder neuen Bekanntschaft ist meistens unser erster Gedanke, ob der Mann uns nicht zu irgend etwas nützlich werden könnte: wenn er dies nun nicht kann; so ist er den meisten, sobald sie sich hievon überzeugt haben, auch selbst nichts. In jedem andern ein mögliches Mittel zu unsern Zwecken, also ein Werkzeug zu suchen, liegt beinahe schon in der Natur des menschlichen Blicks: ob nun aber etwa das Werkzeug beim Gebrauche mehr oder weniger zu leiden haben werde, ist ein Gedanke, der viel später und oft gar nicht nachkommt. Daß wir diese Sinnesart bei andern voraus-

setzen, zeigt sich an mancherlei, z. B. daran, daß, wenn wir von jemanden Auskunft oder Rat verlangen, wir alles Vertrauen zu seinen Aussagen verlieren, sobald wir entdecken, daß er irgendein, wenn auch nur kleines oder entferntes Interesse bei der Sache haben könnte. Denn da setzen wir sogleich voraus, er werde uns zum Mittel seiner Zwecke machen, und seinen Rat daher nicht seiner Einsicht, sondern seiner Absicht gemäß erteilen; selbst wenn jene auch noch so groß und diese noch so klein sein sollte. Denn wir wissen nur zu wohl, daß eine Kubiklinie Absicht mehr wiegt, als eine Kubikrute Einsicht. Andererseits wird in solchem Falle, bei unserer Frage „Was soll ich tun?" dem andern oft gar nichts anderes einfallen, als was wir seinen Zwecken gemäß zu tun hätten: dieses also wird er alsdann, ohne an unsere Zwecke auch nur zu denken, sogleich und wie mechanisch antworten, indem sein Wille unmittelbar die Antwort diktiert, ehe nur die Frage zum Forum seines wirklichen Urteils gelangen konnte, und er also uns seinen Zwecken gemäß zu lenken sucht, ohne sich dessen auch nur bewußt zu werden, sondern selbst vermeinend aus Einsicht zu reden, während aus ihm nur die Absicht redet; ja, er kann hierin so weit gehen, ganz eigentlich zu lügen, ohne es selbst zu merken. So überwiegend ist der Einfluß des Willens über den der Erkenntnis. Demzufolge ist darüber, ob einer aus Einsicht oder aus Absicht redet, nicht einmal das Zeugnis seines eigenen Bewußtseins gültig, meistens aber das seines Interesses. Einen andern Fall zu nehmen: wer von Feinden verfolgt, in Todesangst, einen ihm begegnenden Tabuletkrämer nach einem Seitenwege frägt, kann erleben, daß dieser ihm die Frage entgegnet: „Ob er von seiner Ware nichts brauchen könne?" — Damit soll nicht gesagt sein, daß es sich stets so verhalte: vielmehr wird allerdings mancher Mensch am Wohl und Wehe des andern unmittelbar wirklichen Anteil nehmen, oder, in Kants Sprache, ihn als Zweck und nicht als Mittel ansehen. Wie nahe oder fern nun aber jedem einzelnen der Gedanke liegt, den andern, statt wie gewöhnlich als Mittel einmal als Zweck zu betrachten, — dies ist das Maß der großen ethischen Verschiedenheit der Charaktere: und worauf es hiebei in letzter Instanz ankomme, — das wird eben das wahre Fundament der Ethik sein, zu welchem ich erst im folgenden Teile schreite.

Kant hat also, in seiner zweiten Formel, den Egoismus und dessen Gegenteil durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet; welchen Glanzpunkt ich um so lieber hervorgehoben und durch Erläuterung in helles Licht gestellt habe, als ich im

übrigen von der Grundlage seiner Ethik leider nur wenig gelten lassen kann.

Die dritte und letzte Form, in der Kant sein Moralprinzip aufgestellt, ist die Autonomie des Willens: „Der Wille jedes vernünftigen Wesens ist allgemein gesetzgebend für alle vernünftige Wesen." Dies folgt freilich aus der ersten Form. Aus der gegenwärtigen soll nun aber (laut S. 71; — R., S. 60) hervorgehen, daß das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen Imperativs dieses sei, daß beim Wollen aus Pflicht der Wille sich von allem Interesse lossage. Alle früheren Moralprinzipien wären deshalb verunglückt, „weil sie den Handlungen immer, sei es als Zwang oder Reiz, ein Interesse zum Grund legten, dies mochte nun ein eigenes, oder ein fremdes Interesse sein" (S. 73; — R., S. 62) (auch ein fremdes, welches wohl zu merken bitte). „Hingegen ein allgemein gesetzgebender Wille schreibe Handlungen aus Pflicht vor, die sich auf gar kein Interesse gründen." Jetzt aber bitte ich zu bedenken, was das eigentlich sagen will: in der Tat nichts Geringeres, als ein Wollen ohne Motiv, also eine Wirkung ohne Ursache. Interesse und Motiv sind Wechselbegriffe: heißt nicht Interesse quod mea interest, woran mir gelegen ist? Und ist dies nicht überhaupt alles, was meinen Willen anregt und bewegt? Was ist folglich ein Interesse anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo also ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Interesse: wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich so wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann. Dies werde ich gelehrten Lesern doch nicht erst zu demonstrieren brauchen. Hieraus aber folgt, daß jede Handlung, da sie notwendig ein Motiv haben muß, auch notwendig ein Interesse voraussetzt. Kant aber stellt eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf, welche ohne alles Interesse, d. h. ohne Motive vor sich gehen. Und dies sollten die Handlungen der Gerechtigkeit und Menschenliebe sein! Zur Widerlegung dieser monstrosen Annahme bedurfte es nur der Zurückführung derselben auf ihren eigentlichen Sinn, der durch das Spiel mit dem Worte Interesse versteckt war. — Inzwischen feiert Kant (S. 74 fg.; — R., S. 62) den Triumph seiner Autonomie des Willens, in der Aufstellung eines moralischen Utopiens, unter dem Namen eines Reiches der Zwecke, welches bevölkert ist von lauter vernünftigen Wesen in abstracto, die samt und sonders beständig wollen, ohne irgend etwas zu

wollen (d. i. ohne Intereſſe): nur dieſes eine wollen ſie: daß alle ſtets nach einer Maxime wollen (d. i. Autonomie). Difficile est, satiram non scribere.

Aber noch auf etwas anderes, von beſchwerlicheren Folgen, als dieſes kleine unſchuldige Reich der Zwecke, welches man, als vollkommen harmlos, ruhig liegen laſſen kann, leitet Kanten ſeine Autonomie des Willens, nämlich auf den Begriff der Würde des Menſchen. Dieſe nämlich beruht bloß auf deſſen Autonomie, und beſteht darin, daß das Geſetz, dem er folgen ſoll, von ihm ſelbſt gegeben iſt, — alſo er zu demſelben in dem Verhältnis ſteht, wie die konſtitutionellen Untertanen zu dem ihrigen. — Das möchte als Ausſchmückung des Kantiſchen Moralſyſtems immerhin daſtehen. Allein dieſer Ausdruck „Würde des Menſchen", einmal von Kant ausgeſprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rat- und gedankenloſen Moraliſten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigſtens doch irgend etwas ſagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponierenden Ausdruck „Würde des Menſchen" verſteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leſer ſich gern mit einer ſolchen Würde angetan ſehen und demnach damit zufriedengeſtellt ſein würde*). Wir wollen jedoch auch dieſen Begriff etwas näher unterſuchen und auf Realität prüfen. — Kant (S. 79; — R., S. 66) definiert Würde als „einen unbedingten, unvergleichbaren Wert". Dies iſt eine Erklärung, die durch ihren erhabenen Klang dermaßen imponiert, daß nicht leicht einer ſich unterſteht, herangutreten, um ſie in der Nähe zu unterſuchen, wo er dann finden würde, daß eben auch ſie nur eine hohle Hyperbel iſt, in deren Innerem, als nagender Wurm, die contradictio in adjecto niſtet. Jeder Wert iſt die Schätzung einer Sache im Vergleich mit einer andern, alſo ein Vergleichungsbegriff, mithin relativ, und dieſe Relativität macht eben das Weſen des Begriffes Wert aus. Schon die Stoiker haben (nach Diog. Laert., L, VII, c. 106) richtig gelehrt: τὴν δε ἀξίαν εἶναι ἀμοιβὴν δοκιμαστοῦ, ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων ταξῃ· ὅμοιον εἰπεῖν, ἀμείβεσθαι πυρούς πρὸς τὰς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς (existimationem esse probati remunerationem, quamcunque statuerit peritus rerum; quod hujusmodi est, ac si dicas, commutare cum hordeo, adjecto mulo, triticum).

*) Der erſte, der den Begriff der „Würde des Menſchen" ausdrücklich und ausſchließlich zum Grundſtein der Ethik gemacht und dieſe demnach ausgeführt hat, ſcheint geweſen zu ſein G. W. Block, in ſeiner „Neuen Grundlegung der Philoſophie der Sitten", 1802.

Ein unvergleichbarer, unbedingter, absoluter Wert, dergleichen die Würde sein soll, ist demnach, wie so vieles in der Philosophie, die mit Worten gestellte Aufgabe zu einem Gedanken, der sich gar nicht denken läßt, so wenig wie die höchste Zahl, oder der größte Raum.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein."

So war denn auch hier in der „Würde des Menschen" ein höchst willkommenes Wort auf die Bahn geworfen, an welchem nunmehr jede, durch alle Klassen der Pflichten und alle Fälle der Kasuistik ausgesponnene Moral ein breites Fundament fand, von welchem herab sie mit Behagen weiterpredigen konnte.

Am Schlusse seiner Darstellung (S. 124; — R., S. 97) sagt Kant: „Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, ohne allen Gegenstand des Willens, woran man zum voraus irgendein Interesse nehmen dürfte, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder, mit andern Worten wie reine Vernunft praktisch sein könne? — Das zu erklären, ist alle menschliche Vernunft unvermögend und alle Mühe und Arbeit verloren." — Nun sollte man denken, daß wenn etwas, dessen Dasein behauptet wird, nicht einmal seiner Möglichkeit nach begriffen werden kann, es doch faktisch in seiner Wirklichkeit nachgewiesen sein müsse: allein der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft wird ausdrücklich nicht als eine Tatsache des Bewußtseins aufgestellt, oder sonst durch Erfahrung begründet. Vielmehr werden wir oft genug verwarnt, daß er nicht auf solchem anthropologisch-empirischen Wege zu suchen sei (z. B. S. VI der Vorrede; — R., S. 5, und S. 59, 60; — R., S. 52). Dazu noch wird uns wiederholt (z. B. S. 48; — R., S. 44) versichert, „daß durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall einen dergleichen Imperativ gebe". Und S. 49; — R., S. 45, „daß die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs nicht in der Erfahrung gegeben sei". — Wenn man das zusammenfaßt, so könnte man wirklich auf den Verdacht geraten, Kant habe seine Leser zum besten. Wenn nun gleich dieses, dem heutigen deutschen philosophischen Publiko gegenüber wohl erlaubt und recht sein möchte; so hatte doch dasselbe sich zu Kants Zeiten noch nicht so, wie seitdem, sigalisiert; und außerdem war gerade die Ethik das am wenig-

sten zum Scherze geeignete Thema. Wir müssen also bei der Ueberzeugung stehen bleiben, daß, was weder als möglich begriffen, noch als wirklich nachgewiesen werden kann, keine Beglaubigung seines Daseins hat. — Wenn wir nun aber auch nur versuchen, es bloß mittelst der Phantasie zu erfassen und uns einen Menschen vorzustellen, dessen Gemüt von einem in lauter kategorischen Imperativen redenden absoluten Soll, wie von einem Dämon besessen wäre, der, den Neigungen und Wünschen desselben entgegen, dessen Handlungen beständig zu lenken verlangte; — so erblicken wir hierin kein richtiges Bild der Natur des Menschen, oder der Vorgänge unseres Innern: wohl aber erkennen wir ein erkünsteltes Substitut der theologischen Moral, zu welcher es sich verhält, wie ein hölzernes Bein zu einem lebendigen.

Unser Resultat ist also, daß die Kantische Ethik, so gut wie alle früheren, jedes sichern Fundaments entbehrt. Sie ist, wie ich durch die gleich anfangs angestellte Prüfung ihrer imperativen Form gezeigt habe, im Grunde nur eine Umkehrung der theologischen Moral und eine Vermummung derselben in sehr abstrakte und scheinbar a priori gefundene Formeln. Diese Vermummung mußte um so künstlicher und unkenntlicher sein, als Kant dabei zuverlässig sogar sich selber täuschte, und wirklich vermeinte, die offenbar nur in der theologischen Moral einen Sinn habenden Begriffe des Pflichtgebots und des Gesetzes unabhängig von aller Theologie feststellen und auf reine Erkenntnis a priori gründen zu können: wogegen ich genugsam nachgewiesen habe, daß jene Begriffe bei ihm, jedes realen Fundaments entbehrend, frei in der Luft schweben. Unter seinen eigenen Händen entschleierte sich denn auch gegen das Ende die verlarvte theologische Moral, in der Lehre vom höchsten Gut, in den Postulaten der praktischen Vernunft und endlich in der Moraltheologie. Doch hat alles dieses weder ihn noch das Publikum über den wahren Zusammenhang der Sache enttäuscht: vielmehr freuten beide sich, alle diese Glaubensartikel jetzt durch die Ethik (wenngleich nur idealiter und zum praktischen Behuf) begründet zu sehen, denn sie nahmen treuherzig die Folge für den Grund und den Grund für die Folge, indem sie nicht sahen, daß jener Ethik alle diese angeblichen Folgerungen aus ihr schon als stillschweigende und versteckte, aber unumgänglich nötige Voraussetzungen zum Grunde lagen.

Wenn mir jetzt, am Schlusse dieser scharfen und selbst den Leser anstrengenden Untersuchung, zur Aufheiterung, ein scherz-

haftes, ja, frivoles Gleichnis gestattet sein sollte; so würde ich Kanten in jener Selbstmystifikation, mit einem Manne vergleichen, der, auf einem Maskenball, den ganzen Abend mit einer maskierten Schönen buhlt, im Wahn, eine Eroberung zu machen; bis sie am Ende sich entlarvt und zu erkennen gibt — als seine Frau.

§ 9.

Kants Lehre vom Gewissen.

Die angebliche praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ ist offenbar am nächsten verwandt mit dem Gewissen, wiewohl von diesem erstlich darin wesentlich verschieden, daß der kategorische Imperativ, als gebietend, notwendig vor der Tat spricht, das Gewissen aber eigentlich erst hinterher. Vor der Tat kann es höchstens indirekt sprechen, nämlich mittelst der Reflexion, welche ihm die Erinnerung früherer Fälle vorhält, wo ähnliche Taten hinterher die Mißbilligung des Gewissens erfahren haben. Hierauf scheint mir sogar die Etymologie des Wortes Gewissen zu beruhen, indem nur das bereits Geschehene gewiß ist. Nämlich in jedem, auch dem besten Menschen, steigen, auf äußern Anlaß, erregten Affekt, oder aus innerer Verstimmung unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünsche auf: für diese aber ist er moralisch nicht verantwortlich und dürfen sie sein Gewissen nicht belasten. Denn sie zeigen nur an, was der Mensch überhaupt, nicht aber was er, der sie denkt, zu tun fähig wäre. Denn andere Motive, die nur nicht augenblicklich und mit jenen zugleich ins Bewußtsein treten, stehen ihnen, bei ihm, entgegen; so daß sie nie zu Taten werden können: daher sie der überstimmten Minorität einer beschließenden Versammlung gleichen. An den Taten allein lernt ein jeder sich selbst, so wie die andern, empirisch kennen, und nur sie belasten das Gewissen. Denn sie allein sind nicht problematisch, wie die Gedanken, sondern, im Gegensatz hiervon, gewiß, stehen unveränderlich da, werden nicht bloß gedacht, sondern gewußt. Mit dem lateinischen conscientia verhält es sich ebenso: es ist das Horazische conscire sibi, pallescere culpa. Ebenso mit συνειδησις. Es ist das Wissen des Menschen um das, was er getan hat. Zweitens, nimmt das Gewissen seinen Stoff stets aus der Erfahrung, welches der angebliche kategorische Impe-

rativ nicht kann, da er rein a priori ist. — Inzwischen dürfen wir voraussetzen, daß Kants Lehre vom Gewissen auch auf jenen von ihm neu eingeführten Begriff Licht zurückwerfen werde. Die Hauptdarstellung desselben findet sich in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre", § 13, welche wenigen Seiten ich bei der jetzt folgenden Kritik derselben als vorliegend voraussetze.

Diese Kantische Darstellung des Gewissens macht einen höchst imposanten Eindruck, vor welchem man mit ehrfurchtsvoller Scheu stehen blieb und sich um so weniger getraute, dagegen etwas einzuwenden, als man befürchten mußte, seine theoretische Einrede mit einer praktischen verwechselt zu sehen und, wenn man die Richtigkeit der Kantischen Darstellung leugnete, für gewissenlos zu gelten. Mich kann das nicht irre machen, da es sich hier um Theorie, nicht um Praxis handelt und nicht abgesehen ist auf Moralpredigen, sondern auf strenge Prüfung der letzten Gründe der Ethik.

Zuvörderst bedient Kant sich durchweg lateinischer, juridischer Ausdrücke, die doch wenig geeignet scheinen, die geheimsten Regungen des menschlichen Herzens wiederzugeben. Aber diese Sprache und die juridische Darstellung behält er von Anfang bis zu Ende bei: sie scheint also der Sache wesentlich und eigen. Es wird uns da im Innern des Gemütes ein vollständiger Gerichtshof vorgeführt, mit Prozeß, Richter, Ankläger, Verteidiger, Urteilsspruch. Verhielte sich nun wirklich der innere Vorgang so, wie Kant ihn darstellt; so müßte man sich wundern, daß noch irgendein Mensch, ich will nicht sagen so schlecht, aber so dumm sein könnte, gegen das Gewissen zu handeln. Denn eine solche übernatürliche Anstalt ganz eigener Art in unserm Selbstbewußtsein, ein solches vermummtes Femgericht im geheimnisvollen Dunkel unsers Innern, müßte jeden ein Grausen und eine Deisidämonie einjagen, die ihn wahrlich abhielte, kurze, flüchtige Vorteile zu ergreifen, gegen das Verbot und unter den Drohungen übernatürlicher, sich so deutlich und so nahe ankündigender, furchtbarer Mächte. — In der Wirklichkeit hingegen sehen wir umgekehrt die Wirksamkeit des Gewissens allgemein für so schwach gelten, daß alle Völker darauf bedacht gewesen sind, ihr durch positive Religion zu Hilfe zu kommen, oder gar sie dadurch völlig zu ersetzen. Auch hätte, bei einer solchen Beschaffenheit des Gewissens, die gegenwärtige Preisfrage der Königlichen Sozietät gar nie in den Sinn kommen können.

Bei näherer Betrachtung der Kantischen Darstellung finden

wir jedoch, daß der imposante Effekt derselben hauptsächlich dadurch erreicht wird, daß Kant der moralischen Selbstbeurteilung eine Form als eigentlich und wesentlich beilegt, die dies ganz und gar nicht ist, sondern ihr nur ebenso angepaßt werden kann, wie jeder andern, dem eigentlich Moralischen ganz fremder Rumination dessen, was wir getan haben und hätten anders tun können. Denn nicht nur wird ebenfalls das offenbar unechte, erkünstelte, auf bloßen Aberglauben gegründete Gewissen, z. B. wenn ein Hindu sich vorwirft, zum Morde einer Kuh Anlaß gegeben zu haben, oder ein Jude sich erinnert, am Sabbat eine Pfeife im Hause geraucht zu haben, — dieselbe Form des Anklagens, Verteidigens und Richtens gelegentlich annehmen; sondern sogar auch diejenige Selbstprüfung, welche von gar keinem ethischen Gesichtspunkte ausgeht, ja eher unmoralischer als moralischer Art ist, wird ebenfalls oft in solcher Form auftreten. So z. B. wenn ich für einen Freund, gutmütiger aber unüberlegter Weise mich verbürgt habe, und nun am Abend mir deutlich wird, welche schwere Verantwortlichkeit ich da auf mich genommen habe, und wie es leicht kommen könne, daß ich dadurch in großen Schaden gerate, den die alte Weisheitsstimme ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα! mir prophezeit; da tritt ebenfalls in meinem Innern der Ankläger auf und auch ihm gegenüber der Advokat, welcher meine übereilte Verbürgung durch den Drang der Umstände, der Verbindlichkeiten, durch die Unverfänglichkeit der Sache, ja durch Belohnung meiner Gutmütigkeit zu beschönigen sucht, und zuletzt auch der Richter, der unerbittlich das Urteil „Dummer Streich!" fällt, unter welchem ich zusammensinke.

Und wie mit der von Kant beliebten Gerichtsform, so steht es auch mit dem größten Teil seiner übrigen Schilderung. Z. B. was er, gleich anfangs des Paragraphs, vom Gewissen als diesem eigentümlich sagt, gilt auch von jedem Skrupel ganz anderer Art; es kann ganz wörtlich verstanden werden vom heimlichen Bewußtsein eines Renteniers, daß seine Ausgaben die Zinsen weit übersteigen, das Kapital angegriffen werde und allmählich dahinschmelzen müsse: „es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt: er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt" usw. — Nachdem er nun jene Gerichtsform als der Sache wesentlich geschildert und daher vom Anfang bis zum Ende beibehalten hat, benutzt er sie zu folgendem fein angelegten Sophisma. Er sagt: „daß aber der durch sein Ge-

wissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe: denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren", welches er noch durch eine sehr geschrobene und unklare Anmerkung erläutert. Daraus nun folgert er, daß wir, um nicht in Widerspruch zu geraten, uns den innern Richter (in jenem gerichtlichen Gewissensdrama) als von uns verschieden, als einen andern denken müssen, und diesen als einen Herzenskündiger, einen Allwissenden, einen Allverpflichtenden, und, als exekutive Gewalt, einen Allmächtigen; so daß er jetzt, auf ganz ebener Bahn, seinen Leser vom Gewissen zur Deisidämonie, als einer ganz notwendigen Konsequenz desselben führt, heimlich darauf vertrauend, daß dieser ihm dahin um so williger folgen wird, als die früheste Erziehung ihm solche Begriffe geläufig, ja, zur andern Natur gemacht hat. Daher denn Kant hier leichtes Spiel findet; welches er jedoch hätte verschmähen und darauf bedacht sein sollen, Redlichkeit hier nicht nur zu predigen, sondern auch zu üben. — Ich leugne schlechthin den oben angeführten Satz, auf dem alle jene Folgerungen beruhen; ja, ich erkläre ihn für einen Winkelzug. Es ist nicht wahr, daß der Ankläger jederzeit verlieren müsse, wenn der Angeklagte mit dem Richter eine Person ist; wenigstens nicht beim innern Gerichtshofe: hat denn in meinem obigen Beispiel von der Verbürgung der Ankläger verloren? — Oder mußte man dabei, um nicht in Widerspruch zu geraten, auch hier eine solche Prosopopoia vornehmen und sich notwendig einen andern objektiv als denjenigen denken, dessen Urteilsspruch jenes Donnerwort „Dummer Streich" gewesen wäre? Etwa einen leibhaftigen Merkur? oder eine Personifikation der von Homer II, 23, 313 seq.) empfohlenen Μῆτις, und demnach auch hier den Weg der Deisidämonie einschlagen, wiewohl der heidnischen?

Daß Kant bei seiner Darstellung sich verwahrt, seiner schon hier kurz, aber doch im wesentlichen angedeuteten Moraltheologie keine objektive Geltung beizulegen, sondern sie nur als subjektiv notwendige Form hinzustellen; dies spricht ihn nicht los von der Willkürlichkeit, mit der er sie, wenn auch nur als subjektiv notwendig, konstruiert; da solches mittelst ganz ungegründeter Annahmen geschieht.

So viel ist also gewiß, daß die ganze juridisch-dramatische Form, in der Kant das Gewissen darstellt und sie, als eins mit der Sache selbst, durchweg und bis ans Ende beibehält, um endlich Folgerungen daraus zu ziehen, dem Gewissen völlig un-

wesentlich und keineswegs eigentümlich ist. Vielmehr ist sie eine viel allgemeinere Form, welche die Ueberlegung jeder praktischen Angelegenheit leicht annimmt, und die hauptsächlich entspringt aus dem dabei meistens eintretenden Konflikt entgegengesetzter Motive, deren Gewicht die reflektierende Vernunft sukzessive prüft; wobei es gleichviel ist, ob diese Motive moralischer, oder egoistischer Art sind, und ob es eine Deliberation des noch zu Tuenden, oder eine Rumination des schon Vollzogenen betrifft. Entkleiden wir nun aber Kants Darstellung von dieser ihr nur beliebig gegebenen dramatisch-juridischen Form; so verschwindet auch der sie umgebende Nimbus, nebst dem imposanten Effekt derselben, und bloß dies bleibt übrig, daß, beim Nachdenken über unsere Handlungen, uns bisweilen eine Unzufriedenheit mit uns selbst, von besonderer Art, anwandelt, welche das Eigene hat, nicht den Erfolg, sondern die Handlung selbst zu betreffen und nicht wie jede andere, in der wir das Unkluge unsers Tuns bereuen, auf egoistischen Gründen zu beruhen; indem wir hier gerade damit unzufrieden sind, daß wir zu egoistisch gehandelt haben, zu sehr unser eigenes, zu wenig das Wohl anderer berücksichtigt, oder wohl gar, ohne eigenen Vorteil, das Wehe anderer, seiner selbst wegen, uns zum Zwecke gemacht haben. Daß wir darüber mit uns selbst unzufrieden sein und uns betrüben können über Leiden, die wir nicht gelitten, sondern verursacht haben, dies ist die nackte Tatsache, und diese wird niemand leugnen. Den Zusammenhang derselben mit der allein probehaltigen Basis der Ethik werden wir weiterhin untersuchen. Kant aber hat, wie ein kluger Sachwalter, aus dem ursprünglichen Faktum, durch Ausschmückung und Vergrößerung desselben, so viel als irgend möglich zu machen gesucht, um eine recht breite Basis für seine Moral und Moraltheologie vorweg zu haben.

§ 10.

Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter. — Theorie der Freiheit.

Nachdem ich, im Dienste der Wahrheit, auf die Kantische Ethik Angriffe getan habe, welche nicht, wie die bisherigen, nur die Oberfläche treffen, sondern sie in ihrem tiefsten Grunde unterwühlen, scheint mir die Gerechtigkeit zu fordern, daß ich nicht von ihr scheide, ohne Kants größtes und glänzendes

Verdienst um die Ethik in Erinnerung gebracht zu haben. Dieses besteht in der Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit, welche er zuerst in der Kritik der reinen Vernunft (S. 533—554 der ersten und S. 561—582 der fünften Auflage) vorträgt, jedoch eine noch deutlichere Darstellung davon in der Kritik der praktischen Vernunft (vierte Auflage, S. 169—179; — R., S. 224—231) gibt.

Hobbes zuerst, dann Spinoza, dann Hume, auch Hollbach im Syst. d. lat nat., und endlich am ausführlichsten und gründlichsten Priestley, hatten die vollkommene und strenge Notwendigkeit der Willensakte, bei eintretenden Motiven, so deutlich bewiesen und außer Zweifel gestellt, daß sie den vollkommen demonstrierten Wahrheiten beizuzählen ist; daher nur Unwissenheit und Roheit von einer Freiheit in den einzelnen Handlungen des Menschen, einem libero arbitrio indifferentiae, zu reden fortfahren konnte. Auch Kant nahm, infolge der unwiderleglichen Gründe dieser Vorgänger, die vollkommene Notwendigkeit der Willensakte als eine ausgemachte Sache, an welcher kein Zweifel mehr obwalten konnte; wie dies alle die Stellen beweisen, in welchen er allein vom theoretischen Gesichtspunkt aus von der Freiheit redet. Dabei bleibt es jedoch wahr, daß unsere Handlungen von einem Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit begleitet sind, vermöge dessen wir sie als unser Werk erkennen und jeder, mit untrüglicher Gewißheit, sich als den wirklichen Täter seiner Taten und für dieselben moralisch verantwortlich fühlt. Da nun aber die Verantwortlichkeit eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgendeine Weise, voraussetzt; so liegt im Bewußtsein der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit. Zur Lösung dieses aus der Sache selbst hervorgehenden Widerspruches ward nun Kants tiefsinnige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, welche der innerste Kern seiner ganzen Philosophie und eben deren Hauptverdienst ist, der endlich gefundene Schlüssel.

Das Individuum, bei seinem unveränderlichen, angeborenen Charakter, in allen seinen Aeußerungen durch das Gesetz der Kausalität, die hier, als durch den Intellekt vermittelt, Motivation heißt, streng bestimmt, ist nur die Erscheinung. Das dieser zum Grunde liegende Ding an sich ist, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Sukzession und Vielheit der Akte, eines und unveränderlich. Seine Beschaffenheit an sich ist der intelligible Charakter, welcher in

allen Taten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petschaft in tausend Siegeln, ausgeprägt, den in der Zeit und Sukzession der Akte sich darstellenden, empirischen Charakter dieser Erscheinung bestimmt, die daher in allen ihren Aeußerungen, welche von den Motiven hervorgerufen werden, die Konstanz eines Naturgesetzes zeigen muß; weshalb alle ihre Akte streng notwendig erfolgen. Hierdurch war nun auch jene Unveränderlichkeit, jene unbiegsame Starrheit des empirischen Charakters jedes Menschen, welche denkende Köpfe von jeher wahrgenommen hatten (während die übrigen meinten, durch vernünftige Vorstellungen und moralische Vermahnungen sei der Charakter eines Menschen umzugestalten), auf einen rationellen Grund zurückgeführt, mithin auch für die Philosophie festgestellt und diese dadurch mit der Erfahrung in Einklang gebracht; so daß sie nicht länger beschämt wurde von der Volksweisheit, welche jene Wahrheit längst ausgesprochen hatte in dem spanischen Sprichwort: Lo que entra con el capillo, sale con la mortaja (Das, was mit der Kindermütze hineinkommt, geht mit dem Leichentuche wieder heraus), oder: Lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama (Was mit der Milch eingesogen wird, wird ins Leichentuch wieder ausgegossen).

Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit halte ich für die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns. Sie, nebst der transzendentalen Aesthetik, sind die zwei großen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes, der nie verhallen wird. — Bekanntlich hat Schelling, in seiner Abhandlung über die Freiheit, eine durch ihr lebhaftes Kolorit und anschauliche Darstellung für viele faßlichere Paraphrase jener Lehre Kants gegeben, welche ich loben würde, wenn Schelling die Redlichkeit gehabt hätte, dabei zu sagen, daß er hier Kants Weisheit, nicht seine eigene, vorträgt, wofür ein Teil des philosophischen Publikums sie noch heute hält.

Nun kann man aber diese Kantische Lehre und das Wesen der Freiheit überhaupt auch dadurch sich faßlicher machen, daß man sie mit einer allgemeinen Wahrheit in Verbindung setzt, als deren bündigsten Ausdruck ich einen von den Scholastikern öfter ausgesprochenen Satz ansehe: operari sequitur esse; d. h. jedes Ding in der Welt wirkt nach dem, wie es ist, nach seiner Beschaffenheit, in welcher daher alle seine Aeußerungen schon potentia enthalten sind, actu aber eintreten, wenn äußere Ursachen sie hervorrufen; wodurch denn eben jene Be-

schaffenheit selbst sich kund gibt. Diese ist der empirische Charakter, hingegen dessen innerer, der Erfahrung nicht zugängliche letzte Grund ist der intelligible Charakter, d. h. das Wesen an sich dieses Dinges. Der Mensch macht hierin keine Ausnahme von der übrigen Natur: auch er hat seinen unveränderlichen Charakter, der jedoch ganz individuell und bei jedem ein anderer ist. Dieser ist eben empirisch für unsere Auffassung, aber eben deshalb nur Erscheinung: was er hingegen seinem Wesen an sich selbst nach sein mag, heißt der intelligible Charakter. Seine sämtlichen Handlungen ihrer äußern Beschaffenheit nach durch die Motive bestimmt, können nie anders als diesem unveränderlichen individuellen Charakter gemäß ausfallen: wie einer ist, so muß er handeln. Daher ist dem gegebenen Individuo, in jedem gegebenen einzelnen Fall, schlechterdings nur eine Handlung möglich: operari sequitur esse. Die Freiheit gehört nicht dem empirischen, sondern allein dem intelligibeln Charakter an. Das operari eines gegebenen Menschen ist von außen durch die Motive, von innen durch seinen Charakter notwendig bestimmt: daher alles, was er tut, notwendig eintritt. Aber in seinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer sein können: und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst. Denn alles, was er tut, ergibt sich daraus von selbst, als ein bloßes Korollarium. — Durch Kants Theorie werden wir eigentlich von dem Grundirrtum zurückgebracht, der die Notwendigkeit ins Esse und die Freiheit ins Operari verlegte, und werden zu der Erkenntnis geführt, daß es sich gerade umgekehrt verhält. Deshalb betrifft die moralische Verantwortlichkeit des Menschen zwar zunächst und ostensibel das, was er tut, im Grunde aber das, was er ist; da, dieses vorausgesetzt, sein Tun, beim Eintritt der Motive, nie anders ausfallen konnte, als es ausgefallen ist. Aber so strenge auch die Notwendigkeit ist, mit welcher, bei gegebenem Charakter, die Taten von den Motiven hervorgerufen werden; so wird es dennoch keinem, selbst dem nicht, der hievon überzeugt ist, je einfallen, sich dadurch diskulpieren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen: denn er erkennt deutlich, daß hier, der Sache und den Anlässen nach, also objective, eine ganz andere, sogar eine entgegengesetzte Handlung sehr wohl möglich war, ja, eingetreten sein würde, wenn nur er ein anderer gewesen wäre. Daß aber er, wie es sich aus der Handlung ergibt, ein solcher und kein anderer ist, — das ist es, wofür er sich verantwortlich fühlt: hier, im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens

rifft. Denn das Gewissen ist eben nur die aus der eigenen handlungsweise entstehende und immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eigenen Selbst. Daher wird vom Gewissen, war auf Anlaß des Operari, doch eigentlich das Esse angeschuldigt. Da wir uns der Freiheit nur mittelst der Verantwortlichkeit bewußt sind; so muß, wo diese liegt, auch ne liegen: also im Esse. Das Operari fällt der Notwendigkeit anheim. Aber, wie die andern, so lernen wir auch uns lbst nur empirisch kennen und haben von unserm Charakter keine Kenntnis a priori. Vielmehr hegen wir von diesem rsprünglich eine sehr hohe Meinung, indem das quisque raesumitur bonus, donec probetur contrarium, auch vor em innern foro gilt.

Anmerkung.

Wer das Wesentliche eines Gedankens auch in ganz verschiedenen Einkleidungen desselben wiederzuerkennen fähig ist, ird mit mir einsehen, daß jene Kantische Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter eine zur abstrakten Deutlichkeit erhobene Einsicht ist, die schon Platon gehabt hat, welcher doch, weil er die Idealität der Zeit nicht erkannt hatte, sie ur in zeitlicher Form, mithin bloß mythisch und in Verbindung mit der Metempsychose darlegen konnte. Diese Erkenntnis der Identität beider Lehren wird nun aber sehr verdeutlicht rch die Erläuterung und Ausführung des Platonischen Mythos, welche Porphyrius mit so großer Klarheit und Bestimmtheit gegeben hat, daß die Uebereinstimmung mit der abstrakten Kantischen Lehre bei ihm unverkennbar hervortritt. us einer nicht mehr vorhandenen Schrift von ihm hat uns ese Erörterung, in welcher er den hier in Rede stehenden, von Platon, in der zweiten Hälfte des zehnten Buches der Republik gegebenen Mythos, genau und speziell kommentiert, Stobäos n extenso aufbehalten, im zweiten Buch seiner Eklogen, ap. 8, §§ 37—40, welcher Abschnitt höchst lesenswert ist. Zur robe bringe ich daraus den kurzen § 39 hier bei, damit der ilnehmende Leser angereizt werde, den Stobäos selbst zur and zu nehmen. Er wird alsdann erkennen, daß jener Platonische Mythos angesehen werden kann als eine Allegorie der roßen und tiefen Erkenntnis, welche Kant, in ihrer abstrakten einheit, als Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter aufgestellt hat, und daß folglich diese im wesentlichen schon or Jahrtausenden von Platon erlangt war, ja, noch viel höher

hinaufreicht, da Porphyrius der Meinung ist, daß Platon sie von den Aegyptern überkommen habe. Nun aber liegt sie schon in der Metempsychosenlehre des Brahmanismus, von welchem höchst wahrscheinlich, die Weisheit der ägyptischen Priester abstammt. — Der besagte § 39 lautet:

Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοιοῦτ' ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος· ἔχειν μὲν τὸ αὐτεξούσιον τὰς ψυχάς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφέρους ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ ἢ τοῦτον τὸν βίον ἑλέσθαι, ἢ ἄλλον, ὅν, μετὰ ποίας ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ, ἐκτελέσειν μέλλει· (καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ' αὐτῇ εἶναι ἑλέσθαι, καὶ ἀνδρός)· Κἀκεῖνο μέντοι τὸ αὐτεξούσιον, ἅμα τῇ πρός τινα τῶν τοιούτων βίων πτώσει, ἐμπεπόδισται. Κατελθοῦσαι γὰρ εἰς τὰ σώματα καὶ ἀντὶ ψυχῶν ἀπολυτῶν γεγονυῖαι ψυχαὶ ζώων, τὸ αὐτεξούσιον φέρουσι οἰκεῖον τῇ τοῦ ζώου κατασκευῇ, καὶ ἐφ' ὧν μὲν εἶναι πολύνουν καὶ πολυκινητόν, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου, ἐφ' ὧν δὲ ὀλιγοκινητὸν καὶ μονότροπον, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντων ζώων. Ηρθῆσθαι δὲ τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο ἀπὸ τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲν ἐξ αὑτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομένας προθυμίας. (Omnino enim Platonis sententia haec videtur esse: habere quidem animas, priusquam in corpora vitaeque certa genera incidant, vel ejus vel alterius vitae eligendae potestatem, quam in corpore, vitae conveniente, degant [nam et leonis vitam et hominis ipsis licere eligere]; simul vero, cum vita aliqua adepta, libertatem illam tolli. Cum vero in corpora descenderint, et ex liberis animabus factae sint animalium animae, libertatem, animalis organismo convenientem, nanciscuntur; esse autem eam alibi valde intelligentem et mobilem, ut in homine; alibi vero simplicem et parum mobilem, ut fere in omnibus ceteris animalibus. Pendere autem hanc libertatem sic ab animalis organismo, ut per se quidem moveatur, juxta illius autem appetitiones feratur.)

§ 11.

Die Fichtesche Ethik als Vergrößerungsspiegel der Fehler der Kantischen.

Wie in der Anatomie und Zoologie dem Schüler manche Dinge nicht so augenfällig an Präparaten und Naturprodukten werden, wie an Kupferstichen, welche dieselben mit einiger Uebertreibung darstellen; so kann ich dem, welchem, nach der in den obigen Paragraphen gegebenen Kritik, die Nichtigkeit der Kantischen Grundlage der Ethik noch nicht vollkommen einge-

uchtet hätte, als ein Mittel zur Verdeutlichung dieser Erkennt-
is Fichtes „System der Sittenlehre" empfehlen.

Wie nämlich im alten deutschen Puppenspiel dem Kaiser,
er sonstigen Helden, allemal der Hanswurst beigegeben war,
elcher alles, was der Held gesagt oder getan hatte, nachher
n seiner Manier und mit Uebertreibung wiederholte; so
cht hinter dem großen Kant der Urheber der Wissenschafts-
hre, richtiger Wissenschaftsleere. Wie dieser Mann seinen,
m deutschen philosophischen Publiko gegenüber ganz passenden
nd zu billigenden Plan, mittelst einer philosophischen Mystifi-
tion Aufsehn zu erregen, um infolge desselben seine und der
einigen Wohlfahrt zu begründen, vorzüglich dadurch aus-
hrte, daß er Kanten in allen Stücken überbot, als dessen
bendiger Superlativ auftrat und durch Vergrößerung der her-
rstechenden Teile ganz eigentlich eine Karikatur der Kan-
schen Philosophie zustande brachte; so hat er dieses auch in der
thik geleistet. In seinem „System der Sittenlehre" finden wir
n kategorischen Imperativ herangewachsen zu einem despo-
schen Imperativ: das absolute Soll, die gesetzgebende Vernunft
nd das Pflichtgebot haben sich entwickelt zu einem mora-
schen Fatum, einer unergründlichen Notwendigkeit, daß
s Menschengeschlecht gewissen Maximen streng gemäß handle
5. 308—309), als woran, nach den moralischen Anstalten zu
teilen, sehr viel gelegen sein muß, obwohl man nirgends
gentlich erfährt was, sondern nur so viel sieht, daß wie den
ienen ein Trieb einwohnt, gemeinschaftlich Zellen und einen
tock zu bauen, so in den Menschen angeblich ein Trieb liegen
ll, gemeinschaftlich eine große, streng moralische Weltkomödie
ufzuführen, zu welcher wir die bloßen Drahtpuppen wären
nd nichts weiter; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede,
ß der Bienenstock denn doch wirklich zustande kommt, hingegen
att der moralischen Weltkomödie in der Tat eine höchst un-
oralische aufgeführt wird. So sehen wir denn hier die im-
rative Form der Kantischen Ethik, das Sittengesetz und ab-
lute Soll, weitergeführt, bis ein System des morali-
hen Fatalismus daraus geworden, dessen Ausführung
weilen in das Komische übergeht*).

*) Zum Beleg des Gesagten will ich hier nur einigen wenigen Stellen
aum gestatten. S. 196: „Der sittliche Trieb ist absolut, er fordert schlecht-
n, ohne allen Zweck außer ihm selbst." — S. 232: „Nun soll, zufolge des
ttengesetzes, das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck des ursprüng-
hen Ich werden." — S. 308: „Der ganze Mensch ist Vehikul des
ittengesetzes." — S. 342: „Ich bin nur Instrument, bloßes Werkzeug
s Sittengesetzes, schlechthin nicht Zweck." — S. 343: „Jeder ist Zweck als
ittel, die Vernunft zu realisieren: dies ist der letzte Endzweck seines Da-

Wenn in Kants Ethik ein gewisser moralischer Pedantismus zu spüren ist; so gibt, bei Fichte, die lächerlich moralische Pedanterei reichen Stoff zur Satire. Man lese z. B. S. 407—409, die Entscheidung des bekannten kasuistische Exempels, wo von zwei Menschenleben eines verloren werde muß. Ebenso finden wir alle Fehler Kants in den Superlativ gesteigert: z. B. S. 199: „Den Trieben der Sympathie des Mitleids, der Menschenliebe zufolge zu handeln i schlechthin nicht moralisch, sondern insofern gegen die Moral." — S. 402: „Die Triebfeder der Dienstfertigkeit muß nie ein unbesonnene Gutherzigkeit sein, sondern der deutlich gedacht Zweck, die Kausalität der Vernunft so viel als möglich zu be fördern." — Zwischen jenen Pedantereien guckt nun abe Fichtes eigentliche philosophische Roheit, — wie sie zu er warten ist bei einem Mann, dem das Lehren nie Zeit zum Ler nen gelassen hat, — augenfällig hervor, indem er das liberum arbitrium indifferentiae ernstlich aufstellt und mit den ge meinsten Gründen befestigt (S. 160, 173, 205, 208, 237, 259 261). — Wer noch nicht vollkommen überzeugt ist, daß da Motiv, obgleich durch das Medium der Erkenntnis einwirkend eine Ursache ist, wie jede andere, folglich dieselbe Notwendig keit des Erfolgs, wie jede andere, mit sich führt, daher all menschlichen Handlungen streng notwendig erfolgen, — der is noch philosophisch roh und nicht in den Elementen der philo sophischen Erkenntnis unterrichtet. Die Einsicht in die streng Notwendigkeit der menschlichen Handlungen ist die Grenzlinie welche die philosophischen Köpfe von den andern scheidet: und an dieser angelangt, zeigte Fichte deutlich, daß er zu den andern gehörte. Daß er dann wieder, Kants Spur nachgehend (S. 303) Dinge sagt, die mit obigen Stellen in geradem Widerspruch stehen, beweist, wie so viele andere Widersprüche

---

seins dazu allein ist er da, und wenn dies nicht geschehen sollte, so braucht er überhaupt nicht zu sein." — S. 347: „Ich bin Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt!" — S. 360: „Es ist Verordnung des Sittengesetzes, den Leib zu ernähren, die Gesundheit desselben zu befördern: es versteht sich, daß dies in keinem Sinne und zu keinem andern Zweck geschehen darf, als um ein tüchtiges Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks zu sein. (Vergl. S. 371.) — S. 376: „Jeder menschliche Leib ist Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks: daher muß die höchstmöglichste Tauglichkeit jedes Werkzeugs dazu mir Zweck sein: ich muß sonach Sorgfalt für jeden tragen." — Dies ist seine Ableitung der Menschenliebe! — S. 377: „Ich kann und darf für mich selbst nur sorgen, lediglich weil und inwiefern ich ein Werkzeug des Sittengesetzes bin." — S. 388: „Einen Verfolgten mit Gefahr des eigenen Lebens zu verteidigen, ist absolute Schuldigkeit — sobald Menschenleben in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das Recht, auf die Sicherheit eures eigenen zu denken." — S. 420 „Es gibt gar keine Ansicht meines Nebenmenschen auf dem Gebiete des Sittengesetzes, als die, daß er sei ein Werkzeug der Vernunft."

in seinen Schriften, nur, daß er, als einer, dem es mit Erforschung der Wahrheit nie Ernst war, gar keine feste Grundüberzeugung hatte; wie sie denn zu seinen Zwecken auch ganz und gar nicht nötig war. Nichts ist lächerlicher, als daß man diesem Mann die strengste Konsequenz nachgerühmt hat, indem man seinen pedantischen, triviale Dinge breit demonstrierenden Ton richtig dafür annahm.

Die vollkommenste Entwickelung jenes Systems des moralischen Fatalismus Fichtes findet man in seiner letzten Schrift: „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt", Berlin 1810, — welche den Vorzug hat, nur 46 S. 12° stark zu sein und doch seine ganze Philosophie in nuce zu enthalten, weshalb sie allen denen zu empfehlen ist, welche ihre Zeit für zu kostbar halten, als daß sie mit den in Christian Wolfischer Breite und Langweiligkeit abgefaßten und eigentlich auf Täuschung, nicht auf Belehrung des Lesers abgesehenen größeren Produktionen dieses Mannes verschwendet werden dürfte. In dieser kleinen Schrift also heißt es S. 32: „Die Anschauung einer Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieser Welt das Ich als absolut sollendes sich sichtbar würde." — S. 33 kommt gar „das Soll der Sichtbarheit des Soll", und S. 36 „ein Soll des Ersehens, daß ich soll". — Dahin also hat, als exemplar vitiis imitabile, die imperative Form der Ethik Kants, mit ihrem unerschiesenen Soll, das sie als ein gar bequemes που στω sich erbat, sogleich nach Kanten geführt.

Uebrigens stößt alles hier Gesagte Fichtes Verdienst nicht um, welches darin besteht, die Philosophie Kants, dieses späte Meisterstück des menschlichen Tiefsinns, bei der Nation, unter der es auftrat, verdunkelt, ja, verdrängt zu haben, durch windbeutelnde Superlative, durch Extravaganzen und den unter der Larve des Tiefsinns auftretenden Unsinn seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre", und hiedurch der Welt unwiderleglich gezeigt zu haben, welches die Kompetenz des deutschen philosophischen Publikums sei; da er es die Rolle eines Kindes spielen ließ, dem man ein kostbares Kleinod aus den Händen lockt, indem man ihm ein Nürnberger Spielzeug dafür hinhält. Sein dadurch erlangter Ruhm lebt, auf Kredit, noch heute fort, und noch heute wird Fichte stets neben Kant genannt, als noch so einer (Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος! — i. e. Hercules et simia!), ja, oft über ihn gestellt*). Daher

*) Ich belege dieses durch eine Stelle aus der allerneuesten philosophischen Literatur. Herr Feuerbach, ein Hegelianer (c'est tout dire)

hat auch sein Beispiel jene von gleichem Geiste beseelten un mit gleichem Erfolge gekrönten Nachfolger in der Kunst philo sophischer Mystifikation des deutschen Publikums hervorgerufer die jeder kennt und von denen ausführlich zu reden, hier nich der Ort ist; obwohl ihre respektiven Meinungen noch imme von den Philosophieprofessoren lang und breit dargelegt un ernsthaft diskutiert werden; als ob man es wirklich mit Philo sophen zu tun hätte. Fichten also ist es zu verdanken, daß lu kulente Akten da sind, um einst revidiert zu werden vor der Richterstuhle der Nachwelt, diesem Kassationshofe der Urteil der Mitwelt, welcher, zu fast allen Zeiten, für das echte Ver dienst das hat sein müssen, was das Jüngste Gericht für di Heiligen ist.

III.

Begründung der Ethik.

§ 12.

Anforderungen.

Also auch Kants Begründung der Ethik, seit sechzi Jahren für ein festes Fundament derselben gehalten, versink vor unsern Augen in den tiefen, vielleicht unausfüllbaren Ab grund der philosophischen Irrtümer, indem sie sich als ein unstatthafte Annahme und als eine bloße Verkleidung der theo logischen Moral erweist. — Daß die früheren Versuche, die Ethi zu begründen, noch weniger genügen können, darf ich, wie ge sagt, als bekannt voraussetzen. Es sind meistens unerwiesene aus der Luft gegriffene Behauptungen, und zugleich, wie eben auch Kants Begründung selbst, künstliche Subtilitäten, welche die feinsten Unterscheidungen verlangen und auf den abstrak testen Begriffen beruhen, schwierige Kombinationen, heuristi sche Regeln, Sätze, die auf einer Nadelspitze balancieren, und stelzbeinige Maximen, von deren Höhe herab man das wirkliche Leben und sein Gewühl nicht mehr sehen kann. Daher sind sie allerdings trefflich geeignet, in den Hörsälen widerzuhallen und eine Uebung des Scharfsinns abzugeben: aber dergleichen kann es nicht sein, was den in jedem Menschen dennoch wirklich

läßt sich in seinem Buche „P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie", 1838, S. 80, also vernehmen: „Noch erhabener als Kants sind aber Fichtes Ideen, die er in seiner Sittenlehre und zerstreut in seinen übrigen Schriften aussprach. Das Christentum hat an Erhabenheit nichts, was es den Ideen Fichtes an die Seite stellen könnte."

vorhandenen Aufruf zum Rechttun und Wohltun hervorbringt, noch kann es den starken Antrieben zur Ungerechtigkeit und Härte das Gleichgewicht halten, noch auch den Vorwürfen des Gewissens zum Grunde liegen; welche auf die Verletzung solcher spitzfindigen Maximen zurückführen zu wollen, nur denen kann, diese lächerlich zu machen. Künstliche Begriffskombinationen jener Art können also, wenn wir die Sache ernstlich nehmen, nimmermehr den wahren Antrieb zur Gerechtigkeit und Menschenliebe enthalten. Dieser muß vielmehr etwas sein, das wenig Nachdenken, noch weniger Abstraktion und Kombination erfordert, das, von der Verstandesbildung unabhängig, jeden, auch den rohesten Menschen, anspreche, bloß auf anschaulicher Auffassung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge sich aufdringe. Solange die Ethik nicht ein Fundament dieser Art aufzuweisen hat, mag sie in den Hörsälen disputieren und paradieren: das wirkliche Leben wird ihr Hohn sprechen. Ich muß daher den Ethikern den paradoxen Rat erteilen, sich erst ein wenig im Menschenleben umzusehen.

§ 13.

Skeptische Ansicht.

Oder aber ginge vielleicht aus dem Rückblicke auf die seit mehr als zweitausend Jahren vergeblich gemachten Versuche, eine sichere Grundlage für die Moral zu finden, hervor, daß es gar keine natürliche, von menschlicher Satzung unabhängige Moral gebe, sondern diese durch und durch ein Artefakt sei, ein Mittel, erfunden zur bessern Bändigung des eigensüchtigen und boshaften Menschengeschlechts, und daß sie demnach, ohne die Stütze der positiven Religionen, dahin fallen würde, weil sie keine innere Beglaubigung und keine natürliche Grundlage hätte? Justiz und Polizei können nicht überall ausreichen: es gibt Vergehungen, deren Entdeckung zu schwer, ja einige, deren Bestrafung mißlich ist; wo uns also der öffentliche Schutz verläßt. Zudem kann das bürgerliche Gesetz höchstens Gerechtigkeit, nicht aber Menschenliebe und Wohltun erzwingen, schon weil hiebei jeder der passive, keiner aber der aktive Teil würde sein wollen. Dies hat die Hypothese veranlaßt, daß die Moral allein auf der Religion beruhe und beide zum Zweck hätten, das Komplement der notwendigen Unzulänglichkeit der Staatseinrichtung und Gesetzgebung zu sein. Eine natürliche, d. h. bloß auf die Natur der Dinge, oder des Menschen gegründete Moral könne es dem-

nach nicht geben: woraus sich erkläre, daß die Philosophen ur
sonst bestrebt sind, ihr Fundament zu suchen. Diese Meinu
ist nicht ohne Scheinbarkeit: schon die Pyrrhoniker stellten
auf: οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει, οὔτε κακόν,
ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται,
κατὰ τὸν Τίμωνα (neque est aliquod bonum natura, neq
malum, „sed haec ex arbitrio hominum dijudicantur",
secundum Timonem). Sext. Emp. adv. Math, XI, 14
und auch in neuerer Zeit haben ausgezeichnete Denker sich
ihr bekannt. Sie verdient daher eine sorgfältige Prüfun
wenn es gleich bequemer wäre, sie durch einen inquisitorielle
Seitenblick auf das Gewissen derer, in denen ein solcher Gedan
aufsteigen konnte, zu beseitigen.

Man würde sich in einem großen und sehr jugendliche
Irrtum befinden, wenn man glaubte, daß alle gerechte ur
legale Handlungen der Menschen moralischen Ursprungs wäre
Vielmehr ist zwischen der Gerechtigkeit, welche die Mensche
ausüben, und der echten Redlichkeit des Herzens meistens ei
analoges Verhältnis, wie zwischen den Aeußerungen der Hö
lichkeit und der echten Liebe des Nächsten, welche nicht, wie jen
zum Schein, sondern wirklich den Egoismus überwindet. D
überall zur Schau getragene Rechtlichkeit der Gesinnung, welc
über jeden Zweifel erhaben sein will, nebst der hohen Indig
nation, welche durch die leiseste Andeutung eines Verdachts i
dieser Hinsicht rege wird und bereit ist, in den feurigsten Zor
überzugehen, — dies alles wird nur der Unerfahrene und Ein
fältige sofort für bare Münze und Wirkung eines zarten more
lischen Gefühls oder Gewissens nehmen. In Wahrheit beruh
die allgemeine, im menschlichen Verkehr ausgeübte und al
felsenfeste Maxime behauptete Rechtlichkeit hauptsächlich au
zwei äußern Notwendigkeiten: erstlich auf der gesetzlichen Ord
nung, mittelst welcher die öffentliche Gewalt die Rechte eine
jeden schützt, und zweitens auf der anerkannten Notwendigkei
des guten Namens, oder der bürgerlichen Ehre, zum Fort
kommen in der Welt, mittelst welcher die Schritte eines jede
unter der Aufsicht der öffentlichen Meinung stehen, welche, un
erbittlich strenge, auch einen einzigen Fehltritt in diesem Stück
nie verzeiht, sondern ihn, als einen unauslöschlichen Makel, den
Schuldigen bis an den Tod nachträgt. Hierin ist sie wirklich
weise: denn sie geht von dem Grundsatze operari sequitu
esse und demnach von der Ueberzeugung aus, daß der Cha
rakter unveränderlich sei und daher, was einer einmal getan
hat, er unter ganz gleichen Umständen, unausbleiblich wiede

tun werde. Diese zwei Wächter also sind es, welche die öffentliche Rechtlichkeit bewachen und ohne welche wir, unverhohlen gesagt, übel daran wären, vorzüglich in Hinsicht auf den Besitz, diesen Hauptpunkt im menschlichen Leben, um welchen hauptsächlich dessen Tun und Treiben sich dreht. Denn die rein ethischen Motive zur Ehrlichkeit, angenommen daß sie vorhanden sind, können meistenteils nur nach einem weiten Umwege ihre Anwendung auf den bürgerlichen Besitz finden. Sie können nämlich sich zunächst und unmittelbar allein auf das natürliche Recht beziehen; auf das positive aber erst mittelbar, ofern nämlich jenes ihm zum Grunde liegt. Das natürliche Recht aber haftet an keinem andern Eigentum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch dessen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Besitzers mit angegriffen, ihm also geraubt werden. — Die Präokkupationstheorie verwerfe ich unbedingt, kann jedoch nicht hier auf ihre Widerlegung eingehen*). — Nun soll freilich jeder auf positives Recht gegründete Besitz, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt und in erster Quelle auf dem natürlichen Eigentumsrechte beruhen. Aber wie weit liegt nicht, in den meisten Fällen, unser bürgerlicher Besitz von jener Urquelle des natürlichen Eigentumsrechtes ab! Meistens hat er mit diesem einen sehr schwer oder gar nicht nachweisbaren Zusammenhang: unser Eigentum ist geerbt, ererbt, in der Lotterie gewonnen, oder wenn auch das nicht, doch nicht durch eigentliche Arbeit im Schweiße des Angesichts, sondern durch kluge Gedanken und Einfälle erworben, z. B. im Spekulationshandel, ja, mitunter auch durch dumme Einfälle, welche, mittelst des Zufalls, der Deus Eventus gekrönt und verherrlicht hat. In den wenigsten Fällen ist es eigentlich die Frucht wirklicher Mühe und Arbeit, und selbst dann ist diese oft nur eine geistige, wie die der Advokaten, Aerzte, Beamten, Lehrer, welche, nach dem Blicke des rohen Menschen, wenig Anstrengung zu kosten scheint. Es bedarf schon bedeutender Bildung, um bei allem solchen Besitz das ethische Recht zu erkennen und es demnach aus rein moralischem Antriebe zu achten. — Demzufolge betrachten viele, im stillen, das Eigentum der andern als allein nach positivem Rechte besessen. Finden sie daher Mittel, es ihnen mittelst Benutzung, ja auch nur Umgehung der Gesetze zu entreißen; so tragen sie kein Bedenken: denn ihnen scheint, daß jene es auf demselben Wege verloren,

*) Siehe „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, § 62, S. 306 fg., und Bd. 2, Kap. 47, S. 684.

auf welchem sie es früher erlangt hatten, und sie sehen daher ihr eigenen Ansprüche als ebensogut begründet an, wie die de frühern Besitzers. Von ihrem Gesichtspunkt aus, ist in de bürgerlichen Gesellschaft an die Stelle des Rechtes des Stärker das des Klügern getreten. — Inzwischen ist der *Reiche* o wirklich von einer unverbrüchlichen Rechtlichkeit, weil er vo ganzem Herzen einer Regel zugetan ist und eine Maxime au recht erhält, auf deren Befolgung sein ganzer Besitz, mit de Vielen, was er dadurch vor andern voraus hat, beruht; dah er zu dem Grundsatze suum cuique sich in vollem Ernst b kennt und nicht davon abweicht. Es gibt in der Tat eine solch *objektive* Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit de Entschluß, sie heilig zu halten, die bloß darauf beruht, do Treue und Glauben die Grundlage alles freien Verkehrs unte Menschen, der guten Ordnung und des sichern Besitzes sind, de her sie *uns selbst* gar oft zugute kommen und in dieser Hin sicht sogar mit Opfern aufrecht gehalten werden müssen; w man ja an einen guten Acker auch etwas *wendet*. Doch wir man die so begründete Redlichkeit, in der Regel, nur bei woh habenden, oder wenigstens einem einträglichen Erwerb obliegen den Leuten finden, am allermeisten bei Kaufleuten, als welch die deutlichste Ueberzeugung haben, daß Handel und Wand am gegenseitigen Vertrauen und Kredit ihre unentbehrlich Stütze haben; weshalb auch die kaufmännische Ehre eine gan spezielle ist. — Hingegen *der Arme*, der bei der Sache z kurz gekommen ist und, vermöge der Ungleichheit des Besitze sich zu Mangel und schwerer Arbeit verdammt sieht, währen andere, vor seinen Augen, im Ueberfluß und Müßiggange lebe der wird schwerlich erkennen, daß diese Ungleichheit eine en sprechende der Verdienste und des redlichen Erwerbes zu Grunde liege. Wenn er aber dies *nicht* erkennt, woher so er dann den rein ethischen Antrieb zur Ehrlichkeit nehmen, de ihn abhält, seine Hand nach dem fremden Ueberflusse auszu strecken? Meistens ist es die gesetzliche Ordnung, die ihn zurüc hält. Aber wenn einmal die seltene Gelegenheit kommt, wo e vor der Wirkung des Gesetzes gesichert, durch eine einzige Tc die drückende Last des Mangels, welche der Anblick des fremde Ueberflusses noch fühlbarer macht, von sich wälzen und auch si in den Besitz der so oft beneideten Genüsse setzen könnte, wa wird da seine Hand zurückhalten? Religiöse Dogmen? Selte ist der Glaube so fest. Ein rein moralisches Motiv zur Gerech tigkeit? Vielleicht in einzelnen Fällen: aber in den allermeiste wird es dann nur die auch dem geringen Manne sehr angelegen

Sorge für seinen guten Namen, seine bürgerliche Ehre sein, die
ngenscheinliche Gefahr, durch eine solche Tat auf immer ausge-
oßen zu werden aus der großen Freimaurerloge der ehrlichen
eute, welche das Gesetz der Rechtlichkeit befolgen und danach
uf der ganzen Erde das Eigentum unter sich verteilt haben und
erwalten, die Gefahr, infolge einer einzigen unehrlichen Hand-
ung, zeitlebens ein Paria der bürgerlichen Gesellschaft zu sein,
ner, dem keiner mehr traut, dessen Gemeinschaft jeder flieht,
nd dem dadurch alles Fortkommen abgeschnitten ist, d. h. mit
nem Wort: „Ein Kerl, der gestohlen hat", — und auf den das
prichwort geht: „Wer einmal stiehlt, ist zeitlebens ein Dieb."

Dies also sind die Wächter der öffentlichen Rechtlichkeit;
nd wer gelebt und die Augen offen gehabt hat, wird eingestehen,
ß bei weitem die allermeiste Ehrlichkeit im menschlichen Ver-
hr nur ihnen zu verdanken ist, ja, daß es nicht an Leuten fehlt,
e auch ihrer Wachsamkeit sich zu entziehen hoffen, und die
her Gerechtigkeit und Redlichkeit nur als ein Aushängeschild,
s eine Flagge betrachten, unter deren Schutz man seine Kape-
ien mit desto besserm Erfolge ausführt. Wir haben also nicht
gleich in heiligem Eifer aufzufahren und in Harnisch zu ge-
ten, wenn ein Moralist einmal das Problem aufwirft, ob
cht vielleicht alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde bloß
nventionell wäre, und er demnächst, dieses Prinzip weiter
rfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittel-
re, zuletzt aber doch egoistische Gründe zurückzuführen sich be-
iht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und andere ihrer Zeit
scharfsinnig versucht haben. Von dem größten Teil der ge-
hten Handlungen ist dies sogar wirklich wahr und richtig, wie
im obigen gezeigt habe. Daß es auch von einem beträcht-
jen Teil der Handlungen der Menschenliebe wahr sei, leidet
nen Zweifel; da sie oft aus Ostentation, sehr oft aus dem
auben an eine dereinstige Retribution, die wohl gar in der
adrat- oder vollends Kubikzahl geleistet würde, hervorgehen,
ch noch andere egoistische Gründe zulassen. Allein ebenso ge-
z ist es, daß es Handlungen uneigennütziger Menschenliebe und
g freiwilliger Gerechtigkeit gibt. Beweise der letzteren sind,
mich nicht auf Tatsachen des Bewußtseins, sondern nur der
fahrung zu berufen, die einzelnen, aber unzweifelhaften Fälle,
nicht nur die Gefahr gesetzlicher Verfolgung, sondern auch
der Entdeckung und selbst jedes Verdachtes ganz ausge-
offen war, und dennoch selbst vom Armen dem Reichen das
inige gegeben wurde; z. B. wo ein Verlorenes und Gefunde-
, wo ein von einem dritten und bereits Verstorbenen Depo-

niertes dem Eigentümer gebracht wurde, wo ein im Geheim
von einem Landesflüchtigen bei einem armen Manne gemacht
Depositum treulich bewahrt und zurückgegeben wurde. De
gleichen Fälle gibt es, ohne Zweifel: allein die Ueberraschu
die Rührung, die Hochachtung, womit wir sie entgegennehme
bezeugen deutlich, daß sie zu den unerwarteten Dingen, d
seltenen Ausnahmen gehören. Es gibt in der Tat wahrh
ehrliche Leute; — wie es auch wirklich vierblätterigen Klee gi
aber Hamlet spricht ohne Hyperbel, wenn er sagt: To
honest, as this world goes, is to be one man pick
out of ten thousand*). — Gegen den Einwand, daß den ob
erwähnten Handlungen zuletzt religiöse Dogmen, mithin Rü
sicht auf Strafe und Belohnung in einer andern Welt, zu
Grunde lagen, würden sich auch wohl Fälle nachweisen lasse
wo die Vollbringer derselben gar keinem Religionsglauben a
hingen: was lange nicht so selten ist, wie das öffentliche Bekenn
nis der Sache.

Man beruft sich, der skeptischen Ansicht gegenüb
zunächst auf das Gewissen. Aber auch gegen dessen
natürlichen Ursprung werden Zweifel erhoben. Wenigste
gibt es auch eine conscientia spuria, die oft mit demselb
verwechselt wird. Die Reue und Beängstigung, welche manch
über das, was er getan hat, empfindet, ist oft im Grunde nich
anderes, als die Furcht vor dem, was ihm dafür geschehen kan
Die Verletzung äußerlicher willkürlicher und sogar abgeschma
ter Satzungen quält manchen mit inneren Vorwürfen, ga
nach Art des Gewissens. So z. B. liegt es manchem bigott
Juden wirklich schwer auf dem Herzen, daß, obgleich es i
zweiten Buch Mose, Kap. 35, 3, heißt: „Ihr sollt kein Feu
anzünden am Sabbattage in allen euren Wohnungen",
doch am Sonnabend zu Hause eine Pfeife geraucht hat. Ma
chen Edelmann, oder Offizier, nagt der heimliche Selbstvorwu
daß er, bei irgendeinem Vorfall, den Gesetzen des Narrenkode
den man ritterliche Ehre nennt, nicht gehörig nachgekomm
sei: dies geht so weit, daß mancher dieses Standes, wenn in d
Unmöglichkeit versetzt, sein gegebenes Ehrenwort zu halte
oder auch nur besagten Kodex bei Streitigkeiten Genüge
leisten, sich totschießen wird. (Ich habe beides erlebt.) Hi
gegen wird derselbe Mann alle Tage leichten Herzens se
Wort brechen, sobald nur nicht das Schibboleth „Ehre" hin

*) Nach dem Laufe dieser Welt heißt ehrlich sein: ein aus zehntause
Auserwählter sein.

efügt war. — Ueberhaupt jede Inkonsequenz, jede Unbedachtmkeit, jedes Handeln gegen unsere Vorsätze, Grundsätze, eberzeugungen, welcher Art sie auch seien, ja, jede Indiskreon, jeder Fehlgriff, jede Balourdise wurmt uns hinterher im illen und läßt einen Stachel im Herzen zurück. Mancher würde ch wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz attlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus ; Menschenfurcht, 1/5 Deisidämonie, 1/5 Vorurteil, 1/5 Eitelkeit id 1/5 Gewohnheit: so daß er im Grunde nicht besser ist als ner Engländer, der geradezu sagte: I cannot afford to keep conscience (ein Gewissen zu halten ist für mich zu kostielig). — Religiöse Leute, jedes Glaubens, verstehen unter ewissen sehr oft nichts anderes, als die Dogmen und Vorriften ihrer Religion und die in Beziehung auf diese vorgemmene Selbstprüfung; in diesem Sinne werden ja auch die usdrücke Gewissenszwang und Gewissensfreiit genommen. Die Theologen, Scholastiker und Kasuistiker r mittlern und spätern Zeit nahmen es ebenso. Alles, was ier von Satzungen und Vorschriften der Kirche wußte, nebst n Vorsatz es zu glauben und zu befolgen, machte sein Gewissen aus. Demgemäß gab es ein zweifelndes, ein meinen, ein irrendes Gewissen u. dgl. m., zu deren Berichtigung m sich einen Gewissensrat hielt. Wie wenig der Begriff des wissens, gleich andern Begriffen, durch sein Objekt selbst festtellt ist, wie verschieden er von Verschiedenen gefaßt worden, e schwankend und unsicher er bei den Schriftstellern erscheint, n man in der Kürze ersehen aus Stäudlings „Geschichte Lehre vom Gewissen". Alles dieses ist nicht geeignet, die alität des Begriffs zu beglaubigen, und hat daher die Frage anlaßt, ob es denn auch wirklich ein eigentliches, angeborenes wissen gebe? Ich bin bereits § 10, bei der Lehre von der eiheit, veranlaßt worden, meinen Begriff vom Gewissen kurz zugeben, und werde weiter unten darauf zurückkommen.

Diese sämtlichen skeptischen Bedenklichkeiten reichen zwar eswegs hin, das Dasein aller echten Moralität abzuleug, wohl aber unsere Erwartungen von der moralischen Ane im Menschen und mithin vom natürlichen Fundament der ik zu mäßigen; da so vieles, was diesem zugeschrieben wird, hweislich von andern Triebfedern herrührt, und die Bechtung der moralischen Verderbnis der Welt genugsam best, daß die Triebfeder zum Guten keine sehr mächtige sein n, zumal weil sie oft selbst da nicht wirkt, wo die ihr entgenstehenden Motive nicht stark sind; wiewohl hierbei der

individuelle Unterschied der Charaktere seine volle Gültigkeit behauptet. Inzwischen wird die Erkenntnis jener moralischen Verderbnis dadurch erschwert, daß die Aeußerungen derselben gehemmt und verdeckt werden durch die gesetzliche Ordnung, durch die Notwendigkeit der Ehre, ja, auch noch durch die Höflichkeit. Endlich kommt noch hinzu, daß man bei der Erziehung die Moralität der Zöglinge dadurch zu befördern vermeint, daß man ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darstellt: wenn nun später die Erfahrung sie, und oft zu ihrem großen Schaden, eines andern belehrt; so kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die ersten waren, welche sie betrogen, nachteiliger auf ihre eigene Moralität wirken, als wenn diese Lehrer ihnen das erste Beispiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit selbst gegeben und unverhohlen gesagt hätten: „Die Welt liegt im Argen, die Menschen sind nicht, wie sie sein sollten; aber laß' es dich nicht irren und sei du besser." — Alles dieses, wie gesagt, erschwert unsere Erkenntnis der wirklichen Immoralität des Menschengeschlechts. Der Staat, dieses Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, aufsummierten Egoismus aller, hat den Schutz der Rechte eines jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche, der Macht jedes einzelnen unendlich überlegen, ihn zwingt, die Rechte aller andern zu achten. Da kann der grenzenlose Egoismus fast aller, die Bosheit vieler, die Grausamkeit mancher sich nicht hervortun: der Zwang hat alle gebändigt. Die hieraus entspringende Täuschung ist so groß, daß, wenn wir in einzelnen Fällen, wo die Staatsgewalt nicht schützen kann, oder eludiert wird, die unersättliche Habsucht, die niederträchtige Geldgier, die tiefversteckte Falschheit, die tückische Bosheit der Menschen hervortreten sehen, wir oft zurückschrecken, und ein Zetergeschrei erheben, vermeinend, ein noch nie gesehenes Monstrum sei uns aufgestoßen: allein ohne den Zwang der Gesetze und die Notwendigkeit der bürgerlichen Ehre würden dergleichen Vorgänge ganz an der Tagesordnung sein. Kriminalgeschichten und Beschreibungen anarchischer Zustände muß man lesen, um zu erkennen, was, in moralischer Hinsicht, der Mensch eigentlich ist. Diese Tausende, die da, vor unsern Augen, im friedlichen Verkehr sich durcheinanderdrängen, sind anzusehen als ebenso viele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen starken Maulkorb gesichert ist. Daher, wenn man sich die Staatsgewalt einmal aufgehoben, d. h. jenen Maulkorb abgeworfen denkt, jeder Einsichtige zurückbebt vor dem Schauspiele, das dann zu erwarten stände; wodurch er zu erkennen gibt, wie wenig Wirkung er

r Religion, dem Gewissen, oder dem natürlichen Fundament
r Moral, welches es auch immer sein möge, im Grunde zu-
aut. Aber gerade alsdann würde, jenen freigelassenen un-
oralischen Potenzen gegenüber, auch die wahre moralische
riebfeder im Menschen ihre Wirksamkeit unverdeckt zeigen,
lglich am leichtesten erkannt werden können; wobei zugleich
e unglaublich große moralische Verschiedenheit der Charak-
re unverschleiert hervortreten und ebenso groß befunden wer-
n würde, wie die intellektuelle der Köpfe; womit gewiß viel
sagt ist.

Man wird mir vielleicht entgegensetzen wollen, daß die
thik es nicht damit zu tun habe, wie die Menschen wirklich
ndeln, sondern die Wissenschaft sei, welche angibt, wie sie
ndeln *sollen*. Dies ist aber gerade der Grundsatz, den ich
ugne, nachdem ich im kritischen Teile dieser Abhandlung
nugsam dargetan habe, daß der Begriff des *Sollens*, die
nperative Form der Ethik, allein in der theologischen
oral gilt, außerhalb derselben aber allen Sinn und Bedeu-
ng verliert. Ich setze hingegen der Ethik den Zweck, die in
oralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der
enschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund
rückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments
r Ethik kein anderer Weg, als der empirische, nämlich zu
tersuchen, ob es überhaupt Handlungen gibt, denen wir
hten moralischen Wert zuerkennen müssen, — wel-
s die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, Menschenliebe
d wirklichen Edelmuts sein werden. Diese sind sodann als
n gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu
klären, d. h. auf seine wahren Gründe zurückzuführen, mithin
jedenfalls eigentümliche Triebfeder nachzuweisen haben,
lche den Menschen zu Handlungen dieser von jeder andern
zifisch verschiedenen Art bewegt. Diese Triebfeder, nebst der
npfänglichkeit für sie, wird der letzte Grund der Moralität
d die Kenntnis derselben das Fundament der Moral sein.
es ist der bescheidene Weg, auf welchen ich die Ethik hin-
ise. Wem er, als eine Konstruktion a priori, keine abso-
e Gesetzgebung für alle vernünftigen Wesen in abstracto
thaltend, nicht vornehm, kathedralisch und akademisch genug
nkt, der mag zurückkehren zu den kategorischen Imperativen,
m Schibboleth der „Würde des Menschen"; zu den hohlen
densarten, den Hirngespinsten und Seifenblasen der Schulen,
Prinzipien, denen die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn
icht und von welchen außerhalb der Hörsäle kein Mensch

etwas weiß, noch jemals empfunden hat. Dem auf meinem Wege sich ergebenden Fundament der Moral hingegen steht die Erfahrung zur Seite und legt täglich und stündlich ihr stilles Zeugnis für dasselbe ab.

§ 14.

Antimoralische*) Triebfedern.

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Tiere, ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein. — Das deutsche Wort Selbstsucht führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich. Das Wort Eigennutz aber bezeichnet den Egoismus, sofern er unter Leitung der Vernunft steht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, seine Zwecke planmäßig zu verfolgen; daher man die Tiere wohl egoistisch, aber nicht eigennützig nennen kann. Ich will also für den allgemeinern Begriff das Wort Egoismus beibehalten. — Dieser Egoismus ist, im Tiere, wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch. Daher entspringen, in der Regel, alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst ist allemal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgendeinem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig gegründet ist. Der Egoismus ist, seiner Natur nach, grenzenlos: der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will wo möglich alles genießen, alles haben: da aber dies unmöglich ist, wenigstens alles

*) Ich erlaube mir die regelwidrige Zusammensetzung des Wortes, da „antiethisch" hier nicht bezeichnend sein würde. Das jetzt in Mode gekommene „sittlich und unsittlich" aber ist ein schlechtes Substitut für „moralisch und unmoralisch": erstlich, weil „moralisch" ein wissenschaftlicher Begriff ist, dem als solchem eine griechische und lateinische Bezeichnung gebührt, aus Gründen, welche man findet in meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 12, S. 130 fg.; und zweitens, weil „sittlich" ein schwacher und zahmer Ausdruck ist, schwer zu unterscheiden von „sittsam" dessen populäre Benennung „zimperlich" ist. Der Deutschtümelei muß man keine Konzessionen machen.

eherrschen: „Alles für mich, und nichts für die andern", ist sein Wahlspruch. Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt. Denn, wenn jedem einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen einer eigenen und der übrigen Welt Vernichtung: so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den allermeisten, ausschlagen würde. Demgemäß macht jeder sich zum Mittelpunkte der Welt, bezieht alles auf sich und wird, was nur vorgeht, z. B. die größeren Veränderungen im Schicksale der Völker, zunächst auf *sein* Interesse dabei beziehen und, sei dieses auch noch so klein und mittelbar, vor allem daran denken. Keinen größern Kontrast gibt es, als den zwischen dem hohen und exklusiven Anteil, den jeder an seinem eigenen Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle andern eben jenes Selbst betrachten; wie er ihres. Es hat sogar seine komische Seite, die zahllosen Individuen zu sehen, deren jedes, wenigstens in praktischer Hinsicht, sich allein für real hält und die andern gewissermaßen als bloße Phantome betrachtet. Dies beruht zuletzt darauf, daß jeder sich selber *unmittelbar* gegeben ist, die andern aber ihm nur *mittelbar*, durch die Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe: und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Nämlich infolge der jedem Bewußtsein wesentlichen Subjektivität, ist jeder sich selber die ganze Welt: denn alles Objektive existiert nur mittelbar, als bloße Vorstellung des Subjekts; so daß stets alles am Selbstbewußtsein hängt. Die einzige Welt, welche jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Zentrum derselben. Deshalb eben ist jeder sich alles in allem: er findet sich als den Inhaber aller Realität und kann ihm nichts wichtiger sein, als er selbst. Während nun in seiner subjektiven Ansicht sein Selbst sich in dieser kolossalen Größe darstellt, schrumpft es in der objektiven beinahe zu nichts ein, nämlich zu ungefähr $^1/_{100\cdot00\cdot00}$ der jetzt lebenden Menschheit. Dabei nun weiß er völlig gewiß, daß eben jenes über alles wichtige Selbst, dieser Mikrokosmos, als dessen bloße Modifikation, oder Akzidenz, der Makrokosmos, auftritt, also seine ganze Welt, untergehen muß im Tode, der daher für ihn gleichbedeutend ist mit dem Weltuntergange. Dieses also sind die Elemente, woraus, auf der Basis des Willens zum Leben, der Egoismus erwächst, welcher zwischen Mensch und Mensch stets wie ein breiter Graben liegt. Springt wirklich einmal einer darüber, dem andern zu Hilfe, so ist es wie ein Wunder, welches Staunen erregt und Beifall einerntet. Oben, § 8, bei Erläuterung des Kantischen Moralprinzips, habe ich Gelegenheit gehabt, auszuführen, wie der Egoismus

sich im Alltagsleben zeigt, wo er, trotz der Höflichkeit, die man ihm als Feigenblatt vorsteckt, doch stets aus irgendeiner Ecke hervorguckt. Die Höflichkeit nämlich ist die konventionelle und systematische Verleugnung des Egoismus in den Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs und ist freilich anerkannte Heuchelei: dennoch wird sie gefordert und gelobt; weil was sie verbirgt, der Egoismus, so garstig ist, daß man es nicht sehen will, obschon man weiß, daß es da ist: wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will. — Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch jede Furcht, sei sie vor irdischen oder überirdischen Mächten, beizuzählen ist, oder aber die echte moralische Triebfeder entgegenwirkt, seine Zwecke unbedingt verfolgt; so würde, bei der zahllosen Menge egoistischer Individuen, das bellum omnium contra omnes an der Tagesordnung sein, zum Unheil aller. Daher die reflektierende Vernunft sehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt entspringend, den nachteiligen Folgen des allgemeinen Egoismus so weit vorbeugt, als es auf dem negativen Wege geschehen kann. Wo hingegen jene zwei ihm entgegenstehenden Potenzen nicht zur Wirksamkeit gelangen, wird er sich sofort in seiner ganzen furchtbaren Größe zeigen, und das Phänomen wird kein schönes sein. Indem ich, um ohne Weitläufigkeit die Stärke dieser antimoralischen Potenz auszudrücken, darauf bedacht war, die Größe des Egoismus mit einem Zuge zu bezeichnen und deshalb nach irgendeiner recht emphatischen Hyperbel suchte, bin ich zuletzt auf diese geraten: mancher Mensch wäre imstande, einen andern totzuschlagen, bloß um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren. Aber dabei blieb mir doch der Skrupel, ob es auch wirklich eine Hyperbel sei. — Der Egoismus also ist die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moralische Triebfeder zu bekämpfen hat. Man sieht schon hier, daß diese, um wider einen solchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres sein muß, als eine spitzfindige Klügelei, oder eine aprioristische Seifenblase. — Inzwischen ist im Kriege das erste, daß man den Feind rekognosziert. In dem bevorstehenden Kampfe wird der Egoismus, als die Hauptmacht seiner Seite, vorzüglich sich der Tugend der Gerechtigkeit entgegenstellen, welche, nach meiner Ansicht, die erste und recht eigentliche Kardinaltugend ist.

Hingegen wird der Tugend der Menschenliebe öfter das Uebelwollen oder die Gehässigkeit gegenüber-

treten. Daher wollen wir den Ursprung und die Gradationen dieser zunächst betrachten. Das Uebelwollen in den niederen Graden ist sehr häufig, ja, fast gewöhnlich, und es erreicht leicht die höheren. Goethe hat wohl recht zu sagen, daß in dieser Welt Gleichgültigkeit und Abneigung recht eigentlich zu Hause sind. (Wahlverwandtschaften, T. 1, K. 3.) Es ist sehr glücklich für uns, daß Klugheit und Höflichkeit ihren Mantel darüber decken und uns nicht sehen lassen, wie allgemein das gegenseitige Uebelwollen ist und wie das bellum omnium contra omnes wenigstens in Gedanken fortgesetzt wird. Aber gelegentlich kommt es doch zum Vorschein, z. B. bei der so häufigen und so schonungslosen übeln Nachrede: ganz sichtbar aber wird es bei den Ausbrüchen des Zorns, welche meistens ihren Anlaß um ein Vielfaches übersteigen und so stark nicht ausfallen könnten, wenn sie nicht, wie das Schießpulver in der Flinte, komprimiert gewesen wären, als lange gehegter im Innern brütender Haß. — Großenteils entsteht das Uebelwollen aus den unvermeidlichen und bei jedem Schritt eintretenden Kollisionen des Egoismus. Sodann wird es auch objektiv erregt, durch den Anblick der Laster, Fehler, Schwächen, Torheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen, mehr oder weniger, jeder den andern, wenigstens gelegentlich, darbietet. Es kann hiemit so weit kommen, daß vielleicht manchem, zumal in Augenblicken hypochondrischer Verstimmung, die Welt, von der ästhetischen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinett, von der intellektuellen als ein Narrenhaus, und von der moralischen als eine Gaunerherberge erscheint. Wird solche Verstimmung bleibend; so entsteht Misanthropie. — Endlich ist eine Hauptquelle des Uebelwollens der Neid; oder vielmehr dieser selbst ist schon Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Besitz oder Vorzüge. Kein Mensch ist ganz frei davon, und schon Herodot (III, 80) hat es gesagt: Φθονος ἀρχηθεν ἐμφυεται ἀνθρωπῳ (invidia ab origine homini insita est). Jedoch sind die Grade desselben sehr verschieden. Am unversöhnlichsten und giftigsten ist er, wann auf persönliche Eigenschaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt, und zugleich am niederträchtigsten; weil er haßt, was er lieben und verehren sollte; allein es ist so:

Di lor par più, che d'altri, invidia s'abbia,
Che per se stessi son levati a volo,
Uscendo fuor della commune gabbia.*)

*) Man scheinet, mehr als andre, die zu neiden,
Die, durch der eig'nen Flügel Kraft gehoben,
Aus dem gemeinen Käfig aller scheiden.

klagt schon Petrarka. Ausführlichere Betrachtungen über den Neid findet man im zweiten Bande der Parerga, § 114. — In gewissem Betracht ist das Gegenteil des Neides die Schadenfreude. Jedoch ist Neid zu fühlen, menschlich; Schadenfreude zu genießen, teuflisch. Es gibt kein unfehlbareres Zeichen eines ganz schlechten Herzens und tiefer moralischer Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man soll den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden: Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. — Neid und Schadenfreude sind an sich bloß theoretisch: praktisch werden sie Bosheit und Grausamkeit. Der Egoismus kann zu Verbrechen und Untaten aller Art führen: aber der dadurch verursachte Schaden und Schmerz anderer ist ihm bloß Mittel, nicht Zweck, tritt also nur akzidentell dabei ein. Der Bosheit und Grausamkeit hingegen sind die Leiden und Schmerzen anderer Zweck an sich und dessen Erreichen Genuß. Dieserhalb machen jene eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äußersten Egoismus ist: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit (also immer noch bedingt), laede. Die Maxime der Bosheit ist: Omnes, quantum potes, laede. — Wie Schadenfreude nur theoretische Grausamkeit ist, so Grausamkeit nur praktische Schadenfreude, und diese wird als jene auftreten, sobald die Gelegenheit kommt.

Die aus den beiden gegebenen Grundpotenzen entspringenden speziellen Laster nachzuweisen, wäre nur in einer ausgeführten Ethik an seinem Platz. Eine solche würde etwa aus dem Egoismus ableiten Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Geiz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffahrt usw. — aus der Gehässigkeit aber Mißgunst, Neid, Uebelwollen, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verleumdung, Insolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrat, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit usw. — Die erste Wurzel ist mehr tierisch, die zweite mehr teuflisch. Das Vorwalten der einen, oder der andern, oder aber weiterhin erst nachzuweisenden moralischen Triebfeder, gibt die Hauptlinie in der ethischen Klassifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien ist kein Mensch.

Hiemit hätte ich denn die allerdings erschreckliche Heerschau der antimoralischen Potenzen beendigt, welche an die der Fürsten der Finsternis im Pandämonium bei Milton erinnert. Mein Plan brachte es jedoch mit sich, daß ich zuerst diese düstere Seite der menschlichen Natur in Betracht nähme, wodurch mein Weg freilich von dem aller andern Moralisten

abweicht und dem des Dante ähnlich wird, der zuerst in die Hölle führt.

Durch die hier gegebene Uebersicht der antimoralischen Potenzen wird deutlich, wie schwer das Problem ist, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menschen zu einer, allen jenen tief in seiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengesetzten Handlungsweise bewegen könnte, oder, wenn etwa diese letztere in der Erfahrung gegeben wäre, von ihr genügende und ungekünstelte Rechenschaft erteilte. So schwer ist das Problem, daß man zu seiner Lösung für die Menschheit im großen überall die Maschinerie aus einer andern Welt hat zu Hilfe nehmen müssen. Man deutete auf Götter hin, deren Wille und Gebot die hier geforderte Handlungsweise wäre, und welche diesem Gebot, durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieser oder in einer andern Welt, wohin wir durch den Tod versetzt würden, Nachdruck erteilten. Angenommen, daß der Glaube an eine Lehre dieser Art, wie es durch sehr frühzeitiges Einprägen allerdings möglich ist, allgemein Wurzel faßte, und auch, was aber sehr viel schwerer hält und viel weniger Bestätigung in der Erfahrung aufzuweisen hat, daß er die beabsichtigte Wirkung hervorbrächte; so würde dadurch zwar Legalität der Handlungen, selbst über die Grenze hinaus, bis zu welcher Justiz und Polizei reichen können, zuwege gebracht sein: aber jeder fühlt, daß es keineswegs dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Gesinnung verstehen. Denn offenbar würden alle durch Motive solcher Art hervorgerufene Handlungen immer nur im bloßen Egoismus wurzeln. Wie sollte nämlich von Uneigennützigkeit die Rede sein können, wo mich Belohnung lockt, oder angedrohte Strafe abschreckt? Eine festgeglaubte Belohnung in einer andern Welt ist anzusehen, wie ein vollkommen sicherer, aber auf sehr lange Sicht ausgestellter Wechsel. Die überall so häufige Verheißung befriedigter Bettler, daß dem Geber die Gabe in jener Welt tausendfach erstattet werden wird, mag manchen Geizhals zu reichlichem Almosen bewegen, die er, als gute Geldanlegung, vergnügt austeilt, fest überzeugt, nun auch in jener Welt sogleich wieder als ein steinreicher Mann aufzuerstehen. — Für die große Masse des Volkes muß es vielleicht bei Antrieben dieser Art sein Bewenden haben: demgemäß denn auch die verschiedenen Religionen, welche eben die Metaphysik des Volkes sind, sie ihm vorhalten. Hierbei ist jedoch anzumerken, daß wir über die wahren Motive unsers eigenen Tuns bisweilen ebensosehr im Irrtum sind, wie über die des fremden: daher zuverlässig mancher, indem er von seinen edelsten Hand-

lungen nur durch Motive obiger Art sich Rechenschaft zu geben weiß, dennoch aus viel edleren und reineren, aber auch viel schwerer deutlich zu machenden Triebfedern handelt und wirklich aus unmittelbarer Liebe des Nächsten tut, was er bloß durch seines Gottes Geheiß zu erklären versteht. Die Philosophie hingegen sucht hier, wie überall, die wahren, letzten, auf die Natur des Menschen gegründeten, von allen mythischen Auslegungen, religiösen Dogmen und transzendenten Hypostasen unabhängigen Aufschlüsse über das vorliegende Problem, und verlangt sie in der äußern oder innern Erfahrung nachgewiesen zu sehen. Unsere vorliegende Aufgabe aber ist eine philosophische; daher wir von allen durch Religion bedingten Auflösungen derselben gänzlich abzusehen haben, an welche ich, bloß um die große Schwierigkeit des Problems ins Licht zu stellen, hier erinnert habe.

§ 15.

Kriterium der Handlungen von moralischem Wert.

Jetzt wäre zunächst die empirische Frage zu erledigen, ob Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe, die alsdann bis zum Edelmut und Großmut gehen mag, in der Erfahrung vorkommen. Leider läßt die Frage sich doch nicht ganz rein empirisch entscheiden; weil in der Erfahrung allemal nur die *Tat* gegeben ist, die *Antriebe* aber nicht zutage liegen: daher stets die Möglichkeit übrig bleibt, daß auf eine gerechte, oder gute Handlung ein egoistisches Motiv Einfluß gehabt hätte. Ich will mich nicht des unerlaubten Kunstgriffs bedienen, hier, in einer theoretischen Untersuchung, die Sache dem Leser ins Gewissen zu schieben. Aber ich glaube, daß sehr wenige sein werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein damit dem andern kein Unrecht geschehe, ja, daß es Leute gibt, denen gleichsam der Grundsatz, dem andern sein Recht widerfahren zu lassen, *angeboren* ist, die daher niemanden absichtlich zu nahe treten, die ihren Vorteil nicht unbedingt suchen, sondern dabei auch die Rechte anderer berücksichtigen, die, bei gegenseitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, daß der andere das Seinige *leiste*, sondern auch darüber, daß er das Seinige *empfange*, indem sie aufrichtig nicht wollen, daß, wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies sind *die wahrhaft ehr-*

lichen Leute, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. Aber solche Leute gibt es. Imgleichen wird man mir, denke ich, zugestehen, daß mancher hilft und gibt, leistet und entsagt, ohne in seinem Herzen eine weitere Absicht zu haben, als daß dem andern, dessen Not er sieht, geholfen werde. Und daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: „Trüwen, lieben Eidgenossen, wullt's minem Wip und Kinde gedenken", und dann so viele feindliche Speere umarmte, als er fassen konnte, — dabei eine eigennützige Absicht gehabt habe; das denke sich, wer es kann: ich vermag es nicht. — Auf Fälle freier Gerechtigkeit, die ohne Schikane und Obstination nicht abzuleugnen sind, habe ich schon oben § 13 aufmerksam gemacht. — Sollte aber dennoch jemand darauf bestehen, mir das Vorkommen aller solcher Handlungen abzuleugnen; dann würde, ihm zufolge, die Moral eine Wissenschaft ohne reales Objekt sein, gleich der Astrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputieren. Mit ihm wäre ich daher zu Ende und rede zu denen, welche die Realität der Sache einräumen.

Handlungen der besagten Art sind es also allein, denen man eigentlichen moralischen Wert zugesteht. Als das Eigentümliche und Charakteristische derselben finden wir die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen, im weitesten Sinne des Wortes. Daher eben die Entdeckung eines eigennützigen Motivs, wenn es das einzige war, den moralischen Wert einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es akzessorisch wirkte, ihn schmälert. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert. Zwar ließe sich einwenden, daß auch die Handlungen reiner Bosheit und Grausamkeit nicht eigennützig sind: jedoch liegt am Tage, daß diese hier nicht gemeint sein können, da sie das Gegenteil der in Rede stehenden Handlungen sind. Wer indessen auf die Strenge der Definition hält, mag jene Handlungen durch das ihnen wesentliche Merkmal, daß sie fremdes Leiden bezwecken, ausdrücklich ausscheiden. — Als ganz inneres und daher nicht so evidentes Merkmal der Handlungen von moralischem Wert kommt hinzu, daß sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall des Gewissens nennt; wie denn gleichfalls die ihnen entgegengesetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, noch mehr die der Bosheit und Grausamkeit, eine entgegengesetzte innere

Selbstbeurteilung erfahren; ferner noch, als sekundäres u akzidentelles äußeres Merkmal, daß die Handlungen der erst Art den Beifall und die Achtung der unbeteiligten Zeugen, d der zweiten das Gegenteil hervorrufen.

Die so festgestellten und als faktisch gegeben zugestanden Handlungen von moralischem Wert haben wir nun als das vo liegende und zu erklärende Phänomen zu betrachten, und de nach zu untersuchen, was es sei, das den Menschen zu Han lungen dieser Art bewegen kann; welche Untersuchung, we sie uns gelingt, die echte moralische Triebfeder notwendig den Tag bringen muß, wodurch, da auf diese alle Ethik sich stützen hat, unser Problem gelöst wäre.

§ 16.

Aufstellung und Beweis der allein echten moralischen Triebfeder.

Nach den bisherigen, unumgänglich nötigen Vorber tungen komme ich zur Nachweisung der wahren, allen Han lungen von echtem moralischen Wert zum Grunde liegend Triebfeder, und als diese wird sich uns eine solche ergebe welche durch ihren Ernst und durch ihre unzweifelbare Realität g weit absteht von allen den Spitzfindigkeiten, Klügeleien, Sophi men, aus der Luft gegriffenen Behauptungen und aprioris Seifenblasen, welche die bisherigen Systeme zur Quelle des mor lischen Handelns und zur Grundlage der Ethik haben mac wollen. Da ich diese moralische Triebfeder nicht etwa zur b liebigen Annahme *vorschlagen*, sondern als die alle mögliche wirklich *beweisen* will, dieser Beweis aber d Zusammenfassung vieler Gedanken erfordert; so stelle ich eini Prämissen voran, welche die Voraussetzungen der Beweisfü rung sind und gar wohl als *Axiomata* gelten können, b auf die zwei letzten, die sich auf oben gegebene Auseinande setzungen berufen.

1) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehe so wenig, als ein Stein ohne zureichenden Stoß, oder Zug, s bewegen kann.

2) Ebensowenig kann eine Handlung, zu welcher ein für d Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden i unterbleiben, wenn nicht ein stärkeres Gegenmotiv ihre Unte lassung notwendig macht.

3) Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überupt und im weitesten Sinne des Worts genommen; wie auch ngekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß. oder tgegen". Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl d Wehe haben.

4) Folglich bezieht jede Handlung sich auf ein für Wohl und ehe empfängliches Wesen, als ihren letzten Zweck.

5) Dieses Wesen ist entweder der Handelnde selbst, oder ein derer, welcher alsdenn bei der Handlung passive beteiligt , indem sie zu seinem Schaden, oder zu seinem Nutz und commen geschieht.

6) Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und ehe des Handelnden selbst ist, ist eine egoistische.

7) Alles hier von Handlungen Gesagte gilt ebensowohl von nterlassung solcher Handlungen, zu welchen Motiv und Gegenotiv vorliegt.

8) Infolge der im vorhergehenden Paragraphen gegebenen useinandersetzung schließen Egoismus und moralischer ert einer Handlung einander schlechthin aus. Hat eine andlung einen egoistischen Zweck zum Motiv; so kann sie keinen oralischen Wert haben: soll eine Handlung moralischen Wert ben; so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelr, nahe oder fern, ihr Motiv sein.

9) Infolge der § 5 vollzogenen Elimination der vorgebhen Pflichten gegen uns selbst, kann die moralische Bedeutsamit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf andere: ie in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Wert, oder Vererflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigit, oder Menschenliebe, wie auch das Gegenteil beider sein.

Aus diesen Prämissen ist folgendes evident: Das Wohl nd Wehe, welches (laut Prämisse 3) jeder Handlung oder nterlassung, als letzter Zweck zum Grunde liegen muß, ist entweder das des Handelnden selbst, oder das irgendeines andern, i der Handlung passive Beteiligten. Im ersten Falle ist e Handlung notwendig egoistisch: weil ihr ein interessiers Motiv zum Grunde liegt. Dies ist nicht bloß der Fall bei andlungen, die man offenbar zu seinem eigenen Nutzen und orteil unternimmt, dergleichen die allermeisten sind; sondern s tritt ebensowohl ein, sobald man von einer Handlung irgendnen entfernten Erfolg, sei es in dieser, oder einer andern Welt, ür sich erwartet; oder wenn man dabei seine Ehre, seinen

Ruf bei den Leuten, die Hochachtung irgend jemandes, die Sy
pathie der Zuschauer u. dgl. m. im Auge hat; nicht wenig
wenn man durch diese Handlung eine Maxime aufrecht zu
halten beabsichtigt, von deren allgemeiner Befolgung m
eventualiter einen Vorteil *für sich selbst* erwartet, n
etwa die der Gerechtigkeit, des allgemeinen hilfreichen Beistan
usw. — ebenfalls, wenn man irgendeinem absoluten Geb
welches von einer zwar unbekannten, aber doch offenbar üb
legenen Macht ausginge, Folge zu leisten für geraten hielte;
alsdann nichts anderes, als die *Furcht* vor den nachteili
Folgen des *Ungehorsams*, wenn sie auch bloß allgem
und unbestimmt gedacht werden, dazu bewegen kann; — d
gleichen, wenn man seine eigene hohe Meinung von sich sel
seinem Werte oder Würde, deutlich oder undeutlich begriff
die man außerdem aufgeben müßte und dadurch seinen St
gekränkt sähe, durch irgendeine Handlung, oder Unterlassu
zu behaupten trachtet; — endlich auch, wenn man, nach W
fischen Prinzipien, dadurch an seiner eigenen Vervollkom
nung arbeiten will. Kurzum, man setze zum letzten Beweggru
einer Handlung, was man wolle; immer wird sich ergeben, d
auf irgendeinem Umwege, zuletzt *das eigene Wohl u
Wehe des Handelnden* die eigentliche Triebfeder, mit
die Handlung *egoistisch*, folglich *ohne moralisch*
Wert ist. Nur einen einzigen Fall gibt es, in welchem
nicht statthat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu ei
Handlung, oder Unterlassung, geradezu und ausschließlich
Wohl und Wehe irgendeines dabei passive beteiligten o
dern liegt, also der aktive Teil bei seinem Handeln, oder Un
lassen, ganz allein das Wohl und Wehe eines *andern*
Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jener an
unverletzt bleibe, oder gar Hilfe, Beistand und Erleichter
erhalte. *Dieser Zweck allein* drückt einer Handl
oder Unterlassung, den Stempel des *moralischen Wer*
auf; welcher demnach ausschließlich darauf beruht, daß
Handlung bloß zu Nutz und Frommen *eines andern*
schehe, oder unterbleibe. Sobald nämlich dies *nicht* der
ist; so kann das *Wohl und Wehe*, welches zu *jeder* H
lung treibt, oder von ihr abhält, nur das *des Handelnd
selbst* sein: dann aber ist die Handlung, oder Unterlass
allemal *egoistisch*, mithin *ohne moralischen* We

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein *des ande
wegen* geschehen soll; so muß *sein Wohl und W
unmittelbar mein Motiv* sein: so wie bei allen ande

Handlungen das meinige es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engeren Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines andern, unmittelbar, d. h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener andere letzte Zweck meines Willens wird, ganz so, wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt notwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mitleide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgendeine Weise mit ihm identifiziert sei, d. h. daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des andern stecke, so kann allein vermittelst der Erkenntnis, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identifizieren, daß meine Tat jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysierte Vorgang aber ist kein erträumter, oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden eines andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Wert: und jede aus irgend welchen andern Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieses Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe des andern unmittelbar am Herzen, ganz in derselben Art, wenn auch nicht stets in demselben Grade, wie sonst allein das meinige: also ist jetzt der Unterschied zwischen ihm und mir kein absoluter mehr.

Allerdings ist dieser Vorgang erstaunenswürdig, ja, mysteriös. Er ist, in Wahrheit, das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Grenzstein, über welchen hinaus nur noch

die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann. W
sehen, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach de
Lichte der Natur (wie alte Theologen die Vernunft nenner
Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-J
gewissermaßen zum Ich geworden. Uebrigens wollen wir d
metaphysische Auslegung des Phänomens für jetzt unberüh
lassen und fürs erste sehen, ob alle Handlungen der frei
Gerechtigkeit und der echten Menschenliebe wirklich aus diese
Vorgange fließen. Dann wird unser Problem gelöst sein, inde
wir das letzte Fundament der Moralität in der menschlich
Natur selbst werden nachgewiesen haben, welches Fundame
nicht selbst wieder ein Problem der Ethik sein kann, wo
aber, wie alles Bestehende als solches, der Metaphysi
Allein die metaphysische Auslegung des ethischen Urphänome
liegt schon über die von der Königlichen Sozietät gestellte Fra
als welche auf die Grundlage der Ethik gerichtet ist, hinaus, u
kann allenfalls nur als eine beliebig zu gebende und beliebig
nehmende Zugabe beigefügt werden. — Bevor ich nun aber z
Ableitung der Kardinaltugenden aus der aufgestellten Grur
triebfeder schreite, habe ich noch zwei wesentliche Bemerkung
nachträglich beizubringen.

1) Zum Behuf leichterer Faßlichkeit habe ich die obige A
leitung des Mitleids, als alleinige Quelle der Handlungen v
moralischem Wert, dadurch vereinfacht, daß ich die Triebfe
der Bosheit, als welche, uneigennützig wie das Mitleid, d
fremden Schmerz zu ihrem letzten Zwecke macht, absichtl
außer acht gelassen habe. Jetzt aber können wir, mit Hin
ziehung derselben, den oben gegebenen Beweis vollständiger u
stringenter so resumieren:

Es gibt überhaupt nur drei Grundtriebfede
der menschlichen Handlungen: und allein durch Erregung d
selben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

a) Egoismus; der das eigene Wohl will (ist grenzenl

b) Bosheit; die das fremde Wehe will (geht bis zur äuß
sten Grausamkeit).

c) Mitleid; welches das fremde Wohl will (geht bis z
Edelmut und zur Großmut).

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfed
zurückzuführen sein; wiewohl auch zwei derselben vereint wir
können. Da wir nun Handlungen von moralischem Wert
faktisch gegeben angenommen haben; so müssen auch sie aus ei
dieser Grundtriebfedern hervorgehen. Sie können aber, v
möge Prämisse 8, nicht aus der ersten Triebfeder entspring

noch weniger aus der zweiten; da alle aus dieser hervorgehenden Handlungen moralisch verwerflich sind, während die erste zum Teil moralisch indifferente liefert. Also müssen sie von der dritten Triebfeder ausgehen: und dies wird seine Bestätigung a posteriori im folgenden erhalten.

2) Die unmittelbare Teilnahme am andern ist auf sein Leiden beschränkt und wird nicht, wenigstens nicht direkt, auch durch sein Wohlsein erregt: sondern dieses an und für sich läßt uns gleichgültig. Dies sagt ebenfalls J. J. Rousseau im Emile (liv. IV): „Première maxime: il n'est pas dans le coeur humain, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre" etc.

Der Grund hiervon ist, daß der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfnis, ja jeder Wunsch gehört, das Positive, das unmittelbar Empfundene ist. Hingegen besteht die Natur der Befriedigung, des Genusses, des Glücks, nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz gestillt ist. Diese wirken also negativ. Daher eben ist Bedürfnis und Wunsch die Bedingung jedes Genusses. Dies erkannte schon Platon, und nahm nur die Wohlgerüche und die Geistesfreuden aus. (De Rep., IV, p. 264 sq. Bip.) Auch Voltaire sagt: Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. Also das Positive, das sich durch sich selbst und Gebende ist der Schmerz: Befriedigung und Genüsse sind das Negative, die bloße Aufhebung jenes erstern. Hierauf zunächst beruht es, daß nur das Leiden, der Mangel, die Gefahr, die Hilflosigkeit des andern direkt und als solche unsere Teilnahme erwecken. Der Glückliche, Zufriedene als solcher läßt uns gleichgültig; eigentlich weil sein Zustand ein negativer ist: die Abwesenheit des Schmerzes, des Mangels und der Not. Wir können zwar über das Glück, das Wohlsein, den Genuß anderer uns freuen: dies ist dann aber sekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir nehmen Teil an dem Beglückten und Genießenden, nicht als solchem, sondern sofern er unser Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Untertan u. dgl. ist. Aber nicht der Beglückte und Genießende rein als solcher erregt unsere unmittelbare Teilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche rein als solcher tut. Erregt doch sogar auch für uns selbst eigentlich nur unser Leiden, wohin auch jeder Mangel, Bedürfnis, Wunsch, ja, die Langeweile zu zählen ist, unsere Tätigkeit; während ein Zustand der

Zufriedenheit und Beglückung uns untätig und in träger Ru läßt: wie sollte es in Hinsicht auf andere nicht ebenso sein? ja unsere Teilnahme auf einer Identifikation mit ihnen beru Sogar kann der Anblick des Glücklichen und Genießenden *rei als solchen* sehr leicht unsern Neid erregen, zu welchem d Anlage in jedem Menschen liegt und welcher seine Stelle ob unter den antimoralischen Potenzen gefunden hat.

Infolge der oben gegebenen Darstellung des Mitleids c eines unmittelbaren Motiviertwerdens durch die Leiden d andern, muß ich noch den nachmals oft wiederholten Irrt des *Cassina* (Saggio analitico sulla compassione, 178 deutsch von Pockels, 1790) rügen, welcher meint, das Mitl entstehe durch eine augenblickliche Täuschung der Phantasie, i dem wir selbst uns an die Stelle des Leidenden versetzten u nun, in der Einbildung, *seine* Schmerzen an *unser* Person zu leiden wähnten. So ist es keineswegs; sondern bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, d *er* der Leidende ist, nicht *wir*: und geradezu *in sein* Person, nicht in unserer, fühlen wir das Leiden, zu unse Betrübnis. Wir leiden *mit* ihm, also *in* ihm: wir füh seinen Schmerz als den *seinen* und haben nicht die Eink dung, daß es der unserige sei: ja, je glücklicher unser eige Zustand ist und je mehr also das Bewußtsein desselben mit Lage des andern kontrastiert, desto empfänglicher sind wir das Mitleid. Die Erklärung der Möglichkeit dieses höchst w tigen Phänomens ist aber nicht so leicht, noch auf dem b psychologischen Wege zu erreichen, wie *Cassina* es versuc Sie kann nur metaphysisch ausfallen; und eine solche werde im letzten Abschnitt zu geben versuchen.

Jetzt aber gehe ich an die Ableitung der Handlungen echtem moralischen Wert aus der nachgewiesenen Quelle selben. Als die allgemeine Maxime solcher Handlungen folglich als den obersten Grundsatz der Ethik habe ich schon vorigen Abschnitte die Regel aufgestellt: Neminem laede; i omnes, quantum potes, juva. Da diese Maxime *zwei* S enthält; so zerfallen die ihr entsprechenden Handlungen selbst in zwei Klassen.

§ 17.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

Bei näherer Betrachtung des oben als ethisches Urphänomen nachgewiesenen Vorgangs des Mitleids ist auf den ersten Blick ersichtlich, daß es zwei deutlich getrennte Grade gibt, in welchen das Leiden eines andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Tun oder Lassen bestimmen kann: nämlich zuerst nur in dem Grade, daß es, egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem andern ein Leiden zu verursachen, also herbeizuführen, was noch nicht ist, selbst Ursache fremder Schmerzen zu werden; sodann aber in dem höhern Grade, wo das Mitleid positiv wirkend, mich zu tätiger Hilfe antreibt. Die Trennung zwischen sogenannten Rechts- und Tugendpflichten, richtiger zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe, welche bei Kant so gezwungen herauskam, ergibt sich hier ganz und gar von selbst, und bezeugt dadurch die Richtigkeit des Prinzips: es ist die natürliche, unverkennbare und scharfe Grenze zwischen dem Negativen und Positiven, zwischen Nichtverletzen und Helfen. Die bisherige Benennung, Rechts- und Tugendpflichten, letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zuvörderst den Fehler, daß sie das Genus der Species koordiniert: denn die Gerechtigkeit ist auch eine Tugend. Sodann liegt derselben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffes Pflicht zum Grunde, den ich weiter unten in seine wahren Schranken zurückführen werde. An die Stelle obiger zwei Pflichten setze ich daher zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und die der Menschenliebe, welche ich Kardinaltugenden nenne, weil aus ihnen alle übrigen praktisch hervorgehen und theoretisch sich ableiten lassen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. Dieses Mitleid selbst aber ist eine unleugbare Tatsache des menschlichen Bewußtseins, ist diesem wesentlich eigen, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; sondern ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält eben deshalb unter allen Verhältnissen Stich, und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten; daher an dasselbe, als an etwas in jedem Menschen notwendig Vorhandenes, überall zuversichtlich appelliert wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern". Hingegen nennt man den, dem es zu

mangeln scheint, einen Unmenschen; wie auch „Menschlichkeit“ oft als Synonym von Mitleid gebraucht wird.

Der erste Grad der Wirksamkeit dieser echten und natürlichen moralischen Triebfeder ist also nur *negativ*. Ursprünglich sind wir alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unser Bedürfnis, unsere Begierde, unser Zorn und Affekt unmittelbar ins Bewußtsein treten und daher das Jus primi occupantis haben; hingegen die fremden Leiden, welche unsere Ungerechtigkeit und Gewalt verursacht, nur auf dem sekundären Wege der *Vorstellung* und erst durch die Erfahrung, *nicht mittelbar* ins Bewußtsein kommen: daher sagt *Seneca*: Ad neminem ante bona mens venit, quam mala (Ep. 95). Der erste Grad der Wirkung des Mitleids ist also, daß es mich von mir selbst, infolge der mir einwohnenden antimoralischen Potenzen, andern zu verursachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt!“ zuruft und sich als eine Schutzwehr vor jenen andern stellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem mein Egoismus, oder Bosheit, mich treiben würde. Dergestalt entspringt aus diesem ersten Grade des Mitleids die Maxime neminem laede, d. h. der Grundsatz der *Gerechtigkeit*, welche Tugend ihren lautern, rein moralischen, von aller Beimischung freien Ursprung allein hier hat und nirgends anderswoher haben kann, weil sie sonst auf Egoismus beruhen müßte. Ist mein Gemüt bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich; so wird dasselbe mich zurückhalten, wo und wann ich, um meine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte, gleichviel ob dieses Leiden ein augenblicklich, oder später eintretendes, ein direktes, oder indirektes, durch Zwischenglieder vermitteltes sei. Folglich werde ich dann so wenig das Eigentum, als die Person des andern angreifen, ihm so wohl geistige, als körperliche Leiden verursachen, also nicht nur jeder physischen Verletzung enthalten; sondern auch ebensowohl auf geistigem Wege ihm Schmerz bereiten, durch Kränkung, Aengstigung, Aerger, oder Verleumdung. Dasselbe Mitleid wird mich abhalten, die Befriedigung meiner Lüste auf Kosten des Lebensglückes weiblicher Individuen zu suchen, oder das Weib eines andern zu verführen, oder auch Jünglinge moralisch und physisch zu verderben, durch Verleitung zur Päderastie. Jedoch ist keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Falle das Mitleid wirklich erregt werde; wo es auch oft zu spät käme, sondern aus der ein für allemal erlangten Kenntnis von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung notwendig über andere bringt, und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens

d. h. der fremden Uebermacht, geschärft wird, geht in edeln Gemütern die Maxime neminem laede hervor, und die vernünftige Ueberlegung erhebt sie zu dem ein für allemal gefaßten festen Vorsatz, die Rechte eines jeden zu achten, sich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben, sich von dem Selbstvorwurf, die Ursache fremder Leiden zu sein, frei zu erhalten und demnach nicht die Lasten und Leiden des Lebens, welche die Umstände jedem zuführen, durch Gewalt oder List auf andere zu wälzen, sondern sein bescheidenes Teil selbst zu tragen, um nicht das eines andern zu verdoppeln. Denn obwohl Grundsätze und abstrakte Erkenntnis überhaupt keineswegs die Urquelle, oder erste Grundlage der Moralität sind; so sind sie doch zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältnis, das Réservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, als welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Es verhält sich also im Moralischen wie im Physiologischen, wo z. B. die Gallenblase, als Réservoir des Produkts der Leber, notwendig ist, und in vielen ähnlichen Fällen. Ohne fest gefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich preisgegeben sein. Das Festhalten und Befolgen der Grundsätze, den ihnen entgegenwirkenden Motiven zum Trotz, ist Selbstbeherrschung. Hier liegt auch die Ursache, warum die Weiber, als welche, wegen der Schwäche ihrer Vernunft, allgemeine Grundsätze zu verstehen, festzuhalten und zur Richtschnur zu nehmen, weit weniger als die Männer fähig sind, in der Tugend der Gerechtigkeit, also auch Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit, diesen in der Regel nachstehen; daher Ungerechtigkeit und Falschheit ihre häufigsten Laster sind und Lügen ihr eigentliches Element: hingegen übertreffen sie die Männer in der Tugend der Menschenliebe: denn zu dieser ist der Anlaß meistens anschaulich und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entschieden leichter empfänglich sind. Aber nur das Anschauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale hat wahre Existenz für sie: das nur mittelst der Begriffe erkennbare Entfernte, Abwesende, Vergangene, Zukünftige ist ihnen nicht wohl faßlich. Also ist auch hier Kompensation: Gerechtigkeit ist mehr die männliche, Menschenliebe mehr die weibliche Tugend. Der Gedanke, Weiber das Richteramt verwalten zu sehen, erregt Lachen; aber die barmherzigen Schwestern übertreffen sogar die barmherzigen Brüder. Nun aber

gar das Tier ist, da ihm die abstrakte oder Vernunfterkenntnis gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorsätze, geschweige Grundsätze und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig, sondern dem Eindruck und Affekt wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine bewußte Moralität; wiewohl die Spezies große Unterschiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen, und in den obersten Geschlechtern selbst die Individuen. — Dem Gesagten zufolge wirkt, in den einzelnen Handlungen des Gerechten, das Mitleid nur noch indirekt, mittelst der Grundsätze, und nicht sowohl actu als potentiâ; etwa so, wie in der Statik die durch größere Länge des einen Wagebalkens bewirkte größere Geschwindigkeit, vermöge welcher die kleinere Masse der größeren das Gleichgewicht hält, im Zustand der Ruhe nur potentiâ und doch völlig so gut wie actu wirkt. Jedoch bleibt dabei das Mitleid stets bereit, auch actu hervorzutreten; daher, wenn etwa in einzelnen Fällen, die erwählte Maxime der Gerechtigkeit wankt, zur Unterstützung derselben und zur Belebung der gerechten Vorsätze, kein Motiv (die egoistischen beiseite gesetzt) wirksamer ist, als das aus der Urquelle selbst, dem Mitleid, geschöpfte. Dies gilt nicht etwa bloß, wo es die Verletzung der Person, sondern auch, wo es die des Eigentums betrifft, z. B. wenn jemand eine gefundene Sache von Wert zu behalten Lust spürt; so wird — mit Ausschluß aller Klugheits- und aller Religionsmotive dagegen — nichts ihn so leicht auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückbringen, wie die Vorstellung der Sorge, des Herzeleids und der Wehklage des Verlierers. Im Gefühl dieser Wahrheit geschieht es oft, daß dem öffentlichen Aufruf zur Wiederbringung verlorenen Geldes die Versicherung hinzugefügt wird, der Verlierer sei ein armer Mensch, ein Dienstbote u. dgl.

Diese Betrachtungen werden es hoffentlich deutlich machen, daß, so wenig es auf den ersten Blick scheinen mag, allerdings auch die Gerechtigkeit, als echte, freie Tugend, ihren Ursprung im Mitleid hat. Wem dennoch dieser Boden zu dürftig scheinen möchte, als daß jene große, recht eigentliche Kardinaltugend bloß in ihm wurzeln könnte, der erinnere sich aus dem Obigen, wie gering das Maß der echten, freiwilligen, uneigennützigen und ungeschminkten Gerechtigkeit ist, die sich unter Menschen findet; wie diese immer nur als überraschende Ausnahme vorkommt und zu ihrer Afterart, der auf bloßer Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gerechtigkeit, sich, der Qualität und Quantität nach, verhält wie Gold zu Kupfer. Ich möchte diese letztere δικαιοσυνη πανδημος, die andere οὐρανια nennen;

ja ja sie es ist, welche, nach Hesiodus, im eisernen Zeitalter die Erde verläßt, um bei den himmlischen Göttern zu wohnen. Für diese seltene und auf Erden stets nur exotische Pflanze ist die nachgewiesene Wurzel stark genug.

Die Ungerechtigkeit, oder das Unrecht, besteht demnach allemal in der Verletzung eines andern. Daher ist der Begriff des Unrechts ein positiver und dem des Rechts vorhergängig, als welcher der negative ist und bloß die Handlungen bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne andere zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu tun. Daß zu diesen auch alle Handlungen gehören, welche allein den Zweck haben, versuchtes Unrecht abzuwehren, ist leicht abzusehen. Denn keine Teilnahme am andern, kein Mitleid mit ihm kann mich auffordern, mich von ihm verletzen zu lassen, d. h. Unrecht zu leiden. Daß der Begriff des Rechts der negative sei, im Gegensatz des Unrechts, als des positiven, gibt sich auch zu erkennen in der ersten Erklärung, welche der Vater der philosophischen Rechtslehre, Hugo Grotius, am Eingange seines Werkes, von jenem Begriffe aufstellt: Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est (De jure belli et pacis, L. I, c. 1, §, 3). Die Negativität der Gerechtigkeit bewährt sich, dem Anschein entgegen, selbst in der trivialen Definition: „Jedem das Seinige geben." Ist es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben: bedeutet also: „Keinem das Seinige nehmen." — Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ ist, läßt sie sich erzwingen: denn das neminem laede kann von allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanstalt hierzu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die einzelnen vor einander und das Ganze vor äußeren Feinden zu schützen. Einige deutsche Philosophaster dieses feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-Erziehungs- und Erbauungsanstalt: wobei im Hintergrunde der jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwickelung des einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer chinesischen Staats- und Religionsmaschine zu machen. Dies aber ist der Weg, auf welchem man weiland zu Inquisitionen, Autodafés und Religionskriegen gelangt ist: Friedrichs des Großen Wort, „In meinem Lande soll jeder seine Seligkeit nach seiner eigenen Façon besorgen können", besagte, daß er ihn nie betreten wolle. Hingegen sehen wir auch jetzt noch überall (mit mehr scheinbarer, als wirklicher Ausnahme Nordamerikas) den Staat auch die Sorge für das metaphysische Be-

dürfnis seiner Mitglieder übernehmen. Die Regierungen sche
nen zu ihrem Prinzip den Satz des Quintus Curtius gewäh
zu haben: Nulla res efficacius multitudinem regit, qua
superstitio: alioquin impotens, saeva, mutabilis; ubi va
religione capta est, melius vatibus, quam ducibus suis pare

Die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeuter
mit Verletzung und Nichtverletzung, zu welcher letztern auch da
Abwehren der Verletzung gehört, sind offenbar unabhängig vo
aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend: also gil
es ein rein ethisches Recht, oder Naturrecht, und eine reine, d.
von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre. D
Grundsätze derselben haben zwar insofern einen empirische
Ursprung, als sie auf Anlaß des Begriffs der Verletzun
entstehen, an sich selbst aber beruhen sie auf dem reinen Ver
stande, welcher a priori das Prinzip an die Hand gibt: caus
causae est causa effectus; welches hier besagt, daß von den
was ich tun muß, um die Verletzung eines andern von mir al
zuwehren, er selbst die Ursache ist, und nicht ich; also ich mi
allen Beeinträchtigungen von seiner Seite widersetzen kan
ohne ihm unrecht zu tun. Es ist gleichsam ein moralische
Reperkussionsgesetz. Also aus der Verbindung des empirische
Begriffes der Verletzung mit jener Regel, die der reine Verstan
an die Hand gibt, entstehen die Grundbegriffe von Unrecht un
Recht, die jeder a priori faßt und auf Anlaß der Erfahrun
sogleich anwendet. Den dieses leugnenden Empiriker darf mar
da bei ihm allein Erfahrung gilt, nur auf die Wilden hinweisen
die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht
unterscheiden; welches sehr in die Augen fällt bei ihrem Tausch
handel und andern Uebereinkünften mit der Mannschaft euro
päischer Schiffe, und bei ihren Besuchen auf diesen. Sie sin
dreist und zuversichtlich, wo sie recht haben, hingegen ängstlich
wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist. Bei Streitigkeiten
lassen sie sich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, hingegen
reizt ungerechtes Verfahren sie zum Kriege. — Die Rechts
lehre ist ein Teil der Moral, welcher die Handlungen fest
stellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht andere ver
letzen, d. h. unrecht begehen will. Die Moral hat also hierbe
den aktiven Teil im Auge. Die Gesetzgebung aber nimm
dieses Kapitel der Moral, um es in Rücksicht auf die passiv
Seite, also umgekehrt, zu gebrauchen und dieselben Handlunge
zu betrachten als solche, die Keiner, da ihm kein Unrecht wider
fahren soll, zu leiden braucht. Gegen diese Handlungen errichte
nun der Staat das Bollwerk der Gesetze, als positives Recht.

Seine Absicht ist, daß keiner Unrecht *leide*: die Absicht der moralischen Rechtslehre hingegen, daß keiner unrecht *tue**).

Bei jeder ungerechten Handlung ist das Unrecht der *Qualität* nach dasselbe, nämlich Verletzung eines andern, es sei an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigentum, seiner Ehre. Aber der *Quantität* nach kann es sehr verschieden sein. Diese Verschiedenheit der *Größe des Unrechts* scheint von den Moralisten noch nicht gehörig untersucht zu sein, wird jedoch im wirklichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber gehen läßt, ihr entspricht. Gleichermaßen verhält es sich mit der *Gerechtigkeit* der Handlungen. Um dies zu erläutern: z. B. wer, dem Hungertode nahe, ein Brot stiehlt, begeht ein Unrecht: aber wie klein ist seine Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgendeine Weise einen Armen um sein letztes Eigentum bringt. Der Reiche, welcher seinen Tagelöhner bezahlt, handelt gerecht: aber wie klein ist diese Gerechtigkeit gegen die eines Armen, der eine gefundene Goldbörse dem Reichen freiwillig zurückbringt. Das Maß dieser so bedeutenden Verschiedenheit in der *Quantität* der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (bei stets gleicher Qualität) ist aber kein direktes und absolutes, wie das auf dem Maßstabe, sondern ein mittelbares und relatives, wie das der Sinus und Tangenten. Ich stelle dazu folgende Formel auf: die Größe der Ungerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Uebels, welches ich einem andern dadurch zufüge, dividiert durch die Größe des Vorteils, den ich selbst dadurch erlange: und die Größe der Gerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Vorteils, den mir die Verletzung des andern bringen würde, dividiert durch die Größe des Schadens, den er dadurch erleiden würde. — Nun aber gibt es außerdem noch eine *doppelte Ungerechtigkeit*, die von jeder einfachen, sei diese noch so groß, spezifisch verschieden ist, welches sich dadurch kund gibt, daß die Größe der Indignation des unbeteiligten Zeugen, welche stets der Größe der Ungerechtigkeit proportional ausfällt, bei der doppelten allein den höchsten Grad erreicht, und diese verabscheut als etwas Empörendes und Himmelschreiendes, als eine Untat, ein ἄτοϛ, bei welchem gleichsam die Götter ihr Antlitz verhüllen. Diese *doppelte Ungerechtigkeit* hat statt, wo jemand ausdrücklich die Verpflichtung übernommen hat, einen andern in einer bestimmten Hinsicht zu schützen, folglich die Nichterfüllung dieser Verpflichtung schon

*) Die angeführte Rechtslehre findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung", Bd 1, § 62.

Verletzung des andern, mithin Unrecht wäre; er nun aber noch überdies jenen andern, eben darin, wo er ihn schützen sollte, selbst angreift und verletzt. Dies ist z. B. der Fall, wo der bestellte Wächter, oder Geleitsmann, zum Mörder, der betraute Hüter zum Dieb wird, der Vormund die Mündel um ihr Eigentum bringt, der Advokat prävariziert, der Richter sich bestechen läßt, der um Rat Gebetene dem Frager absichtlich einen verderblichen Rat erteilt; — welches alles zusammen unter dem Begriff des *Verrats* gedacht wird, welcher der Abscheu der Welt ist: diesem gemäß setzt auch *Dante* die Verräter in den tiefunterſten Grund der Hölle, wo der Satan selbst sich aufhält (Inf., XI, 61—66).

Da nun hier der Begriff der *Verpflichtung* zur Sprache gekommen, ist es der Ort, den in der Ethik, wie im Leben, so häufig angewandten Begriff der *Pflicht*, dem jedoch eine zu große Ausdehnung gegeben wird, festzustellen. Wir haben gefunden, daß das Unrecht allemal in der Verletzung eines andern besteht, sei es an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigentum, oder seiner Ehre. Hieraus scheint zu folgen, daß jedes Unrecht ein positiver Angriff, eine Tat sein müsse. Allein es gibt Handlungen, deren bloße *Unterlassung* ein Unrecht ist: solche Handlungen heißen *Pflichten*. Dieses ist die wahre philosophische Definition des Begriffs der *Pflicht*, welcher hingegen alle Eigentümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie in der bisherigen Moral, jede lobenswerte Handlungsweise *Pflicht* nennen will, wobei man vergißt, daß was *Pflicht* ist auch *Schuldigkeit* sein muß. *Pflicht*, το δεον, le devoir, duty, *ist also eine Handlung, durch deren bloße Unterlassung man einen andern verletzt, d. h. Unrecht begeht.* Offenbar kann dies nur dadurch der Fall sein, daß der Unterlasser sich zu einer solchen Handlung anheischig gemacht, d. h. eben *verpflichtet* hat. Demnach beruhen alle Pflichten auf eingegangener Verpflichtung. Diese ist in der Regel eine ausdrückliche, gegenseitige Uebereinkunft, wie z. B. zwischen Fürst und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwischen einem jeden, der eine Leistung irgendeiner Art übernommen hat, und seinem Besteller, im weitesten Sinne des Worts. Darum gibt jede Pflicht ein Recht: weil keiner sich ohne ein Motiv, d. h. hier, ohne irgendeinen Vorteil für sich, verflichten kann. Nur *eine* Verpflichtung ist mir bekannt, die *nicht* mittelst einer Uebereinkunft, sondern unmittelbar durch eine

bloße Handlung übernommen wird; weil der, gegen den man sie hat, noch nicht da war, als man sie übernahm: es ist die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt setzt, hat die Pflicht, es zu erhalten, bis es sich selbst zu erhalten fähig ist: und sollte diese Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. nie eintreten, so hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleisten der Hilfe, also eine Unterlassung, würde er sein Kind verletzen, ja, dem Untergange zuführen. Die moralische Pflicht der Kinder gegen die Eltern ist nicht so unmittelbar und entschieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht gibt, auch die Eltern eines gegen die Kinder haben müssen, welches bei diesen die Pflicht des Gehorsams begründet, die aber nachmals, mit dem Recht, aus welchem sie entstanden ist, auch aufhört. An ihre Stelle wird alsdann Dankbarkeit treten für das, was die Eltern mehr getan, als strenge ihre Pflicht war. Jedoch, ein so häßliches, oft selbst empörendes Laster auch der Undank ist; so ist Dankbarkeit doch nicht Pflicht zu nennen: weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des andern, also kein Unrecht ist. Außerdem müßte der Wohltäter vermeint haben, stillschweigend einen Handel abzuschließen. — Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entstehende Verpflichtung den Ersatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch ist dieser, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung, sie auszulöschen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung selbst hätte unterbleiben sollen. — Noch sei hier bemerkt, daß die Billigkeit der Feind der Gerechtigkeit ist und ihr oft gröblich zusetzt: daher man ihr nicht zu viel einräumen soll. Der Deutsche ist ein Freund der Billigkeit, der Engländer hält es mit der Gerechtigkeit.

Das Gesetz der Motivation ist ebenso streng, wie das der physischen Kausalität, führt also einen ebenso unwiderstehlichen Zwang mit sich. Dementsprechend gibt es zur Ausübung des Unrechts zwei Wege, den der Gewalt und den der List. Wie ich durch Gewalt einen andern töten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann; so kann ich alles dieses auch durch List ausführen, indem ich seinem Intellekt falsche Motive vorschiebe, infolge welcher er tun muß, was er außerdem nicht tun würde. Dies geschieht mittelst der Lüge; deren Unrechtmäßigkeit allein hierauf beruht, ihr also nur anhängt, sofern sie ein Werkzeug der List, d. h. des Zwanges mittelst der Motivation ist. Dies aber ist sie in der Regel. Denn zunächst kann mein Lügen selbst nicht ohne Motiv geschehen: dies Motiv aber wird,

mit den seltensten Ausnahmen, ein ungerechtes, nämlich die Absicht sein, andere, über die ich keine Gewalt habe, nach meinem Willen zu leiten, d. h. sie mittelst der Motivation zu zwingen. Diese Absicht liegt sogar auch der bloß windbeuteln den Lüge zum Grunde, indem, wer sie braucht, sich dadurch bei andern in höheres Ansehen, als ihm zusteht, zu setzen sucht. — Die Verbindlichkeit des Versprechens und des Vertrages beruht darauf, daß sie, wenn nicht erfüllt, die feierlichste Lüge sind, deren Absicht, moralischen Zwang über andere auszuüben, hier um so evidenter ist, als das Motiv der Lüge die verlangte Leistung des Gegenparts, ausdrücklich ausgesprochen ist. Das Verächtliche des Betruges kommt daher, daß er durch Gleißnerei seinen Mann entwaffnet, ehe er ihn angreift. Der Verrat ist sein Gipfel und wird, weil er in die Kategorie der doppelten Ungerechtigkeit gehört, tief verabscheut. Aber wie ich, ohne Unrecht, also mit Recht, Gewalt durch Gewalt vertreiben kann; so kann ich, wo mir die Gewalt abgeht, oder es mir bequemer scheint, es auch durch List. Ich habe also in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch zur Lüge: so z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewältiger jeder Art, die ich demnach durch List in eine Falle locke. Darum bindet ein gewaltsam abgezwungenes Versprechen nicht. — Aber das Recht zur Lüge geht in der Tat noch weiter: es tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, welche meine persönlichen, oder meine Geschäftsangelegenheiten betrifft, mithin vorwitzig ist, und deren Beantwortung nicht nur, sondern schon deren bloße Zurückweisung durch „ich will's nicht sagen", als Verdacht erweckend, mich in Gefahr bringen würde. Hier ist die Lüge die Notwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meistens kein wohlwollendes ist. Denn, wie ich das Recht habe, dem vorausgesetzten bösen Willen anderer und der demnach präsumierten physischen Gewalt physischen Widerstand, auf Gefahr des Beeinträchtigers, zum voraus entgegenzustellen und also, als Präventivmaßregel, meine Gartenmauer mit scharfen Spitzen zu verwahren, nachts auf meinem Hofe böse Hunde loszulassen, ja, nach Umständen, selbst Fußangeln und Selbstschüsse zu stellen, deren schlimme Folgen der Eindringer sich selber zuzuschreiben hat; so habe ich auch das Recht, dasjenige auf alle Weise geheim zu halten, dessen Kenntnis mich dem Angriff anderer bloßstellen würde, und habe auch Ursache dazu, weil ich auch hier den bösen Willen anderer als sehr leicht möglich annehmen und die Vorkehrungen dagegen zum voraus treffen muß. Daher sagt Ariosto:

Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,
In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena.*)
(Orl. fur., IV, 1.)

Ich darf also, ohne Unrecht, selbst der bloß präsumierten eeinträchtigung durch List, zum voraus List entgegenstellen, id brauche daher nicht dem, der unbefugt in meine Privat-rhältnisse späht, Rede zu stehen, noch durch die Antwort: Dies will ich geheim halten", die Stelle anzuzeigen, wo ein ir gefährliches, ihm vielleicht vorteilhaftes, jedenfalls ihm acht über mich verleihendes Geheimnis liegt:

Scire volunt secreta domus, atque inde timeri.

ondern ich bin alsdann befugt, ihn mit einer Lüge abzufertie, auf seine Gefahr, falls sie ihn in schädlichen Irrtum verst. Denn hier ist die Lüge das einzige Mittel, der vorwitzigen id verdächtigen Neugier zu begegnen: ich stehe daher im Fall r Notwehr. Ask me no questions, and I'll tell you no es*), ist hier die richtige Maxime. Nämlich bei den Engndern, denen der Vorwurf der Lüge als die schwerste Beidigung gilt, und die eben daher wirklich weniger lügen, als e andern Nationen, werden dementsprechend alle unbefugten, e Verhältnisse des andern betreffenden Fragen als eine Unzogenheit angesehen, welche der Ausdruck to ask questions zeichnet. — Auch verfährt nach dem oben aufgestellten Prinp jeder Verständige, selbst wenn er von der strengsten Rechtchkeit ist. Kehrt er z. B. von einem entlegenen Orte zurück, o er Geld erhoben hat, und ein unbekannter Reisender gesellt ch zu ihm, frägt, wie gewöhnlich, erst wohin, und dann woer, darauf allmählich auch, was ihn an jenen Ort geführt ben mag; — so wird jener eine Lüge antworten, um der efahr des Raubes vorzubeugen. Wer in dem Hause, in elchem ein Mann, um dessen Tochter er wirbt, wohnt, angetroffen und nach der Ursache seiner unvermuteten Anwesenheit efragt wird, gibt, wenn er nicht auf den Kopf gefallen ist, un-

*) So sehr auch meistens die Verstellung getadelt wird und von schlechter sinnesart zeugt; so hat sie dennoch in gar vielen Dingen augenfällig Gutes gestiftet, indem sie dem Schaden, der Schande und dem Tode vorbeugte: denn nicht immer reden wir mit Freunden, in diesem viel mehr finstern, als heitern erbrechen Leben, welches von Neide strotzt.

**) Frag' du mich nicht aus, will ich dich nicht belügen.

bedenklich eine falsche an. Und so kommen gar viele Fälle vo
in denen jeder Vernünftige, ohne allen Gewissensskrupel, lü
Diese Ansicht allein beseitigt den schreienden Widerspru
zwischen der Moral, die gelehrt, und der, die täglich, ja selbst v
den Redlichsten und Besten, ausgeübt wird. Jedoch muß da
die angegebene Einschränkung auf den Fall der Notwehr stre
festgehalten werden; da außerdem diese Lehre abscheulich
Mißbrauche offen stände: denn an sich ist die Lüge ein sehr
fährliches Werkzeug. Aber wie, trotz dem Landfrieden, d
Gesetz jedem erlaubt, Waffen zu tragen und zu gebrauch
nämlich im Fall der Notwehr; so gestattet für denselben F
aber ebenso auch nur für diesen, die Moral den Gebrauch
Lüge. Diesen Fall der Notwehr gegen Gewalt oder List a
genommen, ist jede Lüge ein Unrecht; daher die Gerechtigk
Wahrhaftigkeit gegen jedermann fordert. Aber gegen die völ
unbedingte, ausnahmslose und im Wesen der Sache liege
Verwerflichkeit der Lüge spricht schon dies, daß es Fälle gi
wo lügen sogar Pflicht ist, namentlich für Aerzte; ebenso
daß es edelmütige Lügen gibt, z. B. die des Marquis P
im Don Carlos, die in der Gerusalemme liberata, II,
und überhaupt in allen den Fällen, wo einer die Schuld
andern auf sich laden will; endlich daß sogar Jesus Chris
einmal absichtlich die Unwahrheit gesagt hat (Joh. 7, 8). De
gemäß sagt Campanella, in seinen Poesie filosofic
madr. 9, geradezu: Bello è il mentir, se a fare gran be
trova*). Dagegen aber ist die gangbare Lehre von der N
lüge ein elender Flicken auf dem Kleide einer armseli
Moral. — Die, auf Kants Veranlassung, in manchen Ko
pendien gegebenen Ableitungen der Unrechtmäßigkeit der Li
aus dem Sprachvermögen des Menschen, sind so pl
kindisch und abgeschmackt, daß man, nur um ihnen Hohn
sprechen, versucht werden könnte, sich dem Teufel in
Arme zu werfen und mit Talleyrand zu sagen: l'hom
a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée. —
Kants bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedi
ter und grenzenloser Abscheu gegen die Lüge beruht entwe
auf Affektationen, oder auf Vorurteil: in dem Kapitel sei
„Tugendlehre" von der Lüge, schilt er diese zwar mit a
ehrenrührigen Prädikaten, bringt aber gar keinen eigentlic
Grund für ihre Verwerflichkeit bei: welches doch wirksamer
wesen wäre. Deklamieren ist leichter als Beweisen,

*) Schön ist das Lügen, wenn es viel Gutes stiftet.

Moralisieren leichter als Aufrichtigsein. Kant hätte besser etan, jenen speziellen Eifer gegen die Schadenfreude oszulassen: diese, nicht die Lüge, ist das eigentlich teuflische aster. Denn sie ist das gerade Gegenteil des Mitleids, und st nichts anderes, als die ohnmächtige Grausamkeit, welche die eiden, in denen sie andere so gern erblickt, selbst herbeizuführen nfähig, dem Zufall dankt, der es statt ihrer tat. — Daß, nach em Prinzip der ritterlichen Ehre, der Vorwurf der Lüge als so hr schwer und eigentlich mit dem Blute des Anschuldigers abuwaschen genommen wird, liegt nicht darin, daß die Lüge unecht ist, da alsdann die Anschuldigung eines durch Gewalt erübten Unrechts ebenso schwer kränken müßte, was bekanntich nicht der Fall ist; sondern es liegt daran, daß, nach dem Prinzip der ritterlichen Ehre, eigentlich die Gewalt das Recht egründet: wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge reift, beweist, daß ihm die Gewalt, oder der zur Anwendung ieser nötige Mut abgeht. Jede Lüge zeugt von Furcht: das richt den Stab über ihn.

§ 18.

Die Tugend der Menschenliebe.

Die Gerechtigkeit ist also die erste und grundwesentliche ardinaltugend. Als solche haben auch die Philosophen des lltertums sie anerkannt, jedoch ihr drei andere unpassend gezählte koordiniert. Hingegen haben sie die Menschenliebe, aritas, ἀγάπη, noch nicht als Tugend aufgestellt: selbst der in er Moral sich am höchsten erhebende Platon gelangt doch ur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktisch und faktisch ist zwar zu jeder Zeit Menschenliebe dagewesen: aber theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt, sogar uch auf die Feinde ausgedehnt, wurde sie zuerst vom Christenum, dessen allergrößtes Verdienst eben hierin besteht, wiewohl ur hinsichtlich auf Europa; da in Asien schon tausend Jahre rüher die unbegrenzte Liebe des Nächsten ebensowohl Gegenand der Lehre und Vorschrift, wie der Ausübung gewesen war, ndem Veda und Dharma-Sastra, Itihasa und Purana, wie uch schon die Lehre des Buddahs Schakia Muni, nicht müde erden, sie zu predigen. — Und wenn wir es streng nehmen ollen, so lassen sich auch bei den Alten Spuren der Anempfeh-

lung der Menschenliebe finden, z. B. beim Cicero, De fini V, 23; sogar schon beim Pythagoras, nach Jamblichus, I vita Pythagorae, c. 33. Mir liegt jetzt die philosophische A leitung dieser Tugend aus meinem Prinzip ob.

Der zweite Grad, in welchem, mittelst des oben tatsächl nachgewiesenen, wiewohl seinem Ursprung nach geheimnisvoll Vorgang des Mitleids, das fremde Leiden an sich sel und als solches unmittelbar mein Motiv wird, sondert sich v dem ersten deutlich ab, durch den positiven Charakt der daraus hervorgehenden Handlungen; indem alsdann d Mitleid nicht bloß mich abhält, den andern zu verletzen, sonde sogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun teils je unmittelbare Teilnahme lebhaft und tief gefühlt, teils die fren Not groß und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralis Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer d Bedürfnis oder der Not des andern zu bringen, welches in i Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, meinem Eigentum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar meinem Leben bestehen kann. Hier also, in der unmittelbar auf keine Argumentation gestützten, noch deren bedürfenden Te nahme, liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, i caritas, ἀγάπη, also derjenigen Tugend, deren Maxime omnes, quantum potes, juva, und aus welcher alles das flie was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Lieb pflichten, unvollkommene Pflichten vorschreibt. Diese ganz u mittelbare, ja, instinktartige Teilnahme an fremden Leid, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlung, wenn sie moralischen Wert haben, d. h. von al egoistischen Motiven rein sein, und eben deshalb in uns sel diejenige innere Zufriedenheit erwecken sollen, welche man d gute, befriedigte, lobende Gewissen nennt; wie auch bei dem E schauer die eigentümliche Beistimmung, Hochachtung, Bewu derung und sogar demütigenden Rückblick auf sich selbst hervo rufen sollen, welche eine nicht abzuleugnende Tatsache ist. E hingegen eine wohltätige Handlung irgendein anderes Mot so kann sie nicht anders, als egoistisch sein, wenn sie nicht g boshaft ist. Denn, entsprechend den oben aufgestellten 1 triebfedern aller Handlungen, nämlich Egoismus, Bosheit, M leid, lassen sich die Motive, welche überhaupt den Mensch bewegen können, unter drei, ganz allgemeine und oberste Klas bringen: 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe, 3) fremdes Wo Ist nun das Motiv einer wohltätigen Handlung nicht aus d dritten Klasse; so muß es schlechterdings der ersten o

zweiten angehören. Letzteres ist wirklich bisweilen der Fall: z. B. wenn ich einem wohltue, um einen andern, dem ich nicht wohltue, zu kränken, oder ihm sein Leiden noch fühlbarer zu machen; oder auch um einen Dritten, der demselben nicht wohltat, zu beschämen; oder endlich um den, dem ich wohltue, dadurch zu demütigen. Ersteres aber ist viel öfter der Fall, nämlich sobald ich, bei einer guten Tat, sei es auch noch so entfernt und auf weitestem Umwege, mein eigenes Wohl im Auge habe, also wenn mich Rücksicht auf Belohnung, in dieser oder einer andern Welt, oder die zu erlangende Hochschätzung und der Ruf eines edeln Herzens, oder die Ueberlegung, daß der, dem heute ich helfe, mir einmal wieder helfen, oder sonst nützen und dienen könnte, endlich auch, wenn mich der Gedanke treibt, die Maxime des Edelmuts oder der Wohltätigkeit müsse aufrecht erhalten werden, da sie mir doch auch einmal zugute kommen könne, kurz sobald mein Zweck irgendein anderer ist, als ganz allein der rein objektive, daß ich dem andern geholfen, ihn aus seiner Not und Bedrängnis gerissen, ihn von seinem Leiden befreiet wissen will: und nichts darüber und nichts daneben! Nur dann, und ganz allein dann, habe ich wirklich jene Menschenliebe, caritas, ἀγάπη, bewiesen, welche gepredigt zu haben, das große, auszeichnende Verdienst des Christentums ist. Aber gerade die Vorschriften, welche das Evangelium seinem Geheiß der Liebe hinzufügt, wie: μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου (sinistra tua manus haud cognoscat, quae dextra facit) und ähnliche, sind auf das Gefühl dessen gegründet, was ich hier deduziert habe, daß nämlich ganz allein die fremde Not und keine andere Rücksicht mein Motiv sein muß, wenn meine Handlung moralischen Wert haben soll. Ganz richtig wird ebendaselbst (Matth. 6, 2) gesagt, daß die, welche mit Ostentation geben, ihren Lohn dahin haben. Aber die Veden erteilten auch hier uns gleichsam die höhere Weihe, indem sie wiederholentlich versichern, daß, wer irgendeinen Lohn seiner Werke begehrt, noch auf dem Wege der Finsternis begriffen und zur Erlösung nicht reif sei. — Wenn einer, indem er ein Almosen gibt, mich früge, was er davon hat; so wäre meine gewissenhafte Antwort: „Dieses, daß jenem Armen sein Schicksal um so viel erleichtert wird; außerdem aber schlechterdings nichts. Ist dir nun damit nicht gedient, und daran eigentlich nichts gelegen; so hast du eigentlich nicht ein Almosen geben, sondern einen Kauf tun wollen: da bist du um dein Geld betrogen. Ist dir aber daran gelegen, daß jener, den der Mangel drückt, weniger leide; so hast du eben deinen Zweck erreicht, hast dies davon, daß er

weniger leidet, und siehst genau, wie weit deine Gabe sich be lohnt."

Wie ist es nun aber möglich, daß ein Leiden, welches nich *meines* ist, nicht *mich* trifft, doch ebenso unmittelbar, wi sonst nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Han deln bewegen soll? Wie gesagt, nur dadurch, daß ich es, obgleic mir nur als ein Aeußeres, bloß vermittelst der äußern An schauung oder Kunde gegeben, dennoch *mitempfinde*, e als *meines fühle*, und doch nicht *in mir*, sondern i *einem andern*, und also eintritt, was schon *Calderon* ausspricht:

que entre el ver
Padecer y el padecer
Ninguna distancia habia.
„No siempre el peor es cierto", Jorn. II, p. 229.

(daß zwischen leiden sehen und leiden kein Unterschied sei.)

Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem andern gewisser maßen identifiziert habe, und folglich die Schranke zwischen Ic und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei: nur dan wird die Angelegenheit des andern, sein Bedürfnis, seine No sein Leiden unmittelbar zum meinigen: dann erblicke ich ih nicht mehr, wie ihn doch die empirische Anschauung gibt, al ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Ver schiedenes; sondern *in ihm* leide ich mit, trotzdem, daß sein Haut meine Nerven nicht einschließt. Nur dadurch kann *sei* Wehe, *seine* Not, Motiv *für mich* werden: außerdem kan es durchaus nur meine eigene. *Dieser Vorgang* ist, i wiederhole es, *mysteriös*: denn er ist etwas, wovon di Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dess Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sin Und doch ist er alltäglich. Jeder hat ihn oft an sich selbst er lebt, sogar dem Hartherzigsten und Selbstsüchtigsten ist er nic fremd geblieben. Er tritt täglich ein vor unsern Augen, i einzelnen, im kleinen, überall wo, auf unmittelbaren Antrie ohne viel Ueberlegung, ein Mensch dem andern hilft und be springt, ja, bisweilen selbst sein Leben für einen, den er zu ersten Male sieht, in die augenscheinlichste Gefahr setzt, ohr mehr dabei zu denken, als eben, daß er die große Not ur Gefahr des andern sieht. Er tritt im großen ein, wenn, na langer Ueberlegung und schwerer Debatte, die hochherzige br tische Nation 20 Millionen Pfund Sterling hingibt, um de Negersklaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen; unt dem Beifallsjubel einer ganzen Welt. Wer diese schöne Han

ng im großen Stil, dem Mitleid als Triebfeder absprechen ollte, um sie dem Christentume zuzuschreiben, bedenke, daß im nzen Neuen Testament kein Wort gegen die Sklaverei gesagt ; so allgemein auch damals die Sache war; und daß vielmehr, ch 1860, in Nordamerika, bei Debatten über die Sklaverei, ner sich darauf berufen hat, daß Abraham und Jakob auch klaven gehalten haben.

Was nun in jedem einzelnen Fall die praktischen Ergebnisse nes mysteriösen innern Vorgangs sein werden, mag die Ethik Kapiteln und Paragraphen über Tugendpflichten, oder ebespflichten, oder unvollkommene Pflichten, oder wie sonst, useinandersetzen. Die Wurzel, die Grundlage von dem allen : die hier dargelegte, aus welcher der Grundsatz entspringt: nnes, quantum, potes, juva; und aus diesem ist hier alles rige gar leicht abzuleiten, wie aus der ersten Hälfte meines rinzips, also aus dem Neminem laede, alle Pflichten der erechtigkeit. Die Ethik ist in Wahrheit die leichteste aller issenschaften; wie es auch nicht anders zu erwarten steht, da der die Obliegenheit hat, sie selbst zu konstruieren, selbst aus m obersten Grundsatz, der in seinem Herzen wurzelt, die Regel r jeden vorkommenden Fall abzuleiten: denn wenige haben e Muße und Geduld, eine fertig konstruierte Ethik zu erlernen. us der Gerechtigkeit und Menschenliebe fließen sämtliche ugenden, daher sind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ab- itung der Grundstein der Ethik gelegt ist. — Gerechtigkeit ist r ganze ethische Inhalt des Alten Testaments, und Menschen- ebe der des Neuen: diese ist καινη ἐντολη (Joh. 13, 34), in elcher, nach Paulus (Röm. 13, 8—10), alle christlichen Tugen- n enthalten sind.

§ 19.

Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral.

Die jetzt ausgesprochene Wahrheit, daß das Mitleid, als ie einzige nicht egoistische, auch die alleinige echt moralische riebfeder sei, ist, seltsamer, ja, fast unbegreiflicher Weise, pa- adox. Ich will daher versuchen, sie den Ueberzeugungen des esers dadurch zu entfremden, daß ich sie als durch die Er- hrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls estätigt nachweise.

1) Zu diesem Zweck will ich zuvörderst einen beliebig er-

dachten Fall zum Beispiel nehmen, der in dieser Untersuchu
als experimentum crucis gelten kann. Um mir aber nicht d
Sache leicht zu machen, nehme ich keinen Fall der Menschenliel
sondern eine Rechtsverletzung, und zwar die stärkste. — M
setze zwei junge Leute, Kajus und Titus, beide leidenschaftl
verliebt, doch jeder in ein anderes Mädchen: und jedem stehe e
wegen äußerer Umstände bevorzugter Nebenbuhler durcha
im Wege. Beide seien entschlossen, jeder den seinigen aus d
Welt zu schaffen, und beide seien vor aller Entdeckung, sog
vor jedem Verdacht, vollkommen gesichert. Als jedoch jed
seinerseits an die nähere Veranstaltung des Mordes geht, steh
beide, nach einem Kampfe mit sich selbst, davon ab. Ueber d
Gründe dieses Aufgebens ihres Entschlusses sollen sie uns a
richtige und deutliche Rechenschaft ablegen. — Nun soll i
Rechenschaft, welche Kajus gibt, ganz in die Wahl des Lese
gestellt sein. Er mag etwa durch religiöse Gründe, wie d
Willen Gottes, die dereinstige Vergeltung, das künftige Geri
u. dgl. abgehalten worden sein. Oder aber er sage: „Ich h
dachte, daß die Maxime meines Verfahrens in diesem Fall s
nicht geeignet haben würde, eine allgemein gültige Regel f
alle möglichen vernünftigen Wesen abzugeben, indem ich
meinen Nebenbuhler allein als Mittel und nicht zugleich a
Zweck behandelt haben würde." — Oder er sage mit Fich
„Jedes Menschenleben ist Mittel zur Realisation des Sitte
gesetzes: also kann ich nicht, ohne gegen die Realisation d
Sittengesetzes gleichgültig zu sein, einen vernichten, der zu d
selben beizutragen bestimmt ist." (Sittenlehre, S. 373.)
(Diesem Skrupel, beiläufig gesagt, könnte er dadurch begegn
daß er, im Besitz seiner Geliebten, bald ein neues Instrum
des Sittengesetzes zu produzieren hofft.) — Oder er sage, n
Wollaston: „Ich habe überlegt, daß jene Handlung i
Ausdruck eines unwahren Satzes sein würde." — Oder er sa
nach Hutcheson: „Der moralische Sinn, dessen Empfindu
gen, wie die jedes andern Sinnes, nicht weiter erklärlich si
hat mich bestimmt, es sein zu lassen."

Oder er sage, nach Adam Smith: „Ich sah voraus, d
meine Handlung gar keine Sympathie mit mir in den Z
schauern derselben erregt haben würde." — Oder, n
Christian Wolf: „Ich erkannte, daß ich dadurch mein
eigenen Vervollkommnung entgegenarbeiten und auch ke
fremde befördern würde." — Oder er sage, nach Spinoz
Homini nihil utilius homine: ergo hominem interimere no
— Kurz, er sage, was man will. — Aber Titus, des

Rechenschaft ich mir vorbehalte, der sage: „Wie es zu den Anfällen kam, und ich deshalb, für den Augenblick, mich nicht mit meiner Leidenschaft, sondern mit jenem Nebenbuhler zu beschäftigen hatte; da zuerst wurde mir recht deutlich, was jetzt mit ihm eigentlich vorgehen sollte. Aber nun ergriff mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte mich seiner, ich konnte es nicht übers Herz bringen: ich habe es nicht tun können." — Jetzt frage ich jeden redlichen und unbefangenen Leser: Welcher von beiden ist der bessere Mensch? — Welchem von beiden möchte er sein eigenes Schicksal lieber in die Hand geben? — Welcher von ihnen ist durch das reinere Motiv zurückgehalten worden? — Wo liegt demnach das Fundament der Moral?

2) Nichts empört so im tiefsten Grunde unser moralisches Gefühl, wie Grausamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir verzeihen, nur Grausamkeit nicht. Der Grund hievon ist, daß Grausamkeit das gerade Gegenteil des Mitleids ist. Wenn wir von einer sehr grausamen Tat Kunde erhalten, wie z. B. die ist, welche eben jetzt die Zeitungen berichten, von einer Mutter, die ihren fünfjährigen Knaben dadurch gemordet hat, daß sie ihm siedendes Oel in den Schlund goß, und ihr jüngeres Kind dadurch, daß sie es lebendig begrub; — oder die, welche eben aus Algier gemeldet wird, daß nach einem zufälligen Streit und Kampf zwischen einem Spanier und einem Algerier, dieser, als der stärkere, jenem die ganze untere Kinnlade rein ausriß und als Trophäe davontrug, jenen lebend zurücklassend; — dann werden wir von Entsetzen ergriffen und rufen aus: „Wie ist es möglich, so etwas zu tun?" — Was ist der Sinn dieser Frage? Ist er vielleicht: Wie ist es möglich, die Strafen des künftigen Lebens so wenig zu fürchten? — Schwerlich. — Oder: Wie ist es möglich, nach einer Maxime zu handeln, die so gar nicht geeignet ist, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen zu werden? — Gewiß nicht. — Oder: Wie ist es möglich, seine eigene und die fremde Vollkommenheit so sehr zu vernachlässigen? — Ebensowenig. — Der Sinn jener Frage ist ganz gewiß bloß dieser: Wie ist es möglich, so ganz ohne Mitleid zu sein? — Also ist es der größte Mangel an Mitleid, der einer Tat den Stempel der tiefsten moralischen Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrückt. Folglich ist Mitleid die eigentliche moralische Triebfeder.

3) Ueberhaupt ist die von mir aufgestellte Grundlage der Moral und Triebfeder der Moralität die einzige, der sich eine reale, ja, ausgedehnte Wirksamkeit nachrühmen läßt. Denn von

den übrigen Moralprinzipien der Philosophen wird dies wohl niemand behaupten wollen; da diese aus abstrakten, zum Teil selbst spitzfindigen Sätzen bestehen, ohne anderes Fundament als eine künstliche Begriffskombination, so daß ihre Anwendung auf das wirkliche Handeln sogar oft eine lächerliche Seite haben würde. Eine gute Tat, bloß aus Rücksicht auf das Kantische Moralprinzip vollbracht, würde im Grunde das Werk eines philosophischen Pedantismus sein, oder aber auf Selbsttäuschung hinauslaufen, indem die Vernunft des Handelnden eine Tat welche andere, vielleicht edlere Triebfedern hätte, als das Produkt des kategorischen Imperativs und des auf nichts gestützten Begriffs der Pflicht auslegte. Aber nicht nur von den philosophischen, auf bloße Theorie berechneten, sondern sogar auch von dem ganz zum praktischen Behuf aufgestellten religiösen Moralprinzipien läßt sich selten eine entschiedene Wirksamkeit nachweisen. Dies sehen wir zuvörderst daran, daß trotz der großen Religionsverschiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern, im wesentlichen so ziemlich überall derselbe ist. Nur muß man nicht Rohheit und Verfeinerung mit Moralität und Immoralität verwechseln. Die Religion der Griechen hatte eine äußerst geringe, fast nur auf den Eid beschränkte moralische Tendenz; es wurde kein Dogma gelehrt und keine Moral öffentlich gepredigt: wir sehen aber nicht, daß deshalb die Griechen, alles zusammengenommen, moralisch schlechter gewesen wären, als die Menschen der christlichen Jahrhunderte. Die Moral des Christentums ist viel höherer Art, als die der übrigen Religionen, die jemals in Europa aufgetreten sind; aber wer deshalb glauben wollte, daß die europäische Moralität sich in eben dem Maße verbessert hätte und jetzt wenigstens unter den gleichzeitigen exzellierte, den würde man nicht nur bald überführen können, daß unter Mohammedanern, Gebern, Hindu und Buddhaisten mindestens ebensoviel Redlichkeit, Treue, Toleranz, Sanftmut, Wohltätigkeit, Edelmut und Selbstverleugnung gefunden wird, als unter den christlichen Völkern; sondern sogar würde das lange Verzeichnis unmenschlicher Grausamkeiten, die das Christentum begleitet haben, in den zahlreichen Religionskriegen, den unverantwortlichen Kreuzzügen, in der Ausrottung eines großen Teils der Ureinwohner Amerikas und Bevölkerung dieses Weltteils mit aus Afrika herangeschleppten, ohne Recht, ohne einen Schein des Rechts, ihren Familien, ihrem Vaterlande, ihrem Weltteil entrissenen und zu endloser

chthausarbeit verdammten Negersklaven*), in den unermüd-
hen Ketzerverfolgungen und himmelschreienden Inquisitions-
richten, in der Bartholomäusnacht, in der Hinrichtung von
000 Niederländern durch Alba usw. usw. — — eher einen
usschlag zu ungunsten des Christentums besorgen lassen.
eberhaupt aber, wenn man die vortreffliche Moral, welche die
ristliche und mehr oder weniger jede Religion predigt, ver-
eicht mit der Praxis ihrer Bekenner, und sich vorstellt, wohin
mit dieser kommen würde, wenn nicht der weltliche Arm die
erbrechen verhinderte, ja, was wir zu befürchten hätten, wenn
ch nur auf einen Tag alle Gesetze aufgehoben würden; so
ird man bekennen müssen, daß die Wirkung aller Religionen
f die Moralität eigentlich sehr geringe ist. Hieran ist frei-
ch die Glaubensschwäche schuld. Theoretisch und so lange es
i der frommen Betrachtung bleibt, scheint jedem sein Glaube
st. Allein die Tat ist der harte Probierstein aller unserer
eberzeugungen: wenn es zu ihr kommt und nun der Glaube
urch große Entsagungen und schwere Opfer bewährt werden
ll; da zeigt sich die Schwäche desselben. Wenn ein Mensch
n Verbrechen ernstlich meditiert; so hat er die Schranke der
ften reinen Moralität bereits durchbrochen: danach aber ist
as erste, was ihn aufhält, allemal der Gedanke an Justiz und
olizei. Entschlägt er sich dessen, durch die Hoffnung, diesen
u entgehen; so ist die zweite Schranke, die sich ihm entgegen-
ellt, die Rücksicht auf seine Ehre. Kommt er nun aber auch
ber diese Schutzwehr hinweg; so ist sehr viel dagegen zu wetten,
aß, nach Ueberwindung dieser zwei mächtigen Widerstände,
etzt noch irgendein Religionsdogma Macht genug über ihn
aben werde, um ihn von der Tat zurückzuhalten. Denn wen
ahe und gewisse Gefahren nicht abschrecken, den werden die
ntfernten und bloß auf Glauben beruhenden schwerlich in
aum halten. Ueberdies läßt sich gegen jede ganz allein aus
eligiösen Ueberzeugungen hervorgegangene gute Handlung noch
inwenden, daß sie nicht uneigennützig gewesen, sondern aus
Rücksicht auf Lohn und Strafe geschehen sei, folglich keinen rein
noralischen Wert habe. Diese Einsicht finden wir stark aus-
edrückt in einem Briefe des berühmten Großherzogs Karl
August von Weimar, wo es heißt: „Baron Weyhers fand
elber, das müsse ein schlechter Kerl sein, der durch Religion gut,
und nicht von Natur dazu geneigt sei. In vino veritas."

*) Noch jetzt wird, nach Buxton, The African slavetrade, 1839, ihre Zahl jährlich durch ungefähr 150 000 frische Afrikaner vermehrt, bei deren Einfangung und Reise über 200 000 andere jämmerlich umkommen.

(Briefe an J. H. Merck, Br. 229.) — Nun betrachte man da gegen die von mir aufgestellte moralische Triebfeder. Wer wag es, einen Augenblick in Abrede zu stellen, daß sie zu alle Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auc im gesetzlosen Zustande, auch mitten unter den Gräueln der Re volution und Kriege, und im großen wie im kleinen, jeden Ta und jede Stunde, eine entschiedene und wahrhaft wundersam Wirksamkeit äußert, täglich vieles Unrecht verhindert, ga manche gute Tat, ohne alle Hoffnung auf Lohn und oft gan unerwartet ins Dasein ruft, und daß, wo sie und nur sie allei wirksam gewesen, wir alle mit Rührung und Hochachtung de Tat den echten moralischen Wert unbedingt zugestehen.

4) Denn grenzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen i der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalte und bedarf keiner Kasuistik. Wer davon erfüllt ist, wird zuver lässig keinen verletzen, keinen beeinträchtigen, keinem wehe tun vielmehr mit jedem Nachsicht haben, jedem verzeihen, jeder helfen, so viel er vermag, und alle seine Handlungen werde das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen. Hin gegen versuche man einmal zu sagen: „Dieser Mensch ist tugend haft, aber er kennt kein Mitleid." Oder: „Es ist ein ungerech ter und boshafter Mensch; jedoch ist er sehr mitleidig"; so wir der Widerspruch fühlbar. — Der Geschmack ist verschieden aber ich weiß mir kein schöneres Gebet, als das, womit die alt indischen Schauspiele (wie in früheren Zeiten die englische mit dem für den König) schließen. Es lautet: „Mögen all lebende Wesen von Schmerzen frei bleiben."

5) Auch aus einzelnen Zügen läßt sich entnehmen, daß di wahre moralische Grundtriebfeder das Mitleid ist. Es ist z. B., ebenso unrecht, einen Reichen, wie einen Armen, durc gefahrlose legale Kniffe, um hundert Taler zu bringen: abe die Vorwürfe des Gewissens und der Tadel der unbeteiligte Zeugen werden im zweiten Fall sehr viel lauter und heftige ausfallen; daher auch schon Aristoteles sagt: δεινότερον δέ ἐστι τὸ ἀτυχοῦντα ἢ τὸν εὐτυχοῦντα, ἀδικεῖν (iniquius autem est, injuriam homini infortunato, quam fortunato, intulisse), Prob. XXIX, 2. Hingegen werden die Vorwürfe noch leiser, als im ersten Falle sein, wenn es eine Staatskasse ist, die man über vorteilt hat: denn diese kann kein Gegenstand des Mitleids sein Man sieht, daß nicht unmittelbar die Rechtsverletzung, sonder zunächst das dadurch auf den andern gebrachte Leiden den Stof des eigenen und fremden Tadels liefert. Die bloße Rechtsver letzung als solche, z. B. die obige gegen eine Staatskasse, wird

war auch vom Gewissen und von andern gemißbilligt werden, der nur sofern die Maxime jedes Recht zu achten, welche den wahrhaft ehrlichen Mann macht, dadurch gebrochen ist; also mittelbar und im geringern Grade. War es jedoch eine anvertraute Staatskasse, so ist der Fall ein ganz anderer, indem hier der oben festgestellte Begriff der doppelten Unrechtigkeit, mit seinen spezifischen Eigenschaften, eintritt. Auf dem hier Auseinandergesetzten beruht es, daß der schwerste Vorwurf, welcher habsüchtigen Erpressern und legalen Schurken überall gemacht wird, der ist, daß sie das Gut der Witwen und Waisen an sich gerissen haben: eben weil diese, als ganz hülflos, mehr noch, als andere, hätten das Mitleid erwecken sollen. Der gänzliche Mangel an diesem ist es also, welcher den Menschen der Ruchlosigkeit überführt.

6) Noch augenscheinlicher, als der Gerechtigkeit, liegt der Menschenliebe Mitleid zum Grunde. Keiner wird von andern Beweise echter Menschenliebe erhalten, so lange es ihm in jedem Betracht wohl geht. Der Glückliche kann zwar das Wohlwollen seiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren: aber die Aeußerungen jener reinen, uneigennützigen, objektiven Teilnahme am fremden Zustand und Schicksal, welche Wirkung der Menschenliebe sind, bleiben dem in irgendeinem Betracht Leidenden aufbehalten. Denn an dem Glücklichen als solchem nehmen wir nicht Teil; vielmehr bleibt er als solcher unserm Herzen fremd: habeat sibi sua. Ja, er wird, wenn er viel vor andern voraus hat, leicht Neid erregen, welcher droht, bei seinem einstigen Sturz von der Höhe des Glücks, sich in Schadenfreude zu verwandeln. Jedoch bleibt diese Drohung meistens unerfüllt, und es kommt nicht zu dem Sophokleischen γελῶσι δ' ἐχθροί (rident inimici). Denn sobald der Glückliche stürzt, geht eine große Umgestaltung in den Herzen der übrigen vor, welche für unsere Betrachtung belehrend ist. Nämlich zuvörderst zeigt sich jetzt, welcher Art der Anteil war, den die Freunde seines Glücks an ihm nahmen: diffugiunt cadis cum faece siccatis amici. Aber andererseits, was er mehr fürchtete, als das Unglück selbst, und was zu denken ihm unerträglich fiel, das Frohlocken der Neider seines Glücks, das Hohngelächter der Schadenfreude, bleibt meistens aus: der Neid ist versöhnt, er ist mit seiner Ursache verschwunden, und das jetzt an seine Stelle tretende Mitleid gebiert die Menschenliebe. Oft haben die Neider und Feinde eines Glücklichen, bei seinem Sturz, sich in schonende, tröstende und helfende Freunde verwandelt. Wer hat nicht, wenigstens in schwächeren Graden,

etwas der Art an sich selbst erlebt und, von irgendeinem Un
glücksfall betroffen, mit Ueberraschung gesehen, daß die, welch
bisher die größte Kälte, sogar Uebelwollen gegen ihn verriete
jetzt mit ungeheuchelter Teilnahme an ihn herantraten. Den
Unglück ist die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quell
der Menschenliebe. — Dieser Betrachtung verwandt ist die Be
merkung, daß unsern Zorn, selbst wenn er gerecht ist, nichts
schnell besänftigt, wie hinsichtlich des Gegenstandes desselben di
Rede: „es ist ein Unglücklicher". Denn was für das Feuer de
Regen, das ist für den Zorn das Mitleid. Dieserhalb rate ic
dem, der nicht gern etwas zu bereuen haben möchte, daß, wen
er von Zorn gegen einen andern entbrannt, diesem ein große
Leid zuzufügen gedenkt, er sich lebhaft vorstellen möge, er hätt
es ihm bereits zugefügt, sähe ihn jetzt mit seinen geistigen, ode
körperlichen Schmerzen, oder Not und Elend, ringen und müßt
zu sich sagen: das ist mein Werk. Wenn irgend etwas, so ver
mag dieses seinen Zorn zu dämpfen. Denn Mitleid ist da
rechte Gegengift des Zornes, und durch jenen Kunstgriff gege
sich selbst antizipiert man, während es noch Zeit ist,

la pitié, dont la voix,
Alors qu'on est vengé, fait entendre ses lois.
Volt., „Sémiramis", A, 5, Sc. 6.

Ueberhaupt wird unsere gehässige Stimmung gegen andere durch
nichts so leicht beseitigt, als wenn wir einen Gesichtspunkt fassen
von welchem aus sie unser Mitleid in Anspruch nehmen. — So
gar daß Eltern, in der Regel, das kränkliche Kind am meisten
lieben, beruht darauf, daß es immerfort Mitleid erregt.

7) Die von mir aufgestellte moralische Triebfeder bewährt
sich als die echte ferner dadurch, daß sie auch die Tiere in
ihren Schutz nimmt, für welche in den andern europäischen
Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist. Die ver
meinte Rechtlosigkeit der Tiere, der Wahn, daß unser Handeln
gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder, wie es in der
Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Tiere keine Pflichten
gebe, ist geradezu eine empörende Roheit und Barbarei des
Okzidents, deren Quelle im Judentum liegt. In der Philosophie
beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänz
lichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier, welche bekannt
lich am entschiedensten und grellsten von Cartesius aus
gesprochen ward, als eine notwendige Konsequenz seiner Irr
tümer. Als nämlich die Cartesisch-Leibniz-Wolfische Philosophie
aus abstrakten Begriffen die rationale Psychologie aufbaute und
eine unsterbliche anima rationalis konstruierte; da traten die

atürlichen Ansprüche der Tierwelt diesem exklusiven Privilegio nd Unsterblichkeitspatent der Menschenspezies augenscheinlich ntgegen, und die Natur legte, wie bei allen solchen Gelegenheiten, still ihren Protest ein. Nun mußten die von ihrem intellektuellen Gewissen geängstigten Philosophen suchen, die ationale Psychologie durch die empirische zu stützen und daher emüht sein, zwischen Mensch und Tier eine ungeheuere Kluft, inen unermeßlichen Abstand zu eröffnen, um, aller Evidenz um Trotz, sie als von Grund aus verschieden darzustellen. Solcher Bemühungen spottet schon Boileau:

Les animaux ont-ils des universités?
Voit-on fleurir chez eux des quatre facultés?

Da sollten am Ende gar die Tiere sich nicht von der Außenwelt u unterscheiden wissen und kein Bewußtsein ihrer selbst, kein Ich haben! Gegen solche abgeschmackte Behauptungen darf man nur auf dem jedem Tiere, selbst dem kleinsten und letzten, inwohnenden grenzenlosen Egoismus hindeuten, der hinlänglich ezeugt, wie sehr die Tiere sich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber bewußt sind. Wenn so ein Cartesianer sich wischen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutichste inne werden, welchen scharfen Unterschied ein solcher wischen seinem Ich und Nicht-Ich setzt. Solchen Sophistiationen der Philosophen entsprechend finden wir, auf dem popuären Wege, die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der eutschen, daß sie für das Essen, Trinken, Schwangersein, Gebären, Sterben und den Leichnam der Tiere ganz eigene Worte aben, um nicht die gebrauchen zu müssen, welche jene Akte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken. Da die alten Sprachen eine solche Duplizität der Ausdrücke nicht kennen, sondern unbefangen dieselbe Sache mit demselben Worte bezeichnen; so ist jener elende Kunstgriff ohne Zweifel das Werk europäischer Pfaffenschaft, die, in ihrer Profanität, nicht glaubt weit genug gehen zu können im Verleugnen und Lästern des ewigen Wesens, welches in allen Tieren lebt; wodurch sie den Grund gelegt hat zu der in Europa üblichen Härte und Grausamkeit gegen Tiere, auf welche ein Hochasiate nur mit gerechtem Abscheu hinsehen kann. In der englischen Sprache begegnen wir jenem nichtswürdigen Kunstgriff nicht; ohne Zweifel, weil die Sachsen, als sie England eroberten, noch keine Christen waren. Dagegen findet sich ein Analogon desselben in der Eigentümlichkeit, daß im Englischen alle Tiere generis neutrius sind und daher durch das Pronomen it (es) vertreten

werden, ganz wie leblose Dinge; welches, zumal bei den Primaten, wie Hunde, Affen usw., ganz empörend ausfällt und unverkennbar ein Pfaffenkniff ist, um die Tiere zu Sachen herabzusetzen. Die alten Aegypter, deren ganzes Leben religiösen Zwecken geweiht war, setzten in denselben Grüften die Mumien der Menschen und die der Ibisse, Krokodile usw. bei: aber in Europa ist es ein Gräuel und Verbrechen, wenn der treue Hund neben der Ruhestätte seines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen, aus einer Treue und Anhänglichkeit, wie sie beim Menschengeschlechte nicht gefunden wird, seinen eigenen Tod abgewartet hat. — Auf die Erkenntnis der Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Tieres und der des Menschen leitet nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie: was soll man daher sagen, wenn heutzutage (1839) ein frömmelnder Zootom einen absoluten und radikalen Unterschied zwischen Mensch und Tier zu urgieren sich erdreistet und hierin so weit geht, die redlichen Zoologen, welche, fern von aller Pfäfferei, Augendienerei und Tartüffianismus, an der Hand der Natur und Wahrheit ihren Weg verfolgen, anzugreifen und zu verunglimpfen?

Man muß wahrlich an allen Sinnen blind, oder vom foetor Judaicus total chloroformiert sein, um nicht zu erkennen, daß das Wesentliche und Hauptsächliche im Tiere und im Menschen dasselbe ist, und daß, was beide unterscheidet, nicht im Primären, im Prinzip, im Archäus, im innern Wesen, im Kern beider Erscheinungen liegt, als welcher in der einen wie in der andern der *Wille* des Individuums ist, sondern allein im Sekundären, im Intellekt, im Grad der Erkenntniskraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen *abstrakter* Erkenntnis, genannt *Vernunft*, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größern zerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Teiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach. Hingegen ist des Gleichartigen zwischen Tier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem okzidentalischen, judaisierten Tierverächter und Vernunftidolater muß man in Erinnerung bringen, daß, wie *er* von *seiner* Mutter, so auch der Hund von der *seinigen* gesäugt worden ist. Daß sogar *Kant* in jenen Fehler der Zeit- und Landesgenossen gefallen ist, habe ich oben gerügt. Daß die Moral des Christentums die Tiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel derselben, den es besser ist einzugestehen, als zu perpetuieren, und über den man sich um so mehr wundern

uß, als diese Moral im übrigen die größte Uebereinstimmung
igt mit der des Brahmanismus und Buddhaismus, bloß
eniger stark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durch-
führt ist; daher man kaum zweifeln kann, daß sie, wie auch die
dee von einem Mensch gewordenen Gotte (Avatar), aus Indien
ammt und über Aegypten nach Judäa gekommen sein mag; so
ıß das Christentum ein Abglanz indischen Urlichtes von den
uinen Aegyptens wäre, welcher aber leider auf jüdischen
oden fiel. Als ein artiges Symbol des eben gerügten Man-
ls in der christlichen Moral, bei ihrer sonstigen großen Ueber-
nstimmung mit der indischen, ließe sich der Umstand auffassen,
ıß Johannes der Täufer ganz in der Weise eines indischen
anıassis auftritt, dabei aber — in Tierfelle gekleidet! welches
kanntlich jedem Hindu ein Greuel sein würde; da sogar die
önigliche Sozietät zu Kalkutta ihr Exemplar der Veden nur
nter dem Versprechen erhielt, daß sie es nicht, nach europäischer
Weise, in Leder binden lassen würde: daher es sich in ihrer Bib-
othek in Seide gebunden vorfindet. Einen ähnlichen, charakte-
istischen Kontrast bietet die evangelische Geschichte vom Fisch-
ıge Petri, den der Heiland, durch ein Wunder, dermaßen
gnet, daß die Böte mit Fischen bis zum Sinken überfüllt
erden (Luk. 5), mit der Geschichte von dem in ägyptischer
Weisheit eingeweihten Pythagoras, welcher den Fischern ihren
ıg, während das Netz noch unter dem Wasser liegt, abkauft,
m sodann allen gefangenen Fischen ihre Freiheit zu schenken
Apul. de magia, p. 36. Bip.). — Mitleid mit Tieren hängt
it der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zu-
ersichtlich behaupten darf, wer gegen Tiere grausam ist, könne
ein guter Mensch sein. Auch zeigt dieses Mitleid sich als aus
erselben Quelle mit der gegen Menschen zu übenden Tugend
ntsprungen. So z. B. werden feinfühlende Personen, bei der
rinnerung, daß sie, in übler Laune, im Zorn, oder vom Wein
rhitzt, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter oder
nnötiger Weise, oder über die Gebühr gemißhandelt haben,
ieselbe Reue, dieselbe Unzufriedenheit mit sich selbst empfin-
en, welche bei der Erinnerung an gegen Menschen verübtes
Unrecht empfunden wird, wo sie die Stimme des strafenden
Gewissens heißt. Ich erinnere mich, gelesen zu haben, daß ein
Engländer, der in Indien, auf der Jagd, einen Affen geschossen
hatte, den Blick, welchen dieser im Sterben auf ihn warf, nicht
vergessen gekonnt und seitdem nie mehr auf Affen geschossen
hat. Ebenso Wilhelm Harris, ein wahrer Nimrod, der, bloß

um das Vergnügen der Jagd zu genießen, in den Jahren 183
und 1837 tief in das innere Afrika reiste. In seiner 1838 z
Bombay erschienenen Reise erzählt er, daß, nachdem er den erste
Elefanten, welches ein weiblicher war, erlegt hatte und am fol
genden Morgen das gefallene Tier aufsuchte, alle andern Ele
fanten aus der Gegend entflohen waren: bloß das Junge de
gefallenen hatte die Nacht bei der toten Mutter zugebracht, ka
jetzt, alle Furcht vergessend, den Jägern mit den lebhaftesten un
deutlichsten Bezeugungen seines trostlosen Jammers entgege
und umschlang sie mit seinem kleinen Rüssel, um ihre Hilfe a
zurufen. Da, sagt Harris, habe ihn eine wahre Reue übe
seine Tat ergriffen und sei ihm zumute gewesen, als hätte e
einen Mord begangen. Diese fein fühlende englische Natio
sehen wir, vor allen andern, durch ein hervorstechendes Mitle
mit Tieren ausgezeichnet, welches sich bei jeder Gelegenheit kun
gibt und die Macht gehabt hat, dieselbe, dem sie übrigens degr
dierenden „kalten Aberglauben" zum Trotz, dahin zu bewege
daß sie die in der Moral von der Religion gelassene Lücke dur
die Gesetzgebung ausfüllte. Denn diese Lücke eben ist Ursach
daß man in Europa und Amerika der Tierschutzvereine bedar
welche selbst nur mittelst Hilfe der Justiz und Polizei wirke
können. In Asien gewähren die Religionen den Tieren hi
länglichen Schutz, daher dort kein Mensch an dergleichen Ve
eine denkt. Indessen erwacht auch in Europa mehr und me
der Sinn für d e Rechte der Tiere, in dem Maße, als die sel
samen Begriffe von einer bloß zum Nutzen und Ergötzen d
Menschen ins Dasein gekommenen Tierwelt, infolge welcher m
die Tiere ganz als Sachen behandelt, allmählich verblassen u
verschwinden. Denn diese sind die Quelle der rohen und ga
rücksichtslosen Behandlung der Tiere in Europa, und habe i
den alttestamentlichen Ursprung derselben nachgewiesen i
zweiten Bande der Parerga, § 177. Zum Ruhme der En
länder also sei es gesagt, daß bei ihnen zuerst das Gesetz ar
die Tiere ganz ernstlich gegen grausame Behandlung in Sch
genommen hat, und der Bösewicht es wirklich büßen muß, d
er gegen Tiere, selbst wenn sie ihm gehören, gefrevelt hat. S
hiemit noch nicht zufrieden, besteht in London eine zum Sch
der Tiere freiwillig zusammengetretene Gesellschaft, Socie
for the prevention of cruelty to animals, welche, o
Privatwegen, mit bedeutendem Aufwande, sehr viel tut, um t
Tierquälerei entgegenzuarbeiten. Ihre Emissarien passen hei
lich auf, um nachher als Denunzianten der Quäler sprachlo
empfindender Wesen aufzutreten, und überall hat man der

Gegenwart zu befürchten*). Bei steilen Brücken in London hält die Gesellschaft ein Gespann Pferde, welches jedem schwer beladenen Wagen unentgeltlich vorgelegt wird. Ist das nicht schön? Erzwingt es nicht unsern Beifall, so gut wie eine Wohltat gegen Menschen? Auch die Philanthropic Society zu London setzte ihrerseits im Jahre 1837 einen Preis von dreißig Pfund aus, für die beste Darlegung moralischer Gründe gegen Tierquälerei, welche jedoch hauptsächlich aus dem Christentum genommen sein sollten, wodurch freilich die Aufgabe erschwert war: der Preis ist 1839 dem Herrn Macnamara zuerkannt worden. In Philadelphia besteht, zu ähnlichen Zwecken, eine Animals friends Society. Dem Präsidenten derselben hat T. Forster (ein Engländer) sein Buch Philozoia, moral reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same (Brüssel 1839) dediziert. Das Buch ist originell und gut geschrieben. Als Engländer sucht der Verfasser seine Ermahnungen zu menschlicher Behandlung der Tiere natürlich auch auf die Bibel zu stützen, gleitet jedoch über-

*) Wie ernstlich die Sache genommen wird, zeigt das folgende ganz frische Beispiel, welches ich aus dem Birmingham-Journal vom Dezember 1839 übersetze: „Gefangennehmung einer Gesellschaft von 84 Hundehetzern. — Da man erfahren hatte, daß gestern auf dem Plan in der Fuchsstraße zu Birmingham eine Hundehetze stattfinden sollte, ergriff die Gesellschaft der Tierfreunde Vorsichtsmaßregeln, um sich der Hilfe der Polizei zu versichern, von welcher ein starkes Detachement nach dem Kampfplatze marschierte und, sobald es eingelassen worden, die gesamte gegenwärtige Gesellschaft arretierte. Diese Teilnehmer wurden nunmehr paarweise mit Handschlingen aneinandergebunden und dann das Ganze durch ein langes Seil in der Mitte vereinigt: so wurden sie nach dem Polizeiamt geführt, woselbst der Bürgermeister mit dem Magistrat Sitzung hielt. Die beiden Hauptpersonen wurden jede zu einer Strafe von 1 Pfund Sterling nebst achtundeinhalb Schilling Kosten und im Nichtzahlungsfall zu 14 Tage schwerer Arbeit im Zuchthaus verurteilt. Die übrigen wurden entlassen." — Die Stutzer, welche bei solchen rohen Plaisirs nie zu fehlen pflegen, werden in der Prozession sehr genirt ausgesehen haben. — Aber noch ein strengeres Exempel aus neuerer Zeit finden wir in den Times vom 6. April 1855, S. 6, und zwar eigentlich von dieser Zeitung selbst statuiert. Sie berichtet nämlich den gerichtlich geordneten Fall der Tochter eines sehr begüterten schottischen Baronets, welche ihr Pferd höchst grausam, mit Knüttel und Messer, gepeinigt hatte, wofür sie zu 5 Pfund Sterling verurteilt worden war. Daraus nun aber macht so ein Mädchen sich nichts, und würde also eigentlich ungestraft davongehüpft sein, wenn nicht die Times mit der rechten und empfindlichen Züchtigung nachgekommen wären, indem sie, die Vor- und Zunamen des Mädchens zweimal, mit großen Buchstaben hinsetzend, fortfahren: „Wir können nicht umhin, zu sagen, daß ein paar Monat Gefängnisstrafe, nebst einigen, privatim, aber vom handfestesten Weibe im Hamshire applizierten Auspeitschungen eine viel passendere Bestrafung der Miß N. N. gewesen sein würde. Eine Elende dieser Art hat alle ihrem Geschlechte zustehenden Rücksichten und Vorrechte verwirkt, wir können sie nicht mehr als ein Weib betrachten." Ich widme diese Zeitungsnachrichten besonders den jetzt in Deutschland errichteten Vereinen gegen Tierquälerei, damit sie sehen, wie man es angreifen muß, wenn es etwas werden soll; wiewohl ich dem preiswürdigen Eifer des Herrn Hofrat Bruner in München, der sich diesem Zweige der Wohltätigkeit gänzlich gewidmet hat und die Anregung dazu über ganz Deutschland verbreitet, meine volle Anerkennung zolle.

all ab; so daß er endlich zu dem Argument greift, Jesus Christu
sei ja im Stalle bei Ochselein und Eselein geboren, wodurc
symbolisch angedeutet wäre, daß wir die Tiere als unsere Brüde
zu betrachten und demgemäß zu behandeln hätten. — Alles hie
Angeführte bezeugt, daß die in Rede stehende moralische Sait
nachgerade auch in der okzidentalischen Welt anzuklingen be
ginnt. Daß übrigens das Mitleid mit Tieren nicht so wei
führen muß, daß wir, wie die Brahmanen, uns der tierische
Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß in der Natu
die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelli
genz; weshalb der Mensch durch Entbehrung der tierische
Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Tie
durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod, welche
man jedoch mittelst Chloroform noch mehr erleichtern sollt
Ohne tierische Nahrung hingegen würde das Menschengeschlec
im Norden nicht einmal bestehen können. Nach demselben Maß
stabe läßt der Mensch das Tier auch für sich arbeiten, und nu
das Uebermaß der aufgelegten Anstrengung wird zur Grau
samkeit.

8) Sehen wir einmal ganz ab von aller, vielleicht mög
lichen, metaphysischen Erforschung des letzten Grundes jene
Mitleids, aus welchem allein die nicht-egoistischen Handlunge
hervorgehen können, und betrachten wir dasselbe vom emp
irischen Standpunkt aus, bloß als Naturanstalt; so wird jede
einleuchten, daß zu möglichster Linderung der zahllosen und vie
gestalteten Leiden, denen unser Leben ausgesetzt ist und welche
keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brenne
den Egoismus, der alle Wesen erfüllt und oft in Bosheit übe
geht, — die Natur nichts Wirksameres leisten konnte, als da
sie in das menschliche Herz jene wundersame Anlage pflanzt
vermöge welcher das Leiden des einen vom andern mitempfu
den wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachde
der Anlaß ist, diesem „Schone!" jenem „Hilf!" stark und de
nehmlich zuruft. Gewiß war von dem hieraus entspringende
gegenseitigen Beistande für die Wohlfahrt aller mehr zu hoffe
als von einem allgemeinen und abstrakten, aus gewissen Ve
nunftbetrachtungen und Begriffskombinationen sich ergebende
strengen Pflichtgebot, von welchem um so weniger Erfolg zu e
warten stände, als dem rohen Menschen allgemeine Sätze un
abstrakte Wahrheiten ganz unverständlich sind, indem für ih
nur das Konkrete etwas ist, — die ganze Menschheit aber, m
Ausnahme eines äußerst kleinen Teils stets roh war und bleibe
muß, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nötige körpe

iche Arbeit die Ausbildung des Geistes nicht zuläßt. Hingegen ur Erweckung des als die alleinige Quelle uneigen- ützziger Handlungen und deshalb als die ahre Basis der Moralität nachgewiesenen Mitleids, edarf es keiner abstrakten, sondern nur der anschauenden Er- enntnis, der bloßen Auffassung des konkreten Falles, auf welche asselbe, ohne weitere Gedankenvermittelung, sogleich anspricht.

9) In völliger Uebereinstimmung mit dieser letzten Be- rachtung werden wir folgenden Umstand finden. Die Begrün- ung, welche ich der Ethik gegeben habe, läßt mich zwar unter en Schulphilosophen ohne Vorgänger, ja, sie ist, in Beziehung uf die Lehrmeinungen dieser, paradox, indem manche von nen, z. B. die Stoiker (Sen., De clem., II, 5), Spinoza (Eth., V, prop. 50), Kant (Kritik der praktischen Vernunft, S. 213; ., S. 257), das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln. Da- egen aber hat meine Begründung die Autorität des größten oralisten der ganzen neuern Zeit für sich: denn dies ist, ohne weifel, J. J. Rousseau, der tiefe Kenner des menschlichen erzens, der seine Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus dem eben schöpfte, und seine Lehre nicht für das Katheder, sondern ir die Menschheit bestimmte, er, der Feind der Vorurteile, r Zögling der Natur, welchem allein sie die Gabe verliehen tte, moralisieren zu können, ohne langweilig zu sein, weil er e Wahrheit traf und das Herz rührte. Von ihm also will ich nige Stellen zur Bestätigung meiner Ansicht herzusetzen mir lauben, nachdem ich im bisherigen mit Anführungen so spar- m wie möglich gewesen bin.

Im Discours sur l'origine de l'inégalité, S. 91 (edit. Bip.), gt er: Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines reconstances, la férocité de son amourpropre, tempère l'ardeur u'il a pour son bien-être par une *répugnance innée à voir uffrir son semblable.* Je ne crois pas avoir aucune contradic- on à craindre en accordant à l'homme *la seule vertu naturelle* u'ait été forcé de reconnaitre le détracteur le plus outré des ertus humaines. Je parle *de la pitié* etc. — S. 92: Mande- lle a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eus- nt jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut onné *la pitié* à l'appui de la raison: mais il n'a pas vû, que *cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales*, qu'il veut sputer aux hommes. En effet qu'est-ce-que la générosité, la émence, l'humanité, sinon *la pitié* appliquée aux faibles, aux upables, ou à l'espèce humaine en général? La bienveillance

et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre-chose, que désirer qu'il soit heureux? — — La commisération sera d'autant plus énergique, que *l'animal spectateur s'identifiera* plus intimément *avec l'animal souffrant.* — S. 94: Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui dans 'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un viellard infirme sa subsistence acquise avec peine, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs: c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse" inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle. bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente „fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible". C'est, en un mot, *dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme à mal faire,* même indépendamment des maximes de l'éducation. — Hiermit vergleiche man, was er sagt im Émile, L. IV, p. 115—120 (ed. Bip.), wo es unter anderm heißt: En effet, comment nous laissons nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et en nous *indentifiant avec l'animal souffrant, en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien.* Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre: *ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons.* — — offrir au jeune homme des objets. sur lesquels puisse agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étende sur les autres êtres, qui le fassent partout *se retrouver hors de lui,* écarter avec soin ceux, qui le resserrent, le concentrent, tendent le ressort *du moi humain* etc. —

Von Autoritäten abseiten der Schulen, wie gesagt, entblöße führe ich noch an, daß die Chinesen fünf Kardinaltugenden (Tschang) annehmen, unter welchen das Mitleid (Sin) oben ansteht. Die übrigen vier sind: Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit.*) Dementsprechend sehen wir auch

*) Journ. Asiatique, Vol. 9, p. 62, zu vergleichen mit Meng-Tseu, Stan. Julien, 1824, L. I, §. 45, auch mit Meng-Tseu in den Livres sacrés de l'Orient par Pauthier, p. 281.

n Hindu, auf den zum Andenken verstorbener Fürsten er-
chteten Gedächtnistafeln, unter den ihnen nachgerühmten
ugenden das Mitleid mit Menschen und Tieren die erste Stelle
nnehmen. In Athen hatte das Mitleid einen Altar auf dem
orum: Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστι Ἐλέου βωμός, ᾧ μάλιστα
ῶν, ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος,
νοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. Παυσ., I, 17. (Athe-
ensibus in foro commiserationis ara est, quippe cui,
ter omnes Deos, vitam humanam et mutationem rerum
axime adjuvanti, soli inter Graecos, honores tribuunt
henienses.) Diesen Altar erwähnt auch Lukianos im
imon, § 99. — Ein von Stobäos uns aufbehaltener Ausspruch
s Phokion stellt das Mitleid als das Allerheiligste im Men-
ien dar: οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμὸν οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως
αιρετέον τὸν ἔλεον (nec aram e fano, nec commiseratio-
m e vita humana tollendam esse). In der Sapientia In-
rum, welches die griechische Uebersetzung des Pantscha
ntra ist, heißt es (Sect. 3, p. 220): Λέγεται γάρ, ὡς πρώτη
ν ἀρετῶν ἡ ἐλεημοσύνη (princeps virtutum misericordia cen-
tur). Man sieht, daß alle Zeiten und alle Länder sehr
ohl die Quelle der Moralität erkannt haben; nur Europa
cht; woran allein der foetor Judaicus schuld ist, der hier
les und alles durchzieht: da muß es dann schlechterdings ein
flichtgebot, ein Sittengesetz, ein Imperativ, kurzum, eine
rdre und Kommando sein, dem pariert wird: davon gehen sie
cht ab, und wollen nicht einsehen, daß dergleichen immer nur
n Egoismus zur Grundlage hat. Bei einzelnen freilich und
berlegenen hat die gefühlte Wahrheit sich kund gegeben: so bei
ousseau, wie oben angeführt; und auch Lessing, in einem
riefe von 1756, sagt: „Der mitleidigste Mensch ist der beste
Mensch, zu allen gesellschaftlichen Tugenden, zu allen Arten
r Großmut der aufgelegteste."

§ 20.

Vom ethischen Unterschiede der Charaktere.

Die letzte Frage, deren Beantwortung zur Vollständigkeit
s dargelegten Fundaments der Ethik gehört, ist diese: Worauf
ruht der so große Unterschied im moralischen Verhalten der
Menschen? Wenn Mitleid die Grundtriebfeder aller echten,
h. uneigennützigen Gerechtigkeit und Menschenliebe ist;

warum wird der eine, der andere aber nicht dadurch bewogen — Vermag vielleicht die Ethik, indem sie die moralische Triebfeder aufdeckt, auch sie in Tätigkeit zu versetzen? Kann sie den hartherzigen Menschen in einen mitleidigen und dadurch in einen gerechten und menschenfreundlichen umschaffen? — Gott weiß nicht; der Unterschied der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar. Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase; und so wenig wie sie kann er es ändern. Velle non discitur, hat der Erzieher des Nero gesagt. Platon untersucht im Meno ausführlich ob die Tugend sich lehren lasse, oder nicht: er führt eine Stelle des Theognis an:

ἀλλὰ διδάσκων
Οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἀνδρ' ἀγαθόν.

(sed docendo nunquam ex malo bonum hominem facies.)

und gelangt zu dem Resultate: ἀρετὴ ἄν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτὸν ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται (virtus utique nec doctrina, neque natura nobis aderit; verum divina sorte, absque mente, in eum, qui illam sortitus fuerit influet); wobei mir der Unterschied zwischen φυσει und θείᾳ μοίρᾳ ungefähr den zwischen Physisch und Metaphysisch zu bezeichnen scheint. Schon der Vater der Ethik, Sokrates hat, nach Angabe des Aristoteles, behauptet: οὐκ ἐφ, ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους (in nostra potestate non est, bonos, aut malos esse). (Eth. magna, I, 9.) Aristoteles selbst äußert sich in gleichem Sinn: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ τἆλλα ἕξομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς (singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes apti atque habiles sumus, cum primum nascimur). (Eth. Nicom., VI, 1.) Desgleichen finden wir diese Ueberzeugung sehr entschieden ausgesprochen in den jedenfalls sehr alten, wenn auch vielleicht nicht echten Fragmenten des Pythagoreers Archytas, welche uns Stobäus aufbehalten hat im Florilegio, Tit. I, § 77. Sie sind auch abgedruckt in den Opusculis Graecorum sententiosis et moralibus, edente Orellio, Vol. 2, p. 240. Daselbst also heißt es, im dorischen Dialekt: Τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσι ποτιγρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορεύειν, ἀρετὰν δέ τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν ἕξιν τῶ ἀλόγω μέρεος τᾶς ψυχᾶς, καθ' ἃν καὶ ποιοί τινες ἦμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες. (Eas enim, quae ratione et demonstratione utuntur, virtutes fas est, scientias appellare; v

itis autem nomine intelligemus moralem et optimum *animi irtis ratione carentis habitum*, secundum quem qualita-m aliquam moralem habere dicimur, vocamurque v. c. berales, justi et temperantes.) Wenn man die sämtlichen ugenden und Laster, welche Aristoteles im Buche De irtutibus et vitiis zu kurzer Uebersicht zusammengestellt hat, berblickt; so wird man finden, daß sie alle sich nur denken ssen als angeborene Eigenschaften, ja, nur als solche echt sein nnen; hingegen wenn sie, infolge vernünftiger Ueberlegung, illkürlich angenommen wären, eigentlich auf Verstellung hinuslaufen und unecht sein würden: daher alsdann auf ihren ortbestand und Bewährung im Drange der Umstände durchaus icht zu rechnen wäre. Nicht anders verhält es sich auch mit er Tugend der Menschenliebe, die bei Aristoteles, wie bei allen lten fehlt. In gleichem Sinne daher, wenn auch seinen skepischen Ton beibehaltend, sagt Montaigne: Seroit-il rai, que pour être bon tout-à-fait, il nous ne faille tre par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loi, ans raison, sans exemple? (L. II, c. 11.) Lichtenberg ber sagt geradezu: „Alle Tugend aus Vorsatz taugt nicht viel. Gefühl oder Gewohnheit ist das Ding." (Vermischte Schriften, Moralische Bemerkungen".) Aber sogar die ursprüngliche Lehre des Christentums stimmt dieser Ansicht bei, indem es, in er Bergpredigt selbst, bei Lukas, Kap. 6, V. 45, heißt: ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθὸν, καὶ ὁ πονηρος ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ πονηρόν (homo bonus ex bono animi sui thesauro profert bonum, malusque ex malo animi sui thesauro profert malum), nachdem, in den beiden vorhergehenden Versen, die bildliche Erläuterung der Sache, durch die Frucht, welche stets dem Baum gemäß ausfällt, vorangeschickt war.

Kant aber ist es, der zuerst diesen wichtigen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, durch seine große Lehre, daß dem empirischen Charakter, der, als eine Erscheinung, sich in der Zeit und in einer Vielheit von Handlungen darstellt, der intelligible Charakter zum Grunde liegt, welcher die Beschaffenheit des Dinges an sich jener Erscheinung und daher von Raum und Zeit, Vielheit und Veränderung, unabhängig ist. Hieraus allein wird die jedem Erfahrenen bekannte, so erstaunliche, starre Unveränderlichkeit der Charaktere erklärlich, welche die Wirklichkeit und Erfahrung den Versprechungen einer den Menschen moralisch bessern wollenden und von Fortschritten

in der Tugend redenden Ethik allezeit siegreich entgegengehalten und dadurch bewiesen hat, daß die Tugend angeboren und nicht angepredigt wird. Wenn nicht der Charakter, als Ursprüngliches, unveränderlich und daher aller Besserung, mittelst Berichtigung der Erkenntnis, unzugänglich wäre; wenn vielmehr, wie jene platte Ethik es behauptet, eine Besserung des Charakters mittelst der Moral und demnach „ein stetiger Fortschritt zum Guten" möglich wäre; — so müßte, sollen nicht alle die vielen religiösen Anstalten und moralisierenden Bemühungen ihren Zweck verfehlt haben, wenigstens im Durchschnitt, die ältere Hälfte der Menschen bedeutend besser als die jüngere sein. Davon ist aber so wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten, als welche durch die Erfahrung schlimmer geworden sind. Es kann zwar kommen, daß ein Mensch im Alter etwas besser, ein anderer wiederum schlechter erscheint, als er in der Jugend war: dies liegt aber bloß daran, daß im Alter, infolge der reifern und vielfach berichtigten Erkenntnis, der Charakter reiner und deutlicher hervortritt; während in der Jugend Unwissenheit, Irrtümer und Schimären bald falsche Motive vorschoben, bald wirkliche verdeckten; — wie dies folgt aus dem in der vorhergehenden Abhandlung S. 50 fg. unter 3 Gesagten. — Daß unter den bestraften Verbrechern sich viel mehr junge als alte befinden, kommt daher, daß, wo Anlage zu dergleichen Taten im Charakter liegt, sie auch bald den Anlaß findet, als Tat hervorzutreten, und ihr Ziel, Galeere oder Galgen, erreicht: und umgekehrt, wen die Anlässe eines langen Lebens nicht zum Verbrechen haben bewegen können, der wird auch späterhin nicht leicht auf Motive dazu stoßen. Daher scheint mir der wahre Grund der dem Alter gezollten Achtung darin zu liegen, daß ein Alter die Prüfung eines langen Lebens bestanden und seine Unbescholtenheit bewahrt hat: denn dies ist die Bedingung jener Achtung. — Dieser Ansicht gemäß hat man, im wirklichen Leben, sich durch jene Verheißungen der Moralisten auch niemals irre machen lassen; sondern hat dem, der einmal sich schlecht erwiesen, nie mehr getraut, und auf den Edelmut dessen, der einmal Proben davon abgelegt, nach allem, was sich auch verändert haben mochte, stets mit Zuversicht hingeblickt. Operari sequitur Esse, ist ein fruchtbarer Satz der Scholastik: jedes Ding in der Welt wirkt nach seiner unveränderlichen Beschaffenheit, die sein Wesen, seine Essentia ausmacht; so auch der Mensch. Wie einer ist, so wird, so muß er handeln, und das liberum arbitrium indifferentiae ist eine längst explodierte

findung aus der Kindheit der Philosophie, mit welcher immer-
sich einige alte Weiber im Doktorhute noch schleppen mögen.
Die drei ethischen Grundtriebfedern des Menschen, Egois-
s, Bosheit, Mitleid, sind in jedem in einem andern und un-
ublich verschiedenen Verhältnisse vorhanden. Je nachdem
jes ist, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen
sfallen. Ueber einen egoistischen Charakter werden nur
istische Motive Gewalt haben, und die zum Mitleid, wie die
r Bosheit redenden werden nicht dagegen aufkommen: er
rd so wenig sein Interesse opfern, um an seinem Feinde
che zu nehmen, als um seinem Freunde zu helfen. Ein
derer, der für boshafte Motive stark empfänglich ist, wird
, um andern zu schaden, großen eigenen Nachteil nicht scheuen.
enn es gibt Charaktere, die im Verursachen des fremden Lei-
ns einen Genuß finden, der das eigene ebenso große überwiegt:
um alteri noceat sui negligens (Sen., De ira, I, 1).
iese gehen mit leidenschaftlicher Wonne in den Kampf, in
elchem sie ebenso große Verletzungen zu empfangen, als aus-
teilen erwarten: ja, sie werden, mit Vorbedacht, den, der ihnen
n Uebel verursacht hat, morden und gleich darauf, um der
trafe zu entgehen, sich selbst: wie dies die Erfahrung sehr oft
zeigt hat. Hingegen besteht die Güte des Herzens in
nem tief gefühlten, universellen Mitleid mit allem, was Leben
t, zunächst aber mit dem Menschen; weil mit der Steigerung
r Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen
chritt hält: daher die unzähligen, geistigen und körperlichen
eiden des Menschen das Mitleid viel stärker in Anspruch
ehmen, als der allein körperliche und selbst da dumpfere
chmerz des Tieres. Die Güte des Charakters wird demnach
nächst abhalten von jeder Verletzung des andern, worin es
uch sei, sodann aber auch zur Hilfe auffordern, wo immer ein
remdes Leiden sich darbietet. Und auch hiermit kann es eben
o weit gehen, wie in umgekehrter Richtung mit der Bosheit,
ämlich bis dahin, daß Charaktere von seltener Güte sich
remdes Leiden mehr zu Herzen nehmen, als eigenes, und daher
ür andere Opfer bringen, durch welche sie selbst mehr leiden,
ls vorhin der, dem sie geholfen. Wo mehreren oder gar vielen
ugleich dadurch zu helfen ist, werden sie erforderlichenfalls sich
anz aufopfern: so Arnold von Winkelried. Vom Paulinus,
Bischofe zu Nola im 5. Jahrhundert, während des Einfalls der
Vandalen aus Afrika in Italien, erzählt Joh. v. Müller (Welt-
eschichte, Buch 10, Kap. 10): „nachdem er, zum Lösegeld für
Gefangene, alle Schätze der Kirche, sein und seiner Freunde

eigenes Vermögen dargebracht, und er den Jammer eine Witwe sah, deren einziger Sohn fortgeführt wurde, bot er für diesen sich selber zur Dienstbarkeit. Denn wer von guter Alter war und nicht vom Schwerte fiel, wurde gefangen nach Karthago geführt."

Dieser unglaublich großen, angeborenen und ursprünglichen Verschiedenheit gemäß werden jeden nur die Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat; so wie der eine Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagiert: und wie dieses, so ist auch jenes nicht zu ändern. Die menschenfreundlichen Motive, welche für den guten Charakter, so mächtige Antriebe sind, vermögen als solche nichts über den, der allein für egoistische Motive empfänglich ist. Will man nun diesen dennoch zu menschenfreundlichen Handlungen bringen; so kann es nur geschehen durch die Vorspiegelung, daß die Milderung der fremden Leiden mittelbar auf irgendeinem Wege, zu seinem eigenen Vorteil gereicht (wie denn auch die meisten Sittenlehren eigentlich verschiedenartige Versuche in diesem Sinne sind). Dadurch wird aber sein Wille bloß irre geleitet, nicht gebessert. Zu wirklicher Besserung wäre erfordert, daß man die ganze Art seiner Empfänglichkeit für Motive umwandelte, also z. B. machte, daß den einen fremdes Leiden als solches nicht mehr gleichgültig, den andern die Verursachung desselben nicht mehr Genuß wäre, oder einem dritten nicht jede, selbst die geringste Vermehrung des eigenen Wohlseins alle Motive anderer Art weit überwöge und unwirksam machte. Dies aber ist viel gewisser unmöglich, als daß man Blei in Gold umwandeln könnte. Denn es würde erfordern, daß man dem Menschen gleichsam das Herz im Leib umkehrte, sein tief Innerstes umschüfe. Hingegen ist alles was man zu tun vermag, daß man den Kopf aufhellt, die Einsicht berichtigt, den Menschen zu einer richtigern Auffassung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältnisse des Lebens bringt. Hierdurch aber wird nichts weiter erreicht, als daß die Beschaffenheit seines Willens sich konsequenter, deutlicher und entschiedener an den Tag legt, sich unverfälscht ausspricht. Denn, wie manche gute Handlungen im Grunde auf falschen Motiven, auf wohlgemeinten Vorspiegelungen eines dadurch in dieser, oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vorteils beruhen; so beruhen auch manche Missetaten bloß auf falscher Erkenntnis der menschlichen Lebensverhältnisse. Hierauf gründet sich das amerikanische Pönitentiarsystem: es beabsichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu bessern, sondern

oß, ihm den Kopf zurechtzusetzen, damit er zu der Einsicht
lange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein sichererer, ja leichterer
eg zum eigenen Wohle sind, als Spitzbüberei.

Durch Motive läßt sich Legalität erzwingen, nicht
oralität: man kann das Handeln umgestalten, nicht
er das eigentliche Wollen, welchem allein moralischer
ert zusteht. Man kann nicht das Ziel verändern, dem der
ille zustrebt, sondern nur den Weg, den er dahin einschlägt.
elehrung kann die Wahl der Mittel ändern, nicht aber die der
zten allgemeinen Zwecke: diese setzt jeder Wille sich, seiner
rsprünglichen Natur gemäß. Man kann dem Egoisten zeigen,
ß er durch Aufgeben kleiner Vorteile größere erlangen wird;
m Boshaften, daß die Verursachung fremder Leiden größere
f ihn selbst bringen wird. Aber den Egoismus selbst, die
osheit selbst wird man keinem ausreden; so wenig, wie der
atze ihre Neigung zum Mausen. Sogar auch die Güte des
harakters kann, durch Vermehrung der Einsicht, durch Beleh-
ung über die Verhältnisse des Lebens, also durch Aufhellung
s Kopfes, zu einer folgerechtern und vollkommenern Aeuße-
ung ihres Wesens gebracht werden, z. B. mittelst Nachweisung
r entfernteren Folgen, welche unser Tun für andere hat, wie
wa der Leiden, welche ihnen, mittelbar und erst im Laufe der
eit, aus dieser oder jener Handlung, die wir für so schlimm
icht hielten, erwachsen; desgleichen durch Belehrung über die
achteiligen Folgen mancher gutherzigen Handlung, z. B. der
erschonung eines Verbrechers; besonders auch über den Vor-
ang, welcher dem Neminem laede durchgängig vor dem
mnes juva zusteht usf. In dieser Hinsicht gibt es allerdings
ne moralische Bildung und eine bessernde Ethik: aber darüber
inaus geht sie nicht, und die Schranke ist leicht abzusehen. Der
opf wird aufgehellt; das Herz bleibt ungebessert. Das Grund-
esentliche, das Entschiedene, im Moralischen, wie im Intellek-
uellen und wie im Physischen, ist das Angeborene: die
unst kann überall nur nachhelfen. Jeder ist, was er ist,
leichsam „von Gottes Gnaden", jure divino, θεία μοίρᾳ.

„Du bist am Ende — was du bist.
Setz' dir Perücken auf von Millionen Locken,
Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken:
Du bleibst doch immer, was du bist."

Aber schon lange höre ich den Leser die Frage aufwerfen:
o bleibt Schuld und Verdienst? — Zur Antwort hierauf ver-
eise ich auf § 10. Daselbst hat, was sonst hier vorzutragen
äre, schon seine Stelle gefunden, weil es in enger Verbindung

mit Kants Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit de Notwendigkeit steht. Das dort Gesagte also bitte ich hier noc mals zu lesen. In Gemäßheit desselben ist das Operari, bei Eintritt der Motive, durchweg notwendig: daher kann d Freiheit, welche sich allein durch die Verantwortlich keit ankündigt, nur im Esse liegen. Die Vorwürfe des G wissens betreffen zwar zunächst und ostensibel das, was w getan haben, eigentlich und im Grunde aber das, was w sind, als worüber unsere Taten allein vollgültiges Zeugni ablegen, indem sie zu unserm Charakter sich verhalten wie d Symptome zur Krankheit. In diesem Esse also, in dem, wo wir sind, muß auch Schuld und Verdienst liegen. Was w an andern entweder hochachten und lieben, oder verachten ur hassen, ist nicht ein Wandelbares und Veränderliches, sondern ei Bleibendes, ein für allemal Bestehendes: das, was sie sind und kommen wir etwa von ihnen zurück; so sagen wir nicht, da sie sich geändert, sondern daß wir uns in ihnen geirrt habe Ebenso ist der Gegenstand unserer Zufriedenheit und Unzu friedenheit mit uns selbst das, was wir sind, unwiderrufli sind und bleiben: dies erstreckt sich sogar auf die intellektuelle ja auf die physiognomischen Eigenschaften. Wie sollte also nic in dem, was wir sind, Schuld und Verdienst liegen? - Die immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbs das immer mehr sich füllende Protokoll der Taten ist das Gewissen. Das Thema des Gewissens sind zunäch unsere Handlungen, und zwar sind es diejenigen, in welchen w dem Mitleid, das uns aufforderte, andere wenigstens nicht z verletzen, ja sogar ihnen Hilfe und Beistand zu leisten, entwed kein Gehör gegeben haben, weil Egoismus, oder gar Boshe uns leitete; oder aber, mit Verleugnung dieser beiden, jene Rufe gefolgt sind. Beide Fälle zeigen die Größe des Unter schiedes an, den wir zwischen uns und ander machen. Auf diesem Unterschiede beruhen zuletzt d Grade der Moralität, oder Immoralität, d. h. der Gerechti keit und Menschenliebe, wie auch ihres Gegenteils. Die imm reicher werdende Erinnerung der in dieser Hinsicht bedeutsame Handlungen vollendet mehr und mehr das Bild unsers Ch rakters, die wahre Bekanntschaft mit uns selbst. Aus dies aber erwächst Zufriedenheit, oder Unzufriedenheit mit un mit dem, was wir sind, je nachdem Egoismus, Bosheit oder Mi leid vorgewaltet haben, d. h. je nachdem der Unterschied, den w zwischen unserer Person und den übrigen gemacht haben, größe oder kleiner gewesen ist. Nach demselben Maßstabe beurteile

ir ebenfalls die andern, deren Charakter wir ebenso empirisch, ie den eigenen, nur unvollkommener, kennen lernen: hier tritt s Lob, Beifall, Hochachtung, oder Tadel, Unwille und Verach- ng auf, was bei der Selbstbeurteilung sich als Zufriedenheit, er Unzufriedenheit, die bis zur Gewissensangst gehen kann, nd gab. Daß auch die Vorwürfe, welche wir andern machen, ir zunächst auf die Taten, eigentlich aber auf den un- ränderlichen Charakter derselben gerichtet sind, und Tugenden er Laster als inhärierende, bleibende Eigenschaften angesehen erden, bezeugen manche sehr häufig vorkommende Redensarten, B. „Jetzt sehe ich, wie du bist!" — „In dir habe ich mich geirrt." - Now I see what You are! — Voilà donc, comme tu s! — „So bin ich nicht!" — „Ich bin nicht der Mann, der hig wäre, Sie zu hintergehen" u. dgl. m.; ferner auch: les nes bien nées; auch im Spanischen, bien nacido; εὐγενής, γένεια, für tugendhaft, Tugend; generosioris animi ami- is, usw.

Durch Vernunft ist das Gewissen bloß deshalb bedingt, eil nur vermöge ihrer eine deutliche und zusammenhängende ückerinnerung möglich ist. Es liegt in der Natur der Sache, aß das Gewissen erst hinterher spricht; weshalb es auch as richtende Gewissen heißt. Vorher sprechen kann s nur im uneigentlichen Sinn, nämlich indirekt, indem die Re- exion aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Mißbilligung einer erst projektierten Tat schließt. — So weit eht die ethische Tatsache des Bewußtseins: sie selbst bleibt als etaphysisches Problem stehen, welches nicht unmittelbar zu nserer Aufgabe gehört, jedoch im letzten Abschnitt berührt erden wird. — Zu der Erkenntnis, daß das Gewissen nur die ittelst der Taten entstehende Bekanntschaft mit dem eigenen nveränderlichen Charakter ist, stimmt es vollkommen, daß die n den verschiedenen Menschen so höchst verschiedene Emp- änglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit nd des Mitleids, worauf der ganze moralische Wert des Men- chen beruht, nicht etwas aus einem andern Erklärliches, noch urch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Ent- tehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, ondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich st. Demgemäß ist der Lebenslauf selbst, mit allem seinem viel- estalteten Treiben, nichts weiter, als das äußere Zifferblatt enes innern, ursprünglichen Getriebes, oder der Spiegel, in welchem allein dem Intellekt eines jeden die Beschaffenheit seines eigenen Willens, der sein Kern ist, offenbar werden kann.

Wer sich die Mühe gibt, das hier und im erwähnten § 1
Gesagte recht zu durchdenken, wird in meiner Begründung d
Ethik eine Konsequenz und abgerundete Ganzheit entdecken, welc
allen andern abgeht, und andererseits eine Uebereinstimmu
mit den Tatsachen der Erfahrung, welche jene noch wenig
haben. Denn nur die Wahrheit kann durchgängig mit si
und mit der Natur übereinstimmen: hingegen streiten alle falsc
Grundansichten innerlich mit sich selbst und nach außen mit d
Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren stillen Prote
einlegt.

Daß jedoch besonders die hier am Schlusse dargelegte
Wahrheiten vielen festgewurzelten Vorurteilen und Irrtümer
namentlich einer gewissen gangbaren Kinderschulenmoral g
radezu vor den Kopf stoßen, ist mir gar wohl, jedoch ohne Re
und Bedauern, bewußt. Denn erstlich spreche ich hier nicht
Kindern, noch zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Ak
demie, deren rein theoretische Frage auf die letzten Grun
wahrheiten der Ethik gerichtet ist, und die auf eine höchst erni
hafte Frage auch eine ernste Antwort erwartet: und zweiter
halte ich dafür, daß es weder privilegierte, noch nützliche, no
selbst unschädliche Irrtümer geben kann, sondern jeder Irrtu
unendlich mehr Schaden als Nutzen stiftet. — Wollte man hi
gegen bestehende Vorurteile zum Maßstabe der Wahrheit, od
zum Grenzstein machen, den ihre Darlegung nicht überschreit
darf, so würde es redlicher sein, philosophische Fakultäten u
Akademien ganz eingehen zu lassen: denn was nicht ist, soll au
nicht scheinen.

IV.

Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomen

§ 21.

Verständigung über diese Zugabe.

Im Bisherigen habe ich die moralische Triebfeder als Ta
sache nachgewiesen und habe gezeigt, daß aus ihr allein uneige
nützige Gerechtigkeit und echte Menschenliebe hervorgehen kö
nen, auf welchen zwei Kardinaltugenden alle übrigen beruhe
Zur Begründung der Ethik ist dies hinreichend, insofern die
notwendig auf irgend etwas tatsächlich und nachweisbar Vo
handenes, sei es nun in der Außenwelt oder im Bewußtsei

geben, gestützt werden muß; wenn man nicht etwa, wie manche einer Vorgänger, bloß einen abstrakten Satz beliebig annehmen und aus ihm die ethischen Vorschriften ableiten, oder, wie Kant, mit einem bloßen Begriff, dem des Gesetzes, ebenso verfahren will. Der von der Königlichen Sozietät gestellten Aufgabe scheint mir hiedurch genügt zu sein, da solche auf das Fundament der Ethik gerichtet ist und nicht noch eine Metaphysik dazu verlangt, um wieder jenes zu begründen. Inzwischen sehe ich sehr wohl, daß der menschliche Geist hiebei die letzte Befriedigung und Beruhigung noch nicht findet. Wie am Ende jeder Forschung und jeder Realwissenschaft, so steht er auch hier vor einem Urphänomen, welches zwar alles unter ihm begriffene und aus ihm Folgende erklärt, selbst aber unerklärt bleibt und als ein Rätsel vorliegt. Auch hier also stellt sich die Forderung einer Metaphysik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene als solcher und, wenn in ihrer Gesamtheit genommen, der Welt. Diese Forderung erhebt auch nur die Frage, warum das Vorhandene und Verstandene sich so und nicht anders verhalte, und wie aus dem Wesen an sich der Dinge der dargelegte Charakter der Erscheinung hervorgehe. Ja, bei der Ethik ist das Bedürfnis einer metaphysischen Grundlage um so dringender, als die philosophischen, wie die religiösen Systeme darüber einig sind, daß die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen zugleich eine metaphysische, d. h. über die bloße Erscheinung der Dinge und somit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Wesen der Welt und dem Lose des Menschen in engster Beziehung stehende sein müsse; indem die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daseins überhaupt auslaufe, zuverlässig das Ethische sei. Dies letztere bewährt sich auch durch die unleugbare Tatsache, daß, bei Annäherung des Todes, der Gedankengang eines jeden Menschen, gleichviel ob dieser religiösen Dogmen angehangen habe oder nicht, eine moralische Richtung nimmt und er die Rechnung über seinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in moralischer Rücksicht abzuschließen bemüht ist. Hierüber sind besonders die Zeugnisse der Alten von Gewicht; weil sie nicht unter christlichem Einfluß stehen. Ich führe demnach an, daß wir diese Tatsache bereits ausgesprochen finden in einer, dem uralten Gesetzgeber Zaleukos zugeschriebenen, nach Bentley und Heyne jedoch von einem Pythagoreer herrührenden Stelle, welche Stobäos (Floril., Tit. 44, § 20) uns erhalten hat: Δεῖ τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν

ᾧ γίγνεται τὸ τέλος ἑκάστῳ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. Πᾶσι γ
ἐμπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευταν, μεμνημένοις ὧν ἠδικήκα
καὶ ὁρμὴ ποῦ βούλεσθαι πάντα πεπρᾶχθαι δικαίως αὐτοῖς. (Oport
ante oculos sibi ponere punctum temporis illud, q
unicuique e vita excedendum est: omnes enim moribu
dos poenitentia corripit, e memoria eorum, quae injus
egerint, ac vehementer optant, omnia sibi juste perac
fuisse.) Imgleichen sehen wir, um an ein historisches Beispi
zu erinnern, den Perikles, auf dem Sterbebette, von all
seinen Großtaten nichts hören wollen, sondern nur davon, d
er nie einen Bürger in Trauer versetzt hatte (Plut.
Pericl.). Um nun aber einen sehr heterogenen Fall daneben
stellen, so wird mir aus dem Berichte der Aussagen vor ein
englischen Jury erinnerlich, daß ein roher, fünfzehnjährig
Negerjunge, auf einem Schiffe, im Begriff an einer soeben
einer Schlägerei erhaltenen Verletzung zu sterben, eilig a
Kameraden herbeiholen ließ, um sie zu fragen, ob er jema
einen von ihnen gekränkt oder beleidigt hätte, und bei der Ve
neinung große Beruhigung fand. Durchgängig lehrt die E
fahrung, daß Sterbende sich vor dem Scheiden mit jedem zu ve
söhnen wünschen. Einen anderartigen Beleg zu unserm Sa
gibt die bekannte Erfahrung, daß, während für intellektue
Leistungen, und wären sie die ersten Meisterstücke der Welt, d
Urheber sehr gern einen Lohn annimmt, wenn er ihn nur e
halten kann, fast jeder, der etwas moralisch Ausgezeichnetes
leistet hat, allen Lohn dafür abweist. Dieses ist besonders d
Fall bei moralischen Großtaten, wann z. B. einer das Leb
eines andern, oder gar vieler, mit Gefährdung seines eigen
gerettet hat; als wo er, in der Regel, selbst wenn er arm
schlechterdings keinen Lohn annimmt; weil er fühlt, daß d
metaphysische Wert seiner Handlung darunter leiden wür
Eine poetische Darstellung dieses Herganges liefert uns Bü
ger am Schlusse des Liedes vom braven Mann. Aber auch
der Wirklichkeit fällt es meistens so aus, und ist mir in e
lischen Zeitungen mehrmals vorgekommen. — Diese Tatsac
sind allgemein und treten ohne Unterschied der Religion e
Wegen dieser unleugbaren ethisch metaphysischen Tendenz i
Lebens könnte auch, ohne eine in diesem Sinn gegebene A
legung desselben, keine Religion in der Welt Fuß fassen: de
mittelst ihrer ethischen Seite hat jede ihren Anhaltspunkt
den Gemütern. Jede Religion legt ihr Dogma der jedem M
schen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verständlichen, mo
lischen Triebfeder zum Grunde und verknüpft es so eng

erselben, daß beide als unzertrennlich erscheinen: ja, die Priester sind bemüht, Unglauben und Immoralität für eins nd dasselbe auszugeben. Hierauf beruht es, daß dem Gläubi- en der Ungläubige für identisch mit dem moralisch Schlechten ilt, wie wir schon daran sehen, daß Ausdrücke, wie gottlos, theistisch, unchristlich, Ketzer u. dgl. als synonym mit moralisch chlecht gebraucht werden. Den Religionen ist die Sache da- urch leicht gemacht, daß sie, vom Glauben ausgehend, diesen ür ihr Dogma schlechthin, ja, unter Drohungen fordern dürfen. lber die philosophischen Systeme haben hier nicht so leichtes piel: daher man bei Untersuchung aller Systeme finden wird, aß es, wie mit der Begründung der Ethik, so auch mit dem nknüpfungspunkte derselben an die gegebene Metaphysik über- ll äußerst schlecht bestellt ist. Und doch ist die Forderung, daß ie Ethik sich auf die Metaphysik stütze, unabweisbar, wie ich ies schon in der Einleitung durch Wolfs und Kants Auto- ität bekräftigt habe.

Nun aber ist das Problem der Metaphysik so sehr das chwerste aller den menschlichen Geist beschäftigenden Probleme, aß es von vielen Denkern für schlechthin unauflösbar gehalten ird. Für mich kommt, in gegenwärtigem Fall, noch der ganz esondere Nachteil hinzu, den die Form einer abgerissenen Mo- ographie herbeiführt, daß ich nämlich nicht von einem bestimm- en metaphysischen Systeme, zu welchem ich mich etwa bekenne, usgehen darf; weil ich es entweder darzulegen, welches viel u weitläuftig, oder als gegeben und gewiß anzunehmen hätte, elches höchst mißlich sein würde. Hieraus wieder folgt, daß ch hier so wenig, als im Vorhergehenden, die synthetische, son- ern nur die analythische Methode anwenden darf, d. h. nicht om Grunde auf die Folgen, sondern von den Folgen auf den rund zu gehen habe. Diese harte Notwendigkeit aber, vor- ussetzungslos zu verfahren und von keinem andern, als dem llen gemeinsamen Standpunkt auszugehen, hat mir schon die Darlegung des Fundaments der Ethik so sehr erschwert, daß ch jetzt auf dieselbe zurücksehe, wie auf ein zustande gebrachtes chweres Kunststück, dem analog, wo einer aus freier Hand ge- acht hat, was sonst überall nur auf einer festen Unterlage usgeführt wird. Vollends aber jetzt, wo die Frage nach der etaphysischen Auslegung der ethischen Grundlage angeregt ist, ird die Schwierigkeit des voraussetzungslosen Verfahrens so berwiegend, daß ich nur den Ausweg sehe, es bei ganz allge- einen Umrissen bewenden zu lassen, mehr Andeutungen, als Ausführungen zu geben, den Weg, der hier zum Ziele führt, zu

zeigen, aber nicht ihn bis ans Ende zu verfolgen, und über haupt nur einen sehr geringen Teil von dem zu sagen, was ic unter andern Umständen hier vorzubringen hätte. Bei dieser Verfahren aber berufe ich mich, neben den eben dargelegte Gründen, darauf, daß die eigentliche Aufgabe in den vorher gehenden Abschnitten gelöst ist, folglich was ich hier noch dar über leiste, ein opus supererogationis, eine beliebig zu gebend und beliebig zu nehmende Zugabe ist.

§ 22.

Metaphysische Grundlage.

Den festen Boden der Erfahrung, welcher bis hieher all unsere Schritte getragen hat, sollen wir also jetzt verlassen, u in dem, wohin keine Erfahrung auch nur möglicherweise reiche kann, die letzte theoretische Befriedigung zu suchen, glückli wenn uns auch nur ein Fingerzeig, ein flüchtiger Durchblick z teil wird, bei welchem wir uns einigermaßen beruhigen könne Hingegen was uns nicht verlassen soll, ist die bisherige Redlic keit des Verfahrens; wir werden nicht, nach der Weise der sog nannten Nach-Kantischen Philosophie, uns in Träumereien g fallen, Märchen auftischen, durch Worte zu imponieren u dem Leser Sand in die Augen zu streuen suchen; sondern ei weniges, redlich dargeboten, ist unsere Verheißung.

Das, was bis hieher Erklärungsgrund war, wird je selbst unser Problem, nämlich jenes jedem Menschen ang borene und unvertilgbare, natürliche Mitleid, welches sich u als die alleinige Quelle nicht-egoistischer Handlu gen ergeben hat: diesen aber ausschließlich kommt moralisch Wert zu. Die Weise vieler modernen Philosophen, welche d Begriffe gut und böse als einfache, d. h. keiner Erkl rung bedürftige, noch fähige, Begriffe behandeln, und da meistens sehr geheimnisvoll und andächtig von einer „Id des Guten" reden, aus welcher sie die Stütze ihrer Eth oder wenigstens einen Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen nötigt mich, hier die Erklärung einzuschalten, daß diese Begri nichts weniger als einfach, geschweige a priori gegeben, sonde

*) Der Begriff des Guten, in seiner Reinheit, ist ein Urbegri „eine absolute Idee, deren Inhalt sich im Unendlichen verliert". Bouterweck, Praktische Aphorismen, S. 54.

Man sieht, er möchte aus dem schlichten, ja trivialen Begriff Gut am lieb einen Διάπετης machen, um ihn als Götzen im Tempel aufstellen zu könn

Ausdrücke einer Relation und aus der alltäglichen Erfahrung geschöpft sind. Alles, was den Bestrebungen irgendeines individuellen Willens gemäß ist, heißt, in Beziehung auf diesen, gut: — gutes Essen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegenteil schlecht, an belebten Wesen böse. Ein Mensch, der vermöge seines Charakters, den Bestrebungen anderer nicht gern hinderlich, vielmehr, so weit er füglich kann, günstig und förderlich ist, der also andere nicht verletzt, vielmehr ihnen, wo er kann, Hilfe und Beistand leistet, wird von ihnen, in ebenderselben Rücksicht, ein guter Mensch genannt, mithin der Begriff gut, von demselben relativen, empirischen und im passiven Subjekt gelegenen Gesichtspunkte aus, auf ihn angewandt. Untersuchen wir nun aber den Charakter eines solchen Menschen nicht bloß in Hinsicht auf andere, sondern an sich selbst; so wissen wir aus dem Vorhergehenden, daß eine ganz unmittelbare Teilnahme am Wohl und Wehe anderer, als deren Quelle wir das Mitleid erkannt haben, es ist, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe in ihm hervorgehen. Gehen wir aber auf das Wesentliche eines solchen Charakters zurück; so finden wir es unleugbar darin, daß er weniger als die übrigen einen Unterschied zwischen sich und andern macht. Dieser Unterschied ist in den Augen des boshaften Charakters so groß, daß ihm fremdes Leiden unmittelbar Genuß ist, den er deshalb, ohne weitern eigenen Vorteil, ja, selbst diesem entgegen, sucht. Derselbe Unterschied ist in den Augen des Egoisten noch groß genug, damit er, um einen kleinen Vorteil für sich zu erlangen, großen Schaden anderer als Mittel gebrauche. Diesen beiden ist also zwischen dem Ich, welches sich auf ihre eigene Person beschränkt, und dem Nicht-Ich, welches die übrige Welt bereift, eine weite Kluft, ein mächtiger Unterschied: Pereat mundus, dum ego salvus sim, ist ihre Maxime. Dem guten Menschen hingegen ist dieser Unterschied keineswegs so groß, ja, in den Handlungen des Edelmuts erscheint er als aufgehoben, indem hier das fremde Wohl auf Kosten des eigenen gefördert, also das fremde Ich dem eigenen gleichgesetzt wird: und wo viele andere zu retten sind, wird das eigene Ich ihnen gänzlich zum Opfer gebracht, indem der einzelne für viele sein Leben hingibt.

Es frägt sich jetzt, ob die letztere Auffassung des Verhältnisses zwischen dem eigenen und dem fremden Ich, welche den Handlungen des guten Charakters zum Grunde liegt, eine irrige sei und auf einer Täuschung beruhe? oder ob dies vielmehr der

Fall der entgegengesetzten Auffassung sei, auf welcher der Egoismus und die Bosheit fußt? —

Diese dem Egoismus zum Grunde liegende Auffassung ist, empirisch, streng gerechtfertigt. Der Unterschied zwischen der eigenen und der fremden Person erscheint erfahrungsmäßig als ein absoluter. Die Verschiedenheit des Raumes, welche mich von dem andern trennt, trennt mich auch von seinem Wohl und Wehe. — Hingegen wäre jedoch zunächst zu bemerken, daß die Erkenntnis, die wir vom eigenen Selbst haben, keineswegs eine erschöpfende und bis auf den letzten Grund klare ist. Durch die Anschauung, welche das Gehirn auf Data der Sinne vollzieht, also mittelbar, erkennen wir den eigenen Leib als ein Objekt im Raum, und durch den innern Sinn die fortlaufende Reihe unserer Bestrebungen und Willensakte, welche auf Anlaß äußerer Motive entstehen, endlich auch die mannigfaltigen, schwächeren, oder stärkeren Bewegungen des eigenen Willens, auf welche alle inneren Gefühle sich zurückführen lassen. Das ist alles: denn das Erkennen wird nicht selbst wiedererkannt. Hingegen das eigentliche Substrat dieser ganzen Erscheinung, unser inneres Wesen an sich, das Wollende und Erkennende selbst, ist uns nicht zugänglich: wir sehen bloß nach außen, innen ist es finster. Demnach ist die Kenntnis, welche wir von uns selbst haben, keineswegs eine vollständige und erschöpfende, vielmehr sehr oberflächlich, und dem größern, ja hauptsächlichen Teil nach sind wir uns selber unbekannt und ein Rätsel, oder, wie Kant sagt: Das Ich erkennt sich nur als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich sein mag. Jenem andern Teile nach, der in unsere Erkenntnis fällt, ist zwar jeder von andern gänzlich verschieden: aber hieraus folgt noch nicht, daß es sich ebenso verhalte hinsichtlich des großen und wesentlichen Teiles, der jedem verdeckt und unbekannt bleibt. Für diesen ist also wenigstens eine Möglichkeit übrig, daß er in allen eines und identisch sei.

Worauf beruht alle Vielheit und numerische Verschiedenheit der Wesen? — Auf Raum und Zeit: durch diese allein ist sie möglich; da das Viele sich nur entweder als nebeneinander, oder als nacheinander denken und vorstellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen sind; so nenne ich Raum und Zeit in der Hinsicht, daß sie die Vielheit möglich machen das principium individuationis, unbekümmert, ob dies genau der Sinn sei, in welchem die Scholastiker diesen Ausdruck nahmen.

Wenn an den Aufschlüssen, welche Kants bewunderungs-

irdiger Tiefsinn der Welt gegeben hat, irgend etwas unzweifelt wahr ist, so ist es die transzendentale sthetik, also die Lehre von der Idealität des Raumes und Zeit. Sie ist so klar begründet, daß kein irgend scheinbarer nwand dagegen hat aufgetrieben werden können. Sie ist nts Triumph und gehört zu den höchst wenigen metaysischen Lehren, die man als wirklich bewiesen und als eigente Eroberungen im Felde der Metaphysik ansehen kann. Nach also sind Raum und Zeit die Formen unsers eigenen Anauungsvermögens, gehören diesem, nicht den dadurch erinten Dingen an, können also nimmermehr eine Bestimmung Dinge an sich selbst sein; sondern kommen nur der Erscheinung derselben zu, wie solche, in unserm, an physiolosche Bedingungen gebundenen Bewußtsein der Außenwelt allein glich ist. Ist aber dem Dinge an sich, d. h. dem wahren Wesen Welt, Zeit und Raum fremd; so ist es notwendig auch Vielheit: folglich kann dasselbe in den zahllosen Erscheinungen dieser Sinnenwelt doch nur eines sein, und nur das ne und identische Wesen sich in diesen allen manifestieren. d umgekehrt, was sich als ein Vieles, mithin in Zeit und um darstellt, kann nicht Ding an sich, sondern nur Erscheinung sein. Diese aber ist, als solche, bloß für unser rch vielerlei Bedingungen beschränktes, ja, auf einer organchen Funktion beruhendes Bewußtsein vorhanden, nicht außer nselben.

Diese Lehre, daß alle Vielheit nur scheinbar sei, daß in en Individuen dieser Welt, in so unendlicher Zahl sie auch, ch- und nebeneinander, sich darstellen, doch nur eines und dasbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft ende Wesen sich manifestiere, diese Lehre ist freilich lange r Kant, ja, man möchte sagen von jeher dagewesen. Denn örderst ist sie die Haupt- und Grundlehre des ältesten Buches Welt, der heiligen Veden, deren dogmatischer Teil, oder lmehr esoterische Lehre, uns in den Upanischaden vorgt*). Daselbst finden wir fast auf jeder Seite jene große hre: sie wird unermüdlich, in zahllosen Wendungen wieder-

*) Die Echtheit des Oupnekhat war auf Grund einiger, von mohmedanischen Abschreibern beigefügter und in den Text geratener Randssen angefochten worden. Allein sie wird vollkommen vindiziert von dem nskritgelehrten F. H. H. Windischmann (dem Sohn) in seinem ncara, sive de theologumenis Vedanticorum, 1833. p. XIX, ebenfalls von chinger, De la vie contemplative chez les Jndous, 1831, p. 12. — gar der des Sanskrits unkundige Leser kann sich, durch Vergleichung der eren Uebersetzungen einzelner Upanischaden, von Rammohun Roy, leb und selbst der von Colebrooke, wie auch der neuesten von

holt und durch mannigfaltige Bilder und Gleichnisse erläuter
Daß sie gleichfalls der Weisheit des Pythagoras zu
Grunde lag, ist, selbst nach den kärglichen Nachrichten, die vo
seiner Philosophie zu uns gelangt sind, durchaus nicht zu b
zweifeln. Daß in ihr allein fast die ganze Philosophie de
Eleatischen Schule enthalten war, ist allbekannt. Späte
waren von ihr die Neu-Platoniker durchdrungen, inde
sie lehrt η διὰ τὴν ἑνότητα ἁπάντων πάσας ψυχὰς μίαν εἶναι (propt
omnium unitatem cunctas animas unam esse). Im 9. Jah
hundert sehen wir sie in Europa unerwartet auftreten dur
Skotus Erigena, der, von ihr begeistert, sich bemüht, s
in die Formen und Ausdrücke der christlichen Religion zu kle
den. Unter den Mohammedanern finden wir sie als begeister
Mystik der Sufis wieder. Aber im Okzident mußte Jorda
nus Brunus es mit einem schmählichen und qualvollen Tod
büßen, daß er dem Drange, jene Wahrheit auszusprechen
nicht hatte widerstehen können. Dennoch sehen wir auch d
christlichen Mystiker, wider Willen und Absicht, sich in sie ver
stricken, wann und wo sie auftreten. Spinozas Name i
mit ihr identifiziert. In unsern Tagen endlich, nachdem Kan
den alten Dogmatismus vernichtet hatte und die Welt erschrocke
vor den rauchenden Trümmern stand, wurde jene Erkenntn
wieder auferweckt durch die eklektische Philosophie Schel
lings, der, die Lehren des Plotinos, Spinozas, Kants ur
Jakob Böhmes mit den Ergebnissen der neuen Naturwissensch
amalgamierend, schleunig ein Ganzes zusammensetzte, dem drin
genden Bedürfnis seiner Zeitgenossen einstweilen zu genüge
und es dann mit Variationen abspielte; infolge wovon jen
Erkenntnis unter den Gelehrten Deutschlands zu durchgängig
Geltung gelangt, ja, selbst unter den bloß Gebildeten fast allg
mein verbreitet ist*). Eine Ausnahme machen allein die heut
gen Universitätsphilosophen, als welche die schwere Aufgab
haben, dem sogenannten Pantheismus entgegenzuarbeite

Röer, deutlich überzeugen, daß der von Anquetil streng wörtlich i
Lateinische übertragenen persischen Uebersetzung des Märtyrers dieser Leb
Sultans Daraschakoh, ein genaues und vollkommenes Wortverständn
zum Grunde gelegen hat; hingegen jene andern sich größtenteils mit Tapp
und Erraten geholfen haben, daher sie ganz gewiß viel ungenauer sind.
Näheres hierüber findet man im zweiten Bande der Parerga, Kap. 1
§ 135.

*) On peut assez longtems, chez notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maîtresse.

Volt.

odurch in große Not und Verlegenheit versetzt, sie in ihrer erzensangst bald zu den kläglichsten Sophismen, bald zu den mbastischesten Phrasen greifen, um daraus irgendeinen anindigen Maskenanzug zusammenzuflicken, eine beliebte und troyierte Rockenphilosophie darin zu kleiden. Kurzum, das ν και παν war zu allen Zeiten der Spott der Toren und die idlose Meditation der Weisen. Jedoch läßt der strenge Beeis desselben sich allein aus Kants Lehre, wie oben geschehen, ihren; obwohl Kant selbst dies nicht getan hat, sondern, nach Beise kluger Redner, nur die Prämissen gab, den Zuhörern die reude der Konklusion überlassend.

Gehört demnach Vielheit und Geschiedenheit allein der loßen Erscheinung an, und ist es ein und dasselbe Wesen, elches in allen Lebenden sich darstellt; so ist diejenige Aufissung, welche den Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich aufebt, nicht die irrige: vielmehr muß die ihr entgegengesetzte dies in. Auch finden wir diese letztere von den Hindus mit dem amen Maja, d. h. Schein, Täuschung, Gaukelbild, bezeichnet. ene erstere Ansicht ist es, welche wir als dem Phänomen des Mitleids zum Grunde liegend, ja, dieses als den realen Ausruck derselben gefunden haben. Sie wäre demnach die metahysische Basis der Ethik, und bestände darin, daß das eine ndividuum im andern unmittelbar sich selbst, sein eigenes ahres Wesen wiedererkenne. Demnach träfe die praktische Beisheit, das Rechttun und Wohltun, im Resultat genau zuammen mit der tiefsten Lehre der am weitesten gelangten heoretischen Weisheit; und der praktische Philosoph, d. h. der Berechte, der Wohltätige, der Edelmütige, spräche durch die Tat ur dieselbe Erkenntnis aus, welche das Ergebnis des größten Tiefsinns und der mühseligsten Forschung des theoretischen Bhilosophen ist. Indessen steht die moralische Trefflichkeit öher denn alle theoretische Weisheit, als welche immer nur Stückwerk ist und auf dem langsamen Wege der Schlüsse zu dem Ziele gelangt, welches jene mit einem Schlage erreicht; und er moralisch Edle, wenn ihm auch noch so sehr die intellektuelle Trefflichkeit abgeht, legt durch sein Handeln die tiefste Erkenntnis, die höchste Weisheit an den Tag, und beschämt den Genialen und Gelehrtesten, wenn dieser durch sein Tun verrät, daß jene große Wahrheit ihm doch im Herzen fremd geblieben ist.

„Die Individuation ist real, das principium individuationis und die auf demselben beruhende Verschiedenheit der Individuen ist die Ordnung der Dinge an sich. Jedes Individuum

ist ein von allen andern von Grund aus verschiedenes Wesen. Im eigenen Selbst allein habe ich mein wahres Sein, alles andere hingegen ist Nicht-Ich und mir fremd." — Dies ist die Erkenntnis, für deren Wahrheit Fleisch und Bein Zeugnis ablegen, die allem Egoismus zum Grunde liegt, und deren reale Ausdruck jede liebloſe, ungerechte, oder boshafte Handlung ist.

„Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein zerebrales Erkenntnisvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist. Mein wahres inneres Wesen existiert in jedem Leben so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtsein sich nur mir selber kund gibt." — Diese Erkenntnis, für welche im Sanskrit die Formel tat-twam asi, d. h. „dies bist du", der stehende Ausdruck ist, ist es, die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle echte, d. h. uneigennützige Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute Tat ist. Diese Erkenntnis ist es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menschenliebe, an Gnade für Recht sich richtet: denn eine solche ist eine Erinnerung an die Rücksicht, in welcher wir alle eins und dasselbe Wesen sind. Hingegen beruft Egoismus, Neid, Haß, Verfolgung, Härte, Rache, Schadenfreude, Grausamkeit sich auf jene erstere Erkenntnis und beruhigt sich bei ihr. Die Rührung und Wonne, welche wir beim Anhören, noch mehr beim Anblick, am meisten beim eigenen Vollbringen einer edlen Handlung empfinden, beruht im tiefsten Grunde darauf, daß sie uns die Gewißheit gibt, daß jenseits aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, die das principium individuationis uns vorhält, eine Einheit derselben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja, uns zugänglich ist, da sie ja eben faktisch hervortrat.

Je nachdem die eine oder die andere Erkenntnisweise festgehalten wird, tritt, zwischen Wesen und Wesen, die φιλια oder der νειχος des Empedokles hervor. Aber wer, vom νειχος beseelt, feindlich eindränge auf seinen verhaßtesten Widersacher, und bis in das Tiefinnerste desselben gelangte; der würde in diesem, zu seiner Ueberraschung, sich selbst entdecken. Denn so gut wie im Traum in allen uns erscheinenden Personen wir selbst stecken, so gut ist es im Wachen der Fall, — wenn auch nicht so leicht einzusehen. Aber tat-twam asi.

Das Vorwalten der einen oder der andern jener beiden Erkenntnisweisen zeigt sich nicht bloß in den einzelnen Handlungen,

dern in der ganzen Art des Bewußtseins und der Stimmung, lche daher beim guten Charakter eine von der des schlech- n so wesentlich verschiedene ist. Dieser empfindet überall e starke Scheidewand zwischen sich und allem außer ihm. Die lt ist ihm ein absolutes Nicht-Ich und sein Verhält- zu ihr ein ursprünglich feindliches: dadurch wird der Grund- seiner Stimmung Gehässigkeit, Argwohn, Neid, Schaden- ude. — Der gute Charakter hingegen lebt in einer seinem esen homogenen Außenwelt: die andern sind ihm kein Nicht- h, sondern „Ich noch einmal". Daher ist sein ursprüngliches rhältnis zu jedem ein befreundetes: er fühlt sich allen Wesen Innern verwandt, nimmt unmittelbar Teil an ihrem Wohl d Wehe und setzt mit Zuversicht dieselbe Teilnahme bei ihnen raus. Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Innern und ie getroste, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher seiner Nähe jedem wohl wird. — Der böse Charakter ver- ut in der Not nicht auf den Beistand anderer: ruft er ihn , so geschieht es ohne Zuversicht: erlangt er ihn, so empfängt ihn ohne wahre Dankbarkeit: weil er ihn kaum anders denn Wirkung der Torheit anderer begreifen kann. Denn sein enes im fremden Wesen wiederzuerkennen, ist er selbst dann ch unfähig, nachdem es von dort auch sich durch unzweideutige ichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Em- rende alles Undanks. Diese moralische Isolation, in der er h wesentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht Verzweiflung geraten. — Der gute Charakter wird mit ebenso eler Zuversicht den Beistand anderer anrufen, als er sich der ereitwilligkeit bewußt ist, ihnen den seinigen zu leisten. Denn ie gesagt, dem einen ist die Menschenwelt Nicht-Ich. dem dern „Ich noch einmal". — Der Großmütige, welcher dem inde verzeiht und das Böse mit Gutem erwidert, ist erhaben d erhält das höchste Lob; weil er sein selbsteigenes Wesen auch noch erkannte, wo es sich entschieden verleugnete.

Jede ganz lautere Wohltat, jede völlig und wahrhaft un- gennützigen Hilfe, welche, als solche, ausschließlich die Not des dern zum Motiv hat, ist, wenn wir bis auf den letzten Grund rschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische ystik, sofern sie zuletzt aus derselben Erkenntnis, die das esen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf ine andere Weise mit Wahrheit erklärbar ist. Denn daß ner auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf die entfernteste eise etwas anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher en andern drückt, gemindert werde, ist nur möglich, sofern er

erkennt, daß er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also daß er sein eigenes Wesen an sich in der fremden Erscheinung wiedererkenne. Daher habe ich, in der vorigen Abteilung, das Mitleid das große Mysterium der Ethik genannt.

Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung freigeworden, welche das Dasein auf die eigene Person beschränkt: er dehnt sein eigenes Wesen auf seine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geschlechter derselben, für welche er wirkt; — wobei er den Tod betrachtet, wie das Winken der Augen, welches das Sehen nicht unterbricht.

Der, dem alle andern stets Nicht-Ich waren, ja, der im Grunde allein seine eigene Person für wahrhaft real hielt, die andern hingegen eigentlich nur als Phantome ansah, denen er bloß eine relative Existenz, sofern sie Mittel zu seinen Zwecken sein oder diesen entgegenstehen konnten, zuerkannte, so daß ein unermeßlicher Unterschied, eine tiefe Kluft zwischen seiner Person und allem jenen Nicht-Ich blieb, der also ausschließlich in dieser eigenen Person existierte, dieser sieht, im Tode, mit seinem Selbst auch alle Realität und die ganze Welt untergehen. Hingegen der, welcher in allen andern, ja in allem, was Leben hat, sein eigenes Wesen, sich selbst erblickte, dessen Dasein daher mit dem Dasein alles Lebenden zusammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Teil seines Daseins: er besteht fort in allen andern, in welchen er ja sein Wesen und sein Selbst, stets erkannt und geliebt hat, und die Täuschung verschwindet, welche sein Bewußtsein von dem der übrigen trennte. Hierauf mag, zwar nicht ganz, aber doch zum großen Teil, die Verschiedenheit beruhen zwischen der Art, wie besonders gute und überwiegend böse Menschen die Todesstunde entgegennehmen.

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröten müssen, daß sie paradox war: und es ist doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Gestalt des thronenden allgemeinen Irrtums annehmen. Da sieht sie seufzend auf zu ihrem Schutzgott, der Zeit, welcher ihr Sieg und Ruhm zuwinkt, aber dessen Flügelschläge so groß und langsam sind, daß das Individuum darüber hinstirbt. So bin denn auch ich mir des Paradoxen, welches diese metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens für die an ganz anderartige Begründungen der Ethik gewöhnten okzidentalisch Gebildeten haben muß, sehr wohl bewußt, kann jedoch nicht der Wahrheit Gewalt antun. Vielmehr ist alles, was ich, aus dieser Rücksicht, über mich vermag, daß

ich durch eine Anführung belege, wie jene Metaphysik der Ethik schon vor Jahrtausenden die Grundansicht der indischen Weisheit war, auf welche ich zurückdeute, wie Kopernikus auf das von Aristoteles und Ptolemäus verdrängte Weltsystem der Pythagoreer. Im Bhagavad-Gita, Lectio 13; 27, 28, heißt es, nach A. W. v. Schlegels Uebersetzung: Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.

Bei diesen Andeutungen zur Metaphysik der Ethik muß ich es bewenden lassen, obwohl noch ein bedeutender Schritt in derselben zu tun übrig bleibt. Allein dieser setzt voraus, daß man auch in der Ethik selbst einen Schritt weitergegangen wäre, welches ich nicht tun durfte, weil in Europa der Ethik ihr höchstes Ziel in der Rechts- und Tugendlehre gesteckt ist, und man, was über diese hinausgeht, nicht kennt, oder doch nicht gelten läßt. Dieser notwendigen Unterlassung also ist es zuzuschreiben, daß die dargelegten Umrisse der Metaphysik der Ethik noch nicht, auch nur aus der Ferne, den Schlußstein des ganzen Gebäudes der Metaphysik, oder den eigentlichen Zusammenhang der Divina Commedia absehen lassen. Dies lag aber auch weder in der Aufgabe, noch in meinem Plan. Denn man kann nicht alles in einem Tage sagen, und soll auch nicht mehr antworten, als man gefragt ist.

Indem man sucht, menschliche Erkenntnis und Einsicht zu fördern, wird man stets den Widerstand des Zeitalters empfinden, gleich dem einer Last, die man zu ziehen hätte, und die schwer auf den Boden drückt, aller Anstrengung trotzend. Dann muß man sich trösten mit der Gewißheit, zwar die Vorurteile gegen sich, aber die Wahrheit für sich zu haben, welche, sobald nur ihr Bundesgenosse, die Zeit, zu ihr gestoßen sein wird, des Sieges vollkommen gewiß ist, mithin, wenn auch nicht heute, doch morgen.

Judicium

Regiae Danicae Scientiarum Societatis.

Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philo sophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitati quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibu fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quae renda sint, an in alio cognoscendi principio," unus tantu scriptor explicare conatus est, cujus commentationen germanico sermone compositam et his verbis notatam Moral predigen iſt leicht, Moral begründen iſt*) ſchwer, prae mio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quo potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principiu aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commen tationis suae, in qua principii ethicae a se propositi e metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habui in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tame ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qu vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus con siderareturr. Quod autem scriptor in sympathia funda mentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa dis serendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc funda mentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiten coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentiori aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari ut justam et gravem offensionem habeat.

---

*) Dieſes zweite „iſt" hat die Akademie aus eigenen Mitteln hinzu gefügt, um einen Beleg zu liefern zur Lehre des Longinus (De sublim., c. 39) daß man durch Hinzufügung, oder Wegnahme, einer Silbe die ganze Energie einer Sentenz vernichten kann.

Schopenhauers sämtliche Werke

Sechster Band

Parerga und Paralipomena I.

Parerga und Paralipomena:

kleine philoſophiſche Schriften

von

Arthur Schopenhauer

Vitam impendere vero.
Juvenalis.

Erſter Band.

Inhalt.

Seite

Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen .
Fragmente zur Geschichte der Philosophie 3
Ueber die Universitätsphilosophie 13
Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen 19
Versuch über Geistersehn und was damit zusammenhängt . . . 22
Aphorismen zur Lebensweisheit 30

Vorwort.

Diese, meinen wichtigeren, systematischen Werken nachgesandten Nebenarbeiten bestehn teils aus einigen Abhandlungen über besondere, sehr verschiedenartige Themata, teils aus vereinzelten Gedanken über noch mannigfaltigere Gegenstände, – alles hier zusammengebracht, weil es, meistens seines Stoffes halber, in jenen systematischen Werken keine Stelle finden konnte, einiges jedoch nur, weil es zu spät gekommen, um die ihm gebührende daselbst einzunehmen.

Hiebei nun habe ich zwar zunächst Leser im Auge gehabt, denen meine zusammenhängenden und inhaltsschwereren Werke bekannt sind; sogar werden solche vielleicht noch manche ihnen erwünschte Aufklärung hier finden: im ganzen aber wird der Inhalt dieser Bände, mit Ausnahme weniger Stellen, auch denen verständlich und genießbar sein, welche eine solche Bekanntschaft nicht mitbringen. Jedoch wird der mit meiner Philosophie Vertraute immer noch etwas voraushaben: weil diese auf alles, was ich denke und schreibe, stets ihr Licht, und sollte es auch nur aus der Ferne sein, zurückwirft; wie denn auch andrerseits sie selbst von allem, was aus meinem Kopfe hervorgeht, immer noch einige Beleuchtung empfängt.

Frankfurt a. M., im Dezember 1850.

Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen.

Plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia.
Dan. 12, 4.

Carteſius gilt mit Recht für den Vater der neuern Philoſophie, zunächſt und im allgemeinen, weil er die Vernunft angeleitet hat, auf eigenen Beinen zu ſtehn, indem er die Menſchen lehrte, ihren eigenen Kopf zu gebrauchen, für welchen bis dahin die Bibel einerſeits und der Ariſtoteles andrerſeits funktionierten; im beſondern aber und engern Sinne, weil er zuerſt ſich das Problem zum Bewußtſein gebracht hat, um welches ſeitdem alles Philoſophieren ſich hauptſächlich dreht: das Problem vom Idealen und Realen, d. h. die Frage, was in unſerer Erkenntnis objektiv und was darin ſubjektiv ſei, alſo was darin etwaigen, von uns verſchiedenen Dingen, und was uns ſelber zuzuſchreiben ſei. — In unſerm Kopfe nämlich entſtehen, nicht auf innern, — etwa von der Willkür, oder dem Gedankenzuſammenhange ausgehenden, folglich auf äußeren Anlaß, Bilder. Dieſe Bilder allein ſind das uns unmittelbar Bekannte, das Gegebene. Welches Verhältnis mögen ſie haben zu Dingen, die völlig geſondert und unabhängig von uns exiſtierten und irgendwie Urſache dieſer Bilder würden? Haben wir Gewißheit, daß überhaupt ſolche Dinge nur daſind? und geben, in dieſem Fall, die Bilder uns auch über deren Beſchaffenheit Aufſchluß? — Dies iſt das Problem, und infolge desſelben iſt, ſeit 200 Jahren, das Hauptbeſtreben der Philoſophen, das Ideale, d. h. das, was unſerer Erkenntnis allein und als ſolcher angehört, von dem Realen, d. h. dem unabhängig von ihr Vorhandenen, rein zu ſondern, durch einen in der rechten Linie wohlgeführten Schnitt, und ſo das Verhältnis beider zueinander feſtzuſtellen.

Wirklich ſcheinen weder die Philoſophen des Altertums, noch auch die Scholaſtiker, zu einem deutlichen Bewußtſein dieſes philoſophiſchen Urproblems gekommen zu ſein; wiewohl ſich eine Spur davon, als Idealismus, ja auch als Lehre von der Idealität der Zeit, im Plotinos findet, und zwar Enneas III, lib. 7, c. 10, woſelbſt er lehrt, die Seele habe die Welt gemacht, indem ſie aus der Ewigkeit in die Zeit getreten ſei. Da heißt es z. B. ου γαρ τις αυτου τουτου του παντος τοπος, η ψυχη (neque datur alius hujus universi locus, quam anima), wie auch: δει δε ουκ εξωθεν της ψυχης λαμβανειν τον χρονον, ωσπερ ουδε τον αιωνα εχει εξω του οντος (oportet autem nequaquam

extra animam tempus accipere, quemadmodum neq
aeternitatem ibi extra id, quod ens appellatur); wo
eigentlich schon Kants Idealität der Zeit ausgesprochen
Und im folgenden Kapitel: οὑτος ὁ βιος τον χρονον γεννᾳ·
και ειρηται ἁμα τῳδε τῳ παντι γεγονεναι, ὁτι ψυχη αυτον μ
τουδε του παντος εγεννησεν (haec vita nostra tempus gign
quamobrem dictum est, tempus simul cum hoc u
verso factum esse; quia anima tempus una cum h
universo progenuit). Dennoch bleibt das deutlich
kannte und deutlich ausgesprochene Problem das charakteristis
Thema der neuern Philosophie, nachdem die hiezu nötige
sonnenheit im Cartesius zuerst erwacht war, als welch
ergriffen wurde von der Wahrheit, daß wir zunächst auf un
eigenes Bewußtsein beschränkt sind und die Welt uns allein
Vorstellung gegeben ist: durch sein bekanntes dubito, c
gito, ergo sum wollte er das allein Gewisse des subjektiv
Bewußtseins, im Gegensatz des Problematischen alles übrig
hervorheben und die große Wahrheit aussprechen, daß d
Einzige wirklich und unbedingt Gegebene das Selbstbewu
sein ist. Genau betrachtet ist sein berühmter Satz das Aeq
valent dessen, von welchem ich ausgegangen bin: „die Welt
meine Vorstellung". Der alleinige Unterschied ist, daß d
seinige die Unmittelbarkeit des Subjekts, der meinige die Mitt
barkeit des Objekts hervorhebt. Beide Sätze drücken dasse
von zwei Seiten aus, sind Kehrseiten voneinander, stehn a
in demselben Verhältnis, wie das Gesetz der Trägheit und d
der Kausalität, gemäß meiner Darlegung in der Vorrede z
Ethik. (Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt
zwei akademischen Preisschriften, von Dr. Arthur Schope
hauer. Frankfurt am Main 1841, Seite XXIV. Zweite A
lage, Leipzig 1860, Seite XXIV fg.) Allerdings hat man se
dem seinen Satz unzähligemal nachgesprochen, im bloßen Gefü
seiner Wichtigkeit, und ohne vom eigentlichen Sinn und Zw
desselben ein deutliches Verständnis zu haben. (Siehe Carte
Meditationes. Med. II, p. 14.) Er also deckte die Kluft a
welche zwischen dem Subjektiven, oder Idealen, und dem O
jektiven, oder Realen liegt. Diese Einsicht kleidete er ein
den Zweifel an der Existenz der Außenwelt: allein durch sein
dürftigen Ausweg aus diesem, — daß nämlich der liebe G
uns doch wohl nicht betrügen werde, — zeigte er, wie tief u
schwer zu lösen das Problem sei. Inzwischen war durch i
dieser Skrupel in die Philosophie gekommen und mußte fo
fahren, beunruhigend zu wirken, bis zu seiner gründlichen E

ledigung. Das Bewußtsein, daß ohne gründliche Kenntnis und Aufklärung des dargelegten Unterschiedes kein sicheres und genügendes System möglich sei, war von dem an vorhanden, und die Frage konnte nicht mehr abgewiesen werden.

Sie zu erledigen, erdachte zunächst Malebranche das System der gelegentlichen Ursachen. Er faßte das Problem selbst, in seinem ganzen Umfange, deutlicher, ernstlicher, tiefer auf, als Carteſius. (Recherches de la vérité, livre III, seconde partie.) Dieser hatte die Realität der Außenwelt auf den Kredit Gottes angenommen; wobei es sich freilich wunderlich ausnimmt, daß, während die andern theistischen Philosophen aus der Existenz der Welt die Existenz Gottes zu erweisen bemüht sind, Carteſius umgekehrt erst aus der Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes die Existenz der Welt beweist: es ist der umgekehrte kosmologische Beweis. Auch hierin einen Schritt weitergehend, lehrt Malebranche, daß wir alle Dinge unmittelbar in Gott selbst sehn. Dies heißt freilich ein Unbekanntes durch ein noch Unbekannteres erklären. Ueberdies sehen wir, nach ihm, nicht nur alle Dinge in Gott; sondern dieser ist auch das allein Wirkende in denselben, so daß die physischen Ursachen es bloß scheinbar, bloße Causes occasionnelles sind. (Rech. d. l. vér., liv. VI, seconde partie, ch. 3.) So haben wir denn schon hier im wesentlichen den Pantheismus des Spinoza, der mehr von Malebranche, als von Carteſius gelernt zu haben scheint.

Ueberhaupt könnte man sich wundern, daß nicht schon im 17. Jahrhundert der Pantheismus einen vollständigen Sieg über den Theismus davongetragen hat; da die originellsten, schönsten und gründlichsten europäischen Darstellungen desselben (denn gegen die Upanischaden der Veden gehalten ist freilich das alles nichts) sämtlich in jenem Zeitraum ans Licht traten: nämlich durch Bruno, Malebranche, Spinoza und Scotus Erigena, welcher letztere, nachdem er viele Jahrhunderte hindurch vergessen und verloren gewesen war, zu Oxford wiedergefunden wurde und 1681, also vier Jahre nach Spinozas Tode, zum ersten Male gedruckt ans Licht trat. Dies scheint zu beweisen, daß die Einsicht einzelner sich nicht geltend machen kann, solange der Geist der Zeit nicht reif ist, sie aufzunehmen; wie denn gegenteils in unsern Tagen der Pantheismus, obzwar nur in der eklektischen und konfusen Schellingischen Auffrischung dargelegt, zur herrschenden Denkungsart der Gelehrten und selbst der Gebildeten geworden ist; weil nämlich Kant mit der Besiegung des theistischen Dogmatismus vor-

angegangen war und ihm Platz gemacht hatte, wodurch der G
der Zeit auf ihn vorbereitet war, wie ein gepflügtes Feld
die Saat. Im 17. Jahrhundert hingegen verließ die Phi
sophie wieder jenen Weg und gelangte danach einerseits
Locke, dem Baco und Hobbes vorgearbeitet hatten, und an
rerseits, durch Leibniz, zu Christian Wolf; diese bei
herrschten sodann, im 18. Jahrhundert, vorzüglich in Deut
land, wenngleich zuletzt nur noch, sofern sie in den synkretistisch
Eklektismus aufgenommen worden waren.

Des Malebranche tiefsinnige Gedanken aber hat
den nächsten Anlaß gegeben zu Leibnizens System
Harmonia praestabilita, dessen zu seiner Zeit ausgebreite
Ruhm und hohes Ansehn einen Beleg dazu gibt, daß das
surde am leichtesten in der Welt Glück macht. Obgleich ich m
nicht rühmen kann, von Leibnizens Monaden, die zugleich mat
matische Punkte, körperliche Atome und Seelen sind, eine de
liche Vorstellung zu haben; so scheint mir doch soviel auf
Zweifel, daß eine solche Annahme, wenn einmal festgestellt, d
dienen könnte, alle ferneren Hypothesen zur Erklärung
Zusammenhangs zwischen Idealem und Realem sich zu erspa
und die Frage dadurch abzufertigen, daß beide schon in den M
naden völlig identifiziert seien (weshalb auch in unsern Tag
Schelling, als Urheber des Identitätssystems, sich wie
daran geletzt hat). Dennoch hat es dem berühmten philo
phierenden Mathematikus, Polyhistor und Politikus nicht
fallen, sie dazu zu benutzen; sondern er hat, zum letzteren Zw
eigens die prästabilierte Harmonie formuliert. Diese nun
fert uns zwei gänzlich verschiedene Welten, jede unfähig, auf
andere irgend zu wirken (Principia philos. § 84 und Exam
du sentiment du P. Malebranche, p. 500 sq. der Oeuv
de Leibniz, publ. p. Raspe), jede die völlig überflüs
Dublette der andern, welche nun aber doch einmal beide dase
genau einander parallel laufen und auf ein Haar miteinand
Takt halten sollen; daher der Urheber beider, gleich anfan
die genaueste Harmonie zwischen ihnen stabiliert hat, in welch
sie nun schönstens nebeneinander fortlaufen. Beiläufig gesa
ließe sich die Harmonia praestabilita vielleicht am bes
durch die Vergleichung mit der Bühne faßlich machen, als n
selbst sehr oft der Influxus physicus nur scheinbar vorhand
ist, indem Ursach und Wirkung bloß mittelst einer vom Regisse
prästabilierten Harmonie zusammenhängen, z. B. wann d
eine schießt und der andre a tempo fällt. Am krassesten, u
in der Kürze, hat Leibniz die Sache in ihrer monstrosen A

surdität dargestellt in §§ 62, 63 seiner Theodicee. Und dennoch hat er bei dem ganzen Dogma nicht einmal das Verdienst der Originalität, indem schon Spinoza die Harmonia praestabilita deutlich genug dargelegt hat im zweiten Teil seiner Ethik, nämlich in der 6. und 7. Proposition, nebst deren Korollarien, und wieder im fünften Teil, prop. 1, nachdem er in der 5. Proposition des zweiten Teils die so sehr nahe verwandte Lehre des Malebranche, daß wir alles in Gott sehn, auf seine Weise ausgesprochen hatte*). Also ist Malebranche allein der Urheber dieses ganzen Gedankenganges, den sowohl Spinoza als Leibniz, jeder auf seine Art, benutzt und zurechtgeschoben haben. Leibniz hätte sogar der Sache wohl entraten können, denn er hat hierbei die bloße Tatsache, welche das Problem ausmacht, daß nämlich die Welt uns unmittelbar bloß als unsere Vorstellung gegeben ist, schon verlassen, um ihr das Dogma von einer Körperwelt und einer Geisterwelt, zwischen denen keine Brücke möglich sei, zu substituieren; indem er die Frage nach dem Verhältnis der Vorstellungen zu den Dingen an sich selbst zusammenflicht mit der nach der Möglichkeit der Bewegungen des Leibes durch den Willen, und nun beide zusammen auflöst, durch seine Harmonia praestabilita. (Siehe Système nouveau de la nature, in Leibniz. Opp. ed. Erdmann, p. 125. — Brucker, Hist. ph. Tom. IV, P. II, p. 425.) Die monstrose Absurdität seiner Annahme wurde schon durch einige seiner Zeitgenossen, besonders Bayle, mittelst Darlegung der daraus fließenden Konsequenzen, ins hellste Licht gestellt. (Siehe in Leibnizens kleinen Schriften, übersetzt von Huth Anno 1740, die Anmerkung zu S. 79, in welcher Leibniz selbst die empörenden Folgen seiner Behauptungen darzulegen sich genötigt sieht.) Jedoch beweist gerade die Absurdität der Annahme, zu der ein denkender Kopf, durch das vorliegende Problem, getrieben wurde, die Größe, die Schwierigkeit, die Perplexität desselben, und wie wenig man es durch bloßes Wegleugnen, wie in unsern Tagen gewagt worden ist, beseitigen und so den Knoten zerhauen kann. —

Spinoza geht wieder unmittelbar vom Cartesius aus: daher behielt er anfangs, als Cartesianer auftretend, so-

*) Eth. P. II, prop. 7: Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. — P. V, prop. 1: Prout cogitationes rerumque ideae concatenantur in Mente, ita corporis affectiones, seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in Corpore. — P. II, prop. 5: Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt: sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.

gar den Dualismus seines Lehrers bei, setzte demnach ein Substantia cogitans und eine Substantia extensa, je als Subjekt, diese als Objekt der Erkenntnis. Später hingege als er auf eigenen Füßen stand, fand er, daß beide eine u dieselbe Substanz wären, von verschiedenen Seiten angeseh also einmal als Substantia extensa, das andere als Su stantia cogitans aufgefaßt. Dies heißt nun eigentlich, d die Unterscheidung von Denkendem und Ausgedehntem, od Geist und Körper, eine ungegründete, also unstatthafte sei; dah nun nicht weiter von ihr hätte geredet werden sollen. Alle er behält sie insofern immer noch bei, als er unermüdl wiederholt, daß beide eins seien. Hieran knüpft er nun no durch ein bloßes Sic etiam, daß modus extensionis et id illius modi una eademque est res (Eth. P. II, prop. 7, Schol womit gemeint ist, daß unsere Vorstellung von Körpern u diese Körper selbst eins und dasselbe seien. Hierzu ist jedo das Sic etiam ein ungenügender Uebergang: denn daraus, d der Unterschied zwischen Geist und Körper oder zwischen de Vorstellenden und dem Ausgedehnten ungegründet ist, fol keineswegs, daß der Unterschied zwischen unserer Vorstellu und einem außerhalb derselben vorhandenen Objektiven u Realen, dieses von Cartesius aufgeworfene Urproblem, au ungegründet sei. Das Vorstellende und das Vorgestellte mög immerhin gleichartig sein; so bleibt dennoch die Frage, ob a Vorstellungen in meinem Kopf auf das Dasein von mir ve schiedener, an sich selbst, d. h. unabhängig davon, existierend Wesen sicher zu schließen sei. Die Schwierigkeit ist nicht d wozu vorzüglich Leibniz (z. B. Theodic. Part. I. § 59) verdrehen möchte, daß zwischen den angenommenen Seelen u der Körperwelt, als zweien ganz heterogenen Arten von Su stanzen, gar keine Einwirkung und Gemeinschaft statthab könne, weshalb er den physischen Einfluß leugnete: denn die Schwierigkeit ist bloß eine Folge der rationalen Psycholog braucht also nur, wie von Spinoza geschieht, als eine Fikti beiseitegeschoben zu werden; und überdies ist gegen die Behau ter derselben, als Argumentum ad hominem, ihr Dogm geltend zu machen, daß ja Gott, der doch ein Geist sei, d Körperwelt geschaffen habe und fortwährend regiere, also e Geist unmittelbar auf Körper wirken könne. Vielmehr ist u bleibt die Schwierigkeit bloß die Cartesianische, daß die We welche allein uns unmittelbar gegeben ist, schlechterdings n eine ideale, d. h. aus bloßen Vorstellungen in unserm Kopf b stehende ist; während wir, über diese hinaus, von einer reale

d. h. von unserm Vorstellen unabhängig daseiende Welt zu urteilen unternehmen. Dieses Problem also hat Spinoza, dadurch daß er den Unterschied zwischen Substantia cogitans und Substantia extensa aufhebt, noch nicht gelöst, sondern allenfalls den physischen Einfluß jetzt wieder zulässig gemacht. Dieser aber taugt doch nicht, die Schwierigkeit zu lösen: denn das Gesetz der Kausalität ist erwiesenermaßen subjektiven Ursprungs; aber auch wenn es umgekehrt aus der äußern Erfahrung stammte, dann würde es eben mit zu jener in Frage gestellten, uns bloß ideell gegebenen Welt gehören; so daß es keinenfalls eine Brücke zwischen dem absolut Objektiven und dem Subjektiven abgeben kann, vielmehr bloß das Band ist, welches die Erscheinungen untereinander verknüpft. (Siehe Welt als Wille und Vorst. Bd. 2, S. 12.)

Um jedoch die oben angeführte Identität der Ausdehnung und der Vorstellung von ihr näher zu erklären, stellt Spinoza etwas auf, welches die Ansicht des Malebranche und die des Leibniz zugleich in sich faßt. Ganz gemäß nämlich dem Malebranche, sehen wir alle Dinge in Gott: rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans, Eth. P. II, pr. 5; und dieser Gott ist auch zugleich das Reale und Wirkende in ihnen, eben wie bei Malebranche. Da jedoch Spinoza mit dem Namen Deus die Welt bezeichnet; so ist dadurch am Ende nichts erklärt. Zugleich nun aber ist bei ihm, wie bei Leibniz, ein genauer Parallelismus zwischen der ausgedehnten und der vorgestellten Welt: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. P. II, p. 7 und viele ähnliche Stellen. Dies ist die Harmonia praestabilita des Leibniz; nur daß hier nicht, wie bei diesem, die vorgestellte und die objektiv seiende Welt völlig getrennt bleiben, bloß vermöge einer zum voraus und von außen regulierten Harmonia einander entsprechend; sondern wirklich eines und dasselbe sind. Wir haben hier also zuvörderst einen gänzlichen Realismus, sofern das Dasein der Dinge ihrer Vorstellung in uns ganz genau entspricht, indem ja beide eins sind; demnach erkennen wir die Dinge an sich: sie sind an sich selbst extensa, wie sie auch, sofern sie als cogitata auftreten, d. h. in unsrer Vorstellung von ihnen, sich als extensa darstellen. (Beiläufig bemerkt, ist hier der Ursprung der Schellingischen Identität des Realen und Idealen.) Begründet wird nun alles dieses eigentlich nur durch bloße Behauptung. Die Darstellung ist schon durch die Zweideutigkeit des in einem ganz

uneigentlichen Sinne gebrauchten Wortes Deus, und auch noc
außerdem, undeutlich; daher er sich in Dunkelheit verliert un
es am Ende heißt: nec impraesentiarum haec clarius pos
sum explicare. Undeutlichkeit der Darstellung entspring
aber immer aus Undeutlichkeit des eigenen Verstehens un
Durchdenkens der Philosopheme. Sehr treffend hat Vauve
nargues gesagt: La clarté est la bonne foi des philosc
phes. (S. Revue des deux Mondes 1853, 15 Août, p. 635
Was in der Musik der „reine Satz", das ist in der Philosophi
die vollkommene Deutlichkeit, sofern sie die Conditio sine qua
non ist, ohne deren Erfüllung alles seinen Wert verliert un
wir sagen müssen: quodcumque ostendis mihi sic incre
dulus odi. Muß man doch sogar in Angelegenheiten des ge
wöhnlichen, praktischen Lebens sorgfältig, durch Deutlichkeit
möglichen Mißverständnissen vorbeugen; wie denn sollte mar
im schwierigsten, abstrusesten, kaum erreichbaren Gegenstande
des Denkens, den Aufgaben der Philosophie, sich unbestimmt, jc
rätselhaft ausdrücken dürfen? Die gerügte Dunkelheit in der
Lehre des Spinoza entspringt daraus, daß er nicht, unbefangen
von der Natur der Dinge, wie sie vorliegt, ausging, sondern
vom Cartesianismus, und demnach von allerlei überkommenen
Begriffen, wie Deus, substantia, perfectio etc., die er nun,
durch Umwege, mit seiner Wahrheit in Einklang zu setzen be-
müht war. Er drückt, besonders im zweiten Teil der Ethik,
das Beste sehr oft nur indirekt aus, indem er stets per ambages
und fast allegorisch redet. Andererseits nun wieder legt Spinoza
einen unverkennbaren transzendentalen Idealis-
mus an den Tag, nämlich eine wenn auch nur allgemeine Er-
kenntnis der von Locke und zumal von Kant deutlich dargeleg-
ten Wahrheiten, also eine wirkliche Unterscheidung der Erschei-
nung vom Ding an sich und Anerkennung, daß nur erstere uns
zugänglich ist. Man sehe Eth. P. II, prop. 16 mit dem
2. Corollar.; prop. 17, Schol.; prop. 18, Schol.; prop. 19;
prop. 23, die es auf die Selbsterkenntnis ausdehnt; prop. 25,
die es deutlich ausspricht, und endlich als Resümee das Coroll.
zu prop. 29, welches deutlich besagt, daß wir weder uns selbst
noch die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, sondern bloß, wie
sie erscheinen. Die Demonstration der prop. 27, P. III spricht,
gleich am Anfang, die Sache am deutlichsten aus. Hinsichtlich
des Verhältnisses der Lehre Spinozas zu der des Cartesius er-
innere ich hier an das, was ich in der „Welt als Wille und
Vorst.", Bd. 2, S. 639 (3. Aufl. S. 739) darüber gesagt habe.
Aber durch jenes Ausgehn von den Begriffen der Cartesianischen

Philosophie ist nicht nur viel Dunkelheit und Anlaß zum Mißerstehn in die Darstellung des Spinoza gekommen; sondern er ist dadurch auch in viele schreiende Paradoxien, offenbare Falschheiten, ja Absurditäten und Widersprüche geraten, wodurch das viele Wahre und Vortreffliche seiner Lehre eine höchst unannehme Beimischung von schlechterdings Unverdaulichem erhalten hat und der Leser zwischen Bewunderung und Verdruß hin und her geworfen wird. In der hier zu betrachtenden Rücksicht aber ist der Grundfehler des Spinoza, daß er die Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen, oder der subjektiven und objektiven Welt, vom unrechten Punkte aus gezogen hat. Die Ausdehnung nämlich ist keineswegs der Gegensatz der Vorstellung, sondern liegt ganz innerhalb dieser. Als ausgedehnt stellen wir die Dinge vor, und sofern sie ausgedehnt sind, sind sie unsere Vorstellung: ob aber, unabhängig von unserm Vorstellen, irgend etwas ausgedehnt, ja überhaupt irgend etwas vorhanden sei, ist die Frage und das ursprüngliche Problem. Dieses wurde später, durch Kant, soweit unleugbar richtig, gelöst, daß die Ausdehnung, oder Räumlichkeit, einzig und allein in der Vorstellung liege, also dieser anhänge, dem der ganze Raum die bloße Form derselben sei; wonach dann unabhängig von unserm Vorstellen kein Ausgedehntes vorhanden sein kann, und auch ganz gewiß nicht ist. Die Durchschnittslinie des Spinoza ist demnach ganz in die ideale Seite gefallen, und er ist bei der vorgestellten Welt stehn geblieben; diese also, bezeichnet durch ihre Form der Ausdehnung, hält er für das Reale, mithin für unabhängig vom Vorgestelltwerden, d. h. an sich, vorhanden. Da hat er dann freilich recht zu sagen, daß das, was ausgedehnt ist, und das, was vorgestellt wird, — d. h. unsere Vorstellung von Körpern und diese Körper selbst, — eines und dasselbe sei (P. II, prop. 7, Schol.). Denn allerdings sind die Dinge nur als vorgestellte ausgedehnt und nur als ausgedehnte vorstellbar: die Welt als Vorstellung und die Welt im Raume ist una eademque res: dies können wir ganz und gar zugeben. Wäre nun die Ausdehnung eine Eigenschaft der Dinge an sich; so wäre unsere Anschauung eine Erkenntnis der Dinge an sich: er nimmt es auch so an, und hierin besteht sein Realismus. Weil er aber diesen nicht begründet, nicht nachweist, daß unsere Anschauung einer räumlichen Welt die von dieser Anschauung unabhängige räumliche Welt entspricht; so bleibt das Grundproblem ungelöst. Dies aber kommt daher, daß die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen, dem Objektiven und Subjektiven, dem Dinge an sich

und der Erscheinung, nicht richtig getroffen ist: vielmehr führt er, wie gesagt, den Schnitt mitten durch die ideale, subjektive, erscheinende Seite der Welt, also durch die Welt als Vorstellung, zerlegt diese in das Ausgedehnte oder Räumliche, und unsere Vorstellung von demselben, und ist dann sehr bemüht zu zeigen, daß beide nur eines sind; wie sie es auch in der Tat sind. Eben weil Spinoza ganz auf der idealen Seite der Welt bleibt, da er in dem zu ihr gehörigen Ausgedehnten schon das Reale zu finden vermeinte, und wie ihm demzufolge die anschauliche Welt das einzige Reale außer uns und das Erkennende (cogitans) das einzige Reale in uns ist; — so verlegt er auch andrerseits das alleinige wahrhafte Reale, den Willen, ins Ideale, indem er ihn einen bloßen Modus cogitandi sein läßt, ja, ihn mit dem Urteil identifiziert. Man sehe Eth. II die Beweise der prop. 48 et 49, wo es heißt: per voluntatem intelligo affirmandi et negandi facultatem, — und wieder: concipiamus singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, worauf das Korollarium folgt: Voluntas et intellectus unum et idem sunt. — Ueberhaupt hat Spinoza den großen Fehler, daß er absichtlich die Worte mißbraucht zur Bezeichnung von Begriffen, welche in der ganzen Welt andere Namen führen, und dagegen ihnen die Bedeutung nimmt, die sie überall haben: so nennt er „Gott", was überall „die Welt" heißt; „das Recht", was überall „die Gewalt" heißt; und „den Willen", was überall „das Urteil" heißt. Wir sind ganz berechtigt, hiebei an den Hetman der Kosaken in Kotzebues Benjowsky zu erinnern. —

Berkeley, wenngleich später und schon mit Kenntnis Lockes, ging auf diesem Wege der Cartesianer konsequent weiter und wurde dadurch der Urheber des eigentlichen und wahren Idealismus, d. h. der Erkenntnis, daß das im Raum Ausgedehnte und ihn Erfüllende, also die anschauliche Welt überhaupt, sein Dasein als ein solches schlechterdings nur in unserer Vorstellung haben kann, und daß es absurd, ja widersprechend ist, ihm als einem solchen noch ein Dasein außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen und demnach eine an sich selbst existierende Materie anzunehmen*). Dies ist eine sehr richtige und tiefe

*) Den Laien in der Philosophie, zu denen viele Doktoren derselben gehören, sollte man das Wort „Idealismus" ganz aus der Hand nehmen; weil sie nicht wissen, was es heißt, und allerlei Unfug damit treiben; sie denken sich unter Idealismus bald Spiritualismus, bald so ungefähr das Gegenteil der Philisterei, und werden in solcher Ansicht von den vulgären

Einsicht: in ihr besteht aber auch seine ganze Philosophie. Das Ideale hat er getroffen und rein gesondert; aber das Reale wußte er nicht zu finden, bemüht sich auch nur wenig darum und erklärt sich nur gelegentlich, stückweise und unvollständig darüber. Gottes Wille und Allmacht ist ganz unmittelbar Ursache aller Erscheinungen der anschaulichen Welt, d. h. aller unserer Vorstellungen. Wirkliche Existenz kommt nur den erkennenden und wollenden Wesen zu, dergleichen wir selbst sind: diese also machen, neben Gott, das Reale aus. Sie sind Geister, d. h. eben erkennende und wollende Wesen: denn Wollen und Erkennen hält auch er für schlechterdings unzertrennlich. Er hat mit seinen Vorgängern auch dies gemein, daß er Gott für bekannter, als die vorliegende Welt, und daher eine Zurückführung auf ihn für eine Erklärung hält. Ueberhaupt legte sein geistlicher, sogar bischöflicher Stand ihm zu schwere Fesseln an und beschränkte ihn auf einen beengenden Gedankenkreis, gegen den er nirgends anstoßen durfte; daher er denn nicht weiter konnte, sondern, in seinem Kopfe, Wahres und Falsches lernen mußte, sich zu vertragen, so gut es gehn wollte. Dies läßt sich sogar auf die Werke aller dieser Philosophen, mit Ausnahme des Spinoza, ausdehnen: sie alle verdirbt der jeder Prüfung unzugängliche, jeder Untersuchung abgestorbene, mithin wirklich als eine fixe Idee auftretende jüdische Theismus, der bei jedem Schritte sich der Wahrheit in den Weg stellt: so daß der Schaden, den er hier im Theoretischen anrichtet, als Seitenstück desjenigen auftritt, den er, ein Jahrtausend hindurch, im Praktischen, ich meine in Religionskriegen, Glaubenstribunalen und Völkerbekehrungen durch das Schwert angerichtet hat.

Die genaueste Verwandtschaft zwischen Malebranche, Spinoza und Berkeley ist nicht zu verkennen: auch sehn wir sie sämtlich ausgehn vom Cartesius, sofern sie das von ihm in der Gestalt des Zweifels an der Existenz der Außenwelt dargelegte Grundproblem festhalten und zu lösen suchen, indem sie die Trennung und Beziehung der idealen, subjektiven, d. h. in unserer Vorstellung allein gegebenen, und der realen, objektiven, unabhängig davon, also an sich bestehenden Welt zu er-

Literaten bestärkt und bestätigt. Die Worte „Idealismus und Realismus" sind nicht herrenlos, sondern haben ihre feststehende philosophische Bedeutung: wer etwas anderes meint, soll eben ein anderes Wort gebrauchen. — Der Gegensatz von Idealismus und Realismus betrifft das Erkannte, das Objekt, hingegen der zwischen Spiritualismus und Materialismus das Erkennende, das Subjekt. (Die heutigen unwissenden Schmierer verwechseln Idealismus und Spiritualismus.)

forschen bemüht sind. Daher ist, wie gesagt, dieses Problem die Achse, um welche die ganze Philosophie neuerer Zeit sich dreht.

Von jenen Philosophen unterscheidet nun Locke sich dadurch, daß er, wahrscheinlich weil er unter Hobbes' und Bacos Einfluß steht, sich so nahe als möglich an die Erfahrung und den gemeinen Verstand anschließt, hyperphysische Hypothesen möglichst vermeidend. Das Reale ist ihm die Materie, und ohne sich an den Leibnizischen Skrupel über die Unmöglichkeit einer Kausalverbindung zwischen der immateriellen, denkenden und der materiellen, ausgedehnten Substanz zu kehren, nimmt er zwischen der Materie und dem erkennenden Subjekt geradezu physischen Einfluß an. Hiebei aber geht er, mit seltener Besonnenheit und Redlichkeit, so weit, zu bekennen, daß möglicherweise das Erkennende und Denkende selbst auch Materie sein könne (On hum. underst. L. IV, c. 3, § 6); was ihm später das wiederholte Lob des großen Voltaire, zu seiner Zeit hingegen die boshaften Angriffe eines verschmitzten anglikanischen Pfaffen, des Bischofs von Worcester, zugezogen hat*). Bei ihm nun erzeugt das Reale, d. i. die Materie, im Erkennenden, durch „Impuls", d. i. Stoß, Vorstellungen, oder das Ideale (ibid. L. I, c. 8, § 11). Wir haben also hier einen recht massiven Realismus, der, eben durch seine Exorbitanz den Widerspruch hervorrufend, den Berkeleyschen Idealismus veranlaßte, dessen spezieller Entstehungspunkt vielleicht das ist, was Locke am Ende des § 2 des 21. Kap. des 2. Buchs, mit

*) Es gibt keine lichtscheuere Kirche, als die englische; weil eben kei andere so große pekuniäre Interessen auf dem Spiel hat, wie sie, der Einkünfte 5 Millionen Pfund Sterling betragen, welches 40 000 Pfund Sterling mehr sein soll, als die des gesamten übrigen christlichen Klerus beider Hemisphären zusammengenommen. Andererseits gibt es keine Nation, welche es schmerzlich ist, durch den degradierendesten Köhlerglauben methodisch verdummt sehn, wie die an Intelligenz alle übrigen übertreffende englische. Die Wurzel des Uebels ist, daß es in England kein Ministerium des öffentlichen Unterrichts gibt, daher dieser bisher ganz in den Händen der Pfaffenschaft geblieben ist, welche dafür gesorgt hat, daß zwei Drittel der Nation nicht lesen und schreiben können, ja sogar sich gelegentlich erfrecht, mit der lächerlichsten Vermessenheit gegen die Naturwissenschaften zu belfern. Es ist dal Menschenpublicht, Licht, Aufklärung und Wissenschaft durch alle nur ersinnli Kanäle nach England einzuschwärzen, damit jenen wohlgemästeten aller Pfaffen ihr Handwerk endlich gelegt werde. Engländern von Bildung auf dem Festlande soll man, wenn sie ihren jüdischen Sabbatsaberglauben und sonstige stupide Bigotterie zur Schau tragen, mit unverhohlenem Spotte begegnen — until they be shamed into common sense. Denn dergleichen ein Skandal für Europa und darf nicht länger geduldet werden. — Dal soll man niemals, auch nur im gemeinen Leben, der englischen Kirchensupstition die mindeste Konzession machen, sondern wo immer sie laut werden will, ihr sofort auf das schneidendeste entgegentreten. Denn die Dreistigkeit anglikanischer Pfaffen und Pfaffenknechte ist, bis auf den heutigen Tag, ganz unglaublich, soll daher auf ihre Insel gebannt bleiben und, wenn sie es wagen sich auf dem Festlande sehn zu lassen, sofort die Rolle der Eule bei Tage spielen müssen.

auffallend geringer Besonnenheit vorbringt und unter anderm sagt: Solidity, extention, figure, motion and rest, would be really in the world, as they are, whether there were any sensible being to perceive them, or not. (Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe würden, wie sie sind, wirklich in der Welt sein, gleichviel ob es irgendein empfindendes Wesen, sie wahrzunehmen, gäbe, oder nicht.) Sobald man nämlich sich hierüber besinnt, muß man es als falsch erkennen: dann aber steht der Berkeleysche Idealismus da und ist unleugbar. Inzwischen übersieht auch Locke nicht jenes Grundproblem, die Kluft zwischen den Vorstellungen in uns und den unabhängig von uns existierenden Dingen, also den Unterschied des Idealen und Realen: in der Hauptsache erledigt er es jedoch ab durch Argumente des gesunden, aber rohen Verstandes und durch Berufung auf das Zureichende unserer Erkenntnis von den Dingen für praktische Zwecke (ibid. L. IV, c. 4 et 9); was offenbar nicht zur Sache ist und nur zeigt, wie tief hier der Empirismus unter dem Problem bleibt. Nun aber führt eben sein Realismus ihn dahin, das in unserer Erkenntnis dem Realen Entsprechende zu beschränken auf die an Dingen, wie sie an sich selbst sind, inhärierenden Eigenschaften und diese zu unterscheiden von den bloß unsrer Erkenntnis derselben, also allein dem Idealen, angehörenden: demgemäß nennt er nun diese die sekundären, jene erstere aber die primären Eigenschaften. Dieses ist der Ursprung des später, in der Kantischen Philosophie, so höchst wichtig werdenden Unterschiedes zwischen Ding an sich und Erscheinung. Hier also ist der wahre genetische Anknüpfungspunkt der Kantischen Lehre an die frühere Philosophie, nämlich an Locke. Befördert und näher veranlaßt wurde jene durch Humes skeptische Einwürfe gegen Lockes Lehre: hingegen ist sie zur Leibniz-Wolfischen Philosophie nur ein polemisches Verhältnis.

Als jene primären Eigenschaften nun, welche ausschließlich Bestimmungen der Dinge an sich selbst sein, mithin ihnen auch außerhalb unsrer Vorstellung und unabhängig von dieser zukommen sollen, ergeben sich lauter solche, welche man an ihnen nicht wegdenken kann: nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Bewegung oder Ruhe, und Zahl. Alle übrigen werden als sekundär erkannt, nämlich als Erzeugnisse der Einwirkung jener primären Eigenschaften auf unsere Sinnesorgane, folglich als bloße Empfindungen in diesen: derselben sind Farbe, Ton, Geschmack, Geruch, Härte, Weiche,

Glätte, Rauhigkeit usw. Diese haben demnach mit der sie er
regenden Beschaffenheit in den Dingen an sich nicht di
mindeste Aehnlichkeit, sondern sind zurückzuführen auf jene pri
mären Eigenschaften als ihre Ursachen, und diese allein sin
rein objektiv und wirklich in den Dingen vorhanden (ibid. I
I, c. 8, § 7 seqq.). Von diesen sind daher unsere Vorstellunge
derselben wirklich getreue Kopien, welche genau die Eigenscha
ten wiedergeben, die in den Dingen an sich selbst vorhanden sin
(l. c. § 15. Ich wünsche dem Leser Glück, welcher hier da
Possierlichwerden des Realismus wirklich empfindet). Wir seh
also, daß Locke von der Beschaffenheit der Dinge an sich, dere
Vorstellungen wir von außen empfangen, in Abrechnung bring
was Aktion der Nerven der Sinnesorgane ist: ein
leichte, faßliche, unbestreitbare Betrachtung. Auf diesem Wec
aber tat später Kant den unermeßlich größern Schritt, au
in Abrechnung zu bringen, was Aktion unsers Gehirn
(dieser ungleich größern Nervenmasse) ist; wodurch alsdann al
jene angeblich primären Eigenschaften zu sekundären und d
vermeintlichen Dinge an sich zu bloßen Erscheinungen hera
sinken, das wirkliche Ding an sich aber, jetzt auch von jene
Eigenschaften entblößt, als eine ganz unbekannte Größe, ei
bloßes x, übrigbleibt. Dies erforderte nun freilich eine schwi
rige, tiefe, gegen Anfechtungen des Mißverstandes und Unve
standes lange zu verteidigende Analyse.

Locke deduziert seine primären Eigenschaften der Din
nicht, gibt auch weiter keinen Grund an, warum gerade die
und keine andern rein objektiv seien, als nur den, daß sie unve
tilgbar sind. Forschen wir nun selbst, warum er diejenig
Eigenschaften der Dinge, welche ganz unmittelbar auf die Em
findung wirken, folglich geradezu von außen kommen, für nic
objektiv vorhanden erklärt, hingegen dies denen zugesteht, welc
(wie seitdem erkannt worden) aus den selbsteigenen Funktion
unsers Intellekts entspringen; so ist der Grund hievon diese
daß das objektiv anschauende Bewußtsein (das Bewußtse
anderer Dinge) notwendig eines komplizierten Apparats b
darf, als dessen Funktion es auftritt, folglich seine wesentlichst
Grundbestimmungen schon von innen festgestellt sind, wesha
die allgemeine Form, d. i. Art und Weise, der Anschauung, a
der allein das a priori Erkennbare hervorgehn kann, sich da
stellt als das Grundgewebe der angeschauten Welt und demn
auftritt als das schlechthin Notwendige, Ausnahmslose und a
keine Weise je Wegzubringende, so daß es als Bedingung all
übrigen und seiner mannigfaltigen Verschiedenheit schon zu

voraus feststeht. Bekanntlich ist dies zunächst Zeit und Raum und was aus ihnen folgt und nur durch sie möglich ist. An sich selbst sind Zeit und Raum leer: soll nun etwas hineinkommen; so muß es auftreten als Materie, d. h. aber als ein Wirkendes, mithin als Kausalität: denn die Materie ist durch und durch lautere Kausalität: ihr Sein besteht in ihrem Wirken, und umgekehrt: sie ist eben nur die objektiv aufgefaßte Verstandesform der Kausalität selbst. (Ueb. d. vierf. Wurzel d. Satzes v. Grund, 2. Aufl., S. 77; wie auch Welt als Wille und Vorst., Bd. 1, S. 9 und Bd. 2, S. 48 und 49; 3. Aufl., Bd. 1, S. 10 und Bd. 2, S. 52.) Daher also kommt es, daß Lockes primäre Eigenschaften lauter solche sind, die sich nicht wegdenken lassen, — welches eben deutlich genug ihren subjektiven Ursprung anzeigt, indem sie unmittelbar aus der Beschaffenheit des Anschauungsapparates selbst hervorgehn, — daß er mithin gerade das, was, als Gehirnfunktion, noch viel subjektiver ist, als die direkt von außen veranlaßte, oder doch wenigstens näher bestimmte Sinnesempfindung, für schlechthin objektiv hält.

Inzwischen ist es schön zu sehn, wie, durch alle diese verschiedenen Auffassungen und Erklärungen, das von Cartesius aufgeworfene Problem des Verhältnisses zwischen dem Idealen und dem Realen immer mehr entwickelt und aufgehellt, also die Wahrheit gefördert wird. Freilich geschah dies unter Begünstigung der Zeitumstände, oder richtiger der Natur, als welche in dem kurzen Zeitraum zweier Jahrhunderte über ein halbes Dutzend denkender Köpfe in Europa geboren werden und zur Reife gedeihen ließ; wozu, als Angebinde des Schicksals, noch kam, daß diese mitten in einer nur dem Nutzen und Vergnügen frönenden, also niedrig gesinnten Welt, ihrem erhabenen Berufe folgen durften, unbekümmert um das Belfern der Pfaffen und das Faseln, oder absichtsvolle Treiben, der jedesmaligen Philosophieprofessoren.

Da nun Locke, seinem strengen Empirismus gemäß, auch das Kausalitätsverhältnis uns erst durch die Erfahrung bekannt werden ließ, bestritt Hume nicht, wie recht gewesen wäre, diese falsche Annahme; sondern, indem er sofort das Ziel überschoß, die Realität des Kausalitätsverhältnisses selbst, und zwar durch die an sich richtige Bemerkung, daß die Erfahrung doch nie mehr als ein bloßes Folgen der Dinge aufeinander, nicht aber ein eigentliches Erfolgen und Bewirken, einen notwendigen Zusammenhang, sinnlich und unmittelbar, geben könne. Es ist bekannt, wie dieser skeptische Einwurf Humes der Anlaß wurde zu Kants ungleich tieferen Untersuchungen der Sache,

welche ihn zu dem Resultat geführt haben, daß die Kausalitä
und dazu auch noch Raum und Zeit, a priori von uns erkan
werden, d. h. vor aller Erfahrung in uns liegen, und daher zu
subjektiven Anteil der Erkenntnis gehören; woraus dar
weiter folgt, daß alle jene primären, d. i. absoluten Eigenschafte
der Dinge, welche Locke festgestellt hatte, da sie sämtlich au
reinen Bestimmungen der Zeit, des Raumes und der Kausalit
zusammengesetzt sind, nicht den Dingen an sich selbst eigen se
können, sondern unserer Erkenntnisweise derselben inhäriere
folglich nicht zum Realen, sondern zum Idealen zu zählen sin
woraus dann endlich sich ergibt, daß wir die Dinge in keine
Betracht erkennen, wie sie an sich sind, sondern einzig u
allein in ihren Erscheinungen. Hienach nun aber blei
das Reale, das Ding an sich selbst, als völlig Unbekanntes, e
bloßes x, stehn, und fällt die ganze anschauliche Welt de
Idealen zu, als eine bloße Vorstellung, eine Erscheinung, d
jedoch, eben als solcher, irgendwie ein Reales, ein Ding an si
entsprechen muß. —

Von diesem Punkte aus habe endlich ich noch einen Schri
getan und glaube, daß es der letzte sein wird; weil ich d
Problem, um welches seit Carteſius alles Philosophier
sich dreht, dadurch gelöst habe, daß ich alles Sein und Erkenn
zurückführe auf die beiden Elemente unseres Selbstbewußtsein
also auf etwas, worüber hinaus es kein Erklärungsprinzip me
geben kann; weil es das Unmittelbarste und also Letzte ist. I
habe nämlich mich darauf besonnen, daß zwar, wie sich aus d
hier dargelegten Forschungen aller meiner Vorgänger ergi
das absolut Reale, oder das Ding an sich selbst, uns nimmerme
geradezu von außen, auf dem Wege der bloßen Vorstellun
gegeben werden kann, weil es unvermeidlich im Wesen dies
liegt, stets nur das Ideale zu liefern; daß hingegen, weil do
wir selbst unstreitig real sind, aus dem Innern unsers eigen
Wesens die Erkenntnis des Realen irgendwie zu schöpfen se
muß. In der Tat nun tritt es hier, auf eine unmittelba
Weise, ins Bewußtsein, nämlich als Wille. Danach fällt nu
mehr bei mir die Durchschnittslinie zwischen dem Realen u
Idealen so aus, daß die ganze anschauliche und objektiv sich da
stellende Welt, mit Einschluß des eigenen Leibes eines jede
samt Raum und Zeit und Kausalität, mithin samt dem Ausg
dehnten des Spinozas und der Materie des Locke, als Vo
stellung, dem Idealen angehört; als das Reale ab
allein der Wille übrigbleibt, welchen meine sämtlichen Vo
gänger unbedenklich und unbesehens, als ein bloßes Resultat d

Vorstellung und des Denkens, ins Ideale geworfen hatten, ja, welchen Cartesius und Spinoza sogar mit dem Urteil identifizieren*). Dadurch ist nun auch bei mir die Ethik ganz unmittelbar und ohne allen Vergleich fester mit der Metaphysik verknüpft, als in irgendeinem andern Systeme, und so die moralische Bedeutung der Welt und des Daseins fester gestellt, als jemals. Wille und Vorstellung allein sind von Grund aus verschieden, sofern sie den letzten und fundamentalen Gegensatz in allen Dingen der Welt ausmachen und nichts weiter übrig lassen. Das vorgestellte Ding und die Vorstellung von ihm ist dasselbe, aber auch nur das vorgestellte Ding, nicht das Ding an sich selbst: dieses ist stets Wille, unter welcher Gestalt auch immer er sich in der Vorstellung darstellen mag.

Anhang.

Leser, welche mit dem, was im Laufe dieses Jahrhunderts in Deutschland für Philosophie gegolten hat, bekannt sind, könnten vielleicht sich wundern, in dem Zwischenraume zwischen Kant und mir weder den Fichteschen Idealismus noch das System der absoluten Identität des Realen und Idealen erwähnt zu sehen, als welche doch unserm Thema ganz eigentlich anzugehören scheinen. Ich habe sie aber deswegen nicht mit aufzählen können, weil, meines Erachtens, Fichte, Schelling und Hegel keine Philosophen sind, indem ihnen das erste Erfordernis hiezu, Ernst und Redlichkeit des Forschens, abgeht. Sie sind bloße Sophisten: sie wollten scheinen, nicht sein, und haben nicht die Wahrheit, sondern ihr eigenes Wohl und Fortkommen in der Welt gesucht. Anstellung von den Regierungen, Honorar von Studenten und Buchhändlern und, als Mittel zu diesem Zweck, möglichst viel Aufsehn und Spektakel mit ihrer Scheinphilosophie, — das waren die Leitsterne und begeisternden Genien dieser Schüler der Weisheit. Daher bestehn sie nicht die Eintrittskontrolle und können nicht eingelassen werden in die ehrwürdige Gesellschaft der Denker für das Menschengeschlecht.

Inzwischen haben sie in einer Sache exzelliert, nämlich in der Kunst, das Publikum zu berücken und sich für das, was sie nicht waren, geltend zu machen; wozu unstreitig Talent gehört,

*) Spinoza l. c. — Cartesius, In meditationibus de prima philosophia, edit. 4, p. 28.

nur nicht philosophisches. Daß sie hingegen in der Philosoph
nichts Wirkliches leisten konnten, lag, im letzten Grunde, dara
daß ihr Intellekt nicht frei geworden, sondern i
Dienste des Willens geblieben war: da kann er zwar fi
diesen und dessen Zwecke außerordentlich viel leisten, für d
Philosophie hingegen, wie für die Kunst, nichts. Denn die
machen gerade zur ersten Bedingung, daß der Intellekt bloß a
eigenem Antriebe tätig sei und, für die Zeit dieser Tätigkei
aufhöre, dem Willen dienstbar zu sein, d. h. die Zwecke d
eigenen Person im Auge zu haben. Er selbst aber, wenn alle
aus eigenem Triebe tätig, kennt, seiner Natur nach, keine
andern Zweck, als eben nur die Wahrheit. Daher reicht es, u
ein Philosoph, d. h. ein Liebhaber der Weisheit (die keine ande
als die Wahrheit ist), zu sein, nicht hin, daß man die Wahrhe
liebe, soweit sie mit dem eigenen Interesse, oder dem Wille
der Vorgesetzten, oder den Satzungen der Kirche, oder den Vo
urteilen und dem Geschmack der Zeitgenossen, vereinbar ist: s
lange man es dabei bewenden läßt, ist man nur ein φιλαυτ
kein φιλοσοφος. Denn dieser Ehrentitel ist eben dadurch schö
und weise ersonnen, daß er besagt, man liebe die Wahrheit ernst
lich und von ganzem Herzen, also unbedingt, ohne Vorbehal
über alles, ja, nötigenfalls, allem zum Trotz. Hievon nun ab
ist der Grund eben der oben angegebene, daß der Intellekt fre
geworden ist, in welchem Zustande er gar kein anderes Interes
auch nur kennt und versteht, als das der Wahrheit: die Fol
aber ist, daß man alsdann gegen allen Lug und Trug, welch
Kleid er auch trage, einen unversöhnlichen Haß faßt. Dam
wird man freilich es in der Welt nicht weit bringen; wohl ab
in der Philosophie. — Hingegen ist es, für diese, ein schlimme
Auspizium, wenn man, angeblich auf die Erforschung der Wah
heit ausgehend, damit anfängt, aller Aufrichtigkeit, Redlichkei
Lauterkeit, lebewohl zu sagen, und nur darauf bedacht ist, si
für das geltend zu machen, was man nicht ist. Dann nimm
man, eben wie jene drei Sophisten, bald ein falsches Patho
bald einen erkünstelten hohen Ernst, bald die Miene unendliche
Ueberlegenheit an, um zu imponieren, wo man überzeugen z
können verzweifelt, schreibt unüberlegt, weil man, nur um z
schreiben denkend, das Denken bis zum Schreiben aufgespa
hatte, sucht jetzt palpable Sophismen als Beweise einzuschwärze
beruft sich auf intellektuelle Anschauung, oder auf absolute
Denken und Selbstbewegung der Begriffe, perhorresziert aus
drücklich den Standpunkt der „Reflexion", d. h. der vernünftige
Besinnung, unbefangenen Ueberlegung und redlichen Darste

lung, also überhaupt den eigentlichen, normalen Gebrauch der Vernunft, deklariert demgemäß eine unendliche Verachtung gegen die „Reflexionsphilosophie", mit welchem Namen man jeden zusammenhängenden, Folgen aus Gründen ableitenden Gedankengang, wie er alles frühere Philosophieren ausmacht, bezeichnet, und wird demnach, wenn man dazu mit genugsamer und durch die Erbärmlichkeit des Zeitalters ermutigter Frechheit ausgestattet ist, sich etwa so darüber auslassen: „Es ist nicht schwer einzusehn, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an sich selbst" usw. (Hegel, Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, S. LVII, in der Gesamtausgabe S. 36.) Ich denke, es ist nicht schwer einzusehn, daß wer dergleichen voranschickt, ein unverschämter Scharlatan ist, der die Gimpel betören will und merkt, daß er an den Deutschen des 19. Jahrhunderts seine Leute gefunden hat.

Wenn man also demgemäß, angeblich dem Tempel der Wahrheit zueilend, die Zügel dem Interesse der eigenen Person übergibt, welches seitabwärts und nach ganz andern Leitsternen blickt, etwa nach dem Geschmack und den Schwächen der Zeitgenossen, nach der Religion des Landes, besonders aber nach den Absichten und Winken der Regierenden, — o wie sollte man da den auf hohen, abschüssigen, kahlen Felsen gelegenen Tempel der Wahrheit erreichen! — Wohl mag man dann, durch das sichere Band des Interesses, eine Schar recht eigentlich hoffnungsvoller, nämlich Protektion und Anstellungen hoffender Schüler an sich knüpfen, die zum Schein eine Sekte, in der Tat eine Faktion bilden, von deren vereinigten Stentorstimmen man nunmehr als ein Weiser ohnegleichen in alle vier Winde ausgeschrien wird: das Interesse der Person wird befriedigt, das der Wahrheit ist verraten.

Aus diesem allen erklärt sich die peinliche Empfindung, von der man ergriffen wird, wenn man, nach dem Studio der im obigen durchmusterten wirklichen Denker, an die Schriften Fichtes und Schellings, oder gar an den, mit grenzenlosem, aber gerechten Vertrauen zur deutschen Niaiserie, frech hingeschmierten Unsinn Hegels geht*). Bei jenen hatte man überall ein

*) Die Hegelsche Afterweisheit ist recht eigentlich jener Mühlstein im Kopfe des Schülers im Faust. Wenn man einen Jüngling absichtlich verdummen und zu allem Denken völlig unfähig machen will; so gibt es kein probateres Mittel als das fleißige Studium Hegelscher Originalwerke: denn diese monstrose Zusammenfügungen von Worten, die sich aufheben und wider-

redliches Forschen nach Wahrheit und ein ebenso redliches Bemühen, ihre Gedanken andern mitzuteilen, gefunden. Daher fühlt, wer im Kant, Locke, Hume, Malebranche, Spinoza, Cartesius liest, sich erhoben und von Freude durchdrungen: dies wirkt die Gemeinschaft mit einem edlen Geiste, welcher Gedanken hat und Gedanken erweckt. Das Umgekehrte von diesem allen findet statt beim Lesen der oben genannten drei deutschen Sophisten. Ein Unbefangener, der ein Buch von ihnen aufmacht und dann sich frägt, ob dies der Ton eines Denkers, der belehren, oder der eines Scharlatans, der täuschen will, sei, kann nicht fünf Minuten darüber im Zweifel bleiben: so sehr atmet hier alles Unredlichkeit. Der Ton ruhiger Untersuchung, der alle bisherige Philosophie charakterisiert hatte, ist vertauscht gegen den der unerschütterlichen Gewißheit, wie er der Scharlatanerie in jeder Art und jeder Zeit eigen ist, die aber hier beruhen soll auf vorgeblich unmittelbarer, intellektualer Anschauung, oder absolutem, d. h. vom Subjekt, also auch seiner Fehlbarkeit, unabhängigem Denken. Aus jeder Seite, jeder Zeile spricht das Bemühen, den Leser zu berücken, zu betrügen, bald ihn durch Imponieren zu verdutzen, bald ihn durch unverständliche Phrasen, ja durch baren Unsinn, zu betäuben, bald ihn durch die Frechheit im Behaupten zu verblüffen, kurz, ihm Staub in die Augen zu streuen und ihn nach Möglichkeit zu mystifizieren. Daher kann die Empfindung, welche man bei dem in Rede stehenden Uebergange, in Hinsicht auf das Theoretische spürt, derjenigen verglichen werden, welche in Hinsicht auf das Praktische, einer haben mag, der, aus einer Gesellschaft von Ehrenmännern kommend, in eine Gaunerherberge geraten wäre. Welch ein würdiger Mann ist doch der von eben jenen drei Sophisten so gering geschätzte und verspottete Christian Wolf, in Vergleich mit ihnen! Er hatte und gab doch wirkliche Gedanken: sie aber bloße Wortgebilde, Phrasen, in der Absicht zu täuschen. Demnach ist der wahre unterscheidende Charakter der Philosophie dieser ganzen, sogenannten Nachkantischen Schule Unredlichkeit, ihr Element blauer Dunst und persönliche Zwecke ihr Ziel. Ihre Koryphäen waren bemüht, zu scheinen, nicht zu sein: sie sind daher Sophisten,

sprechen, so daß der Geist irgend etwas dabei zu denken vergeblich sich abmartert, bis er endlich ermattet zusammensinkt, vernichten in ihm allmählich die Fähigkeit zum Denken so gänzlich, daß, von dem an, hohle, leere Flosseln ihm für Gedanken gelten. Dazu nun noch die durch Wort und Beispiel aller Respektspersonen dem Jünglinge beglaubigte Einbildung, jener Wortkram sei die wahre, hohe Weisheit! — Wenn einmal ein Vormund besorgen sollte, seine Mündel könnte für seine Pläne zu klug werden; so ließe sich durch ein fleißiges Studium der Hegelschen Philosophie diesem Unglück vorbeugen.

nicht Philosophen. Spott der Nachwelt, der sich auf ihre Ver-
ehrer erstreckt, und dann Vergessenheit warten ihrer. Mit der
angegebenen Tendenz dieser Leute hängt, beiläufig gesagt, auch
der zankende, scheltende Ton zusammen, der, als obligate Be-
gleitung, überall Schellings Schriften durchzieht. — Wäre nun
diesem allen nicht so, wäre mit Redlichkeit, statt mit Imponieren
und Windbeuteln zu Werke gegangen worden; so könnte Schel-
ling, als welcher entschieden der begabteste unter den dreien
ist, in der Philosophie doch den untergeordneten Rang eines
vorderhand nützlichen Eklektikers einnehmen; sofern er aus den
Lehren des Plotinos, des Spinozas, Jakob Böhms, Kants und
der Naturwissenschaft neuerer Zeit ein Amalgam bereitet hat,
das die große Leere, welche die negativen Resultate der Kanti-
schen Philosophie herbeigeführt hatten, einstweilen ausfüllen
konnte, bis einmal eine wirklich neue Philosophie herankäme
und die durch jene geforderte Befriedigung eigentlich gewährte.
Namentlich hat er die Naturwissenschaft unsers Jahrhunderts
dazu benutzt, den Spinozaschen abstrakten Pantheismus zu be-
leben. Spinoza nämlich, ohne alle Kenntnis der Natur, hatte
bloß aus abstrakten Begriffen in den Tag hinein philosophiert
und daraus, ohne die Dinge selbst eigentlich zu kennen, sein
Lehrgebäude aufgeführt. Dieses dürre Skelett mit Fleisch und
Farbe bekleidet, ihm, so gut es gehn wollte, Leben und Bewegung
erteilt zu haben, mittelst Anwendung der unterdessen herange-
reiften Naturwissenschaft, wenngleich oft mit falscher Anwen-
dung, dies ist das nicht abzuleugnende Verdienst Schellings in
seiner Naturphilosophie, die eben auch das Beste unter seinen
mannigfaltigen Versuchen und neuen Anläufen ist.

Wie Kinder mit den zu ernsten Zwecken bestimmten Waf-
fen, oder sonstigem Geräte der Erwachsenen spielen, so haben
die hier in Betracht genommenen drei Sophisten es mit dem
Gegenstande, über dessen Behandlung ich hier referiere, gemacht,
indem sie zu den mühseligen, zweihundertjährigen Untersuchun-
gen grübelnder Philosophen das komische Widerspiel lieferten.
Nachdem nämlich Kant das große Problem des Verhältnisses
zwischen dem an sich Existierenden und unsern Vorstellungen
mehr als je auf die Spitze gestellt und dadurch es der Lösung
um ein Vieles näher gebracht hatte, tritt Fichte auf mit der
Behauptung, daß hinter den Vorstellungen weiter nichts stecke;
sie wären eben nur Produkte des erkennenden Subjekts, des Ich.
Während er hiedurch Kanten zu überbieten suchte, brachte er
bloß eine Karikatur der Philosophie desselben zutage, indem er,
unter beständiger Anwendung der jenen drei Pseudophilosophen

bereits nachgerühmten Methode, das Reale ganz aufhob und nichts als das Ideale übrig ließ. Dann kam Schelling der, in seinem System der absoluten Identität des Realen und Idealen, jenen ganzen Unterschied für nichtig erklärte und behauptete, das Ideale sei auch das Reale, es sei eben alles eins, wodurch er das so mühsam, mittelst der allmählich und schrittweise sich entwickelnden Besonnenheit, Gesonderte wieder wild durcheinander zu werfen und alles zu vermischen trachtete (Schelling, Vom Verhältnis der Naturphil. zur Fichteschen S. 14—21). Der Unterschied des Idealen und Realen wird eben dreist weggeleugnet unter Nachahmung der oben gerügten Fehler Spinozas. Dabei werden sogar Leibnizens Monaden, diese monstrose Identifikation zweier Undinge, nämlich der Atome und der unteilbaren, ursprünglich und wesentlich erkennenden Individuen, genannt Seelen, wieder hervorgeholt, feierlich apotheosiert und zu Hilfe genommen (Schelling, Ideen z. Naturphil., 2. Aufl. S. 38 u. 82). Den Namen der Identitätsphilosophie führt die Schellingsche Naturphilosophie, weil sie, in Spinozas Fußstapfen tretend, drei Unterschiede, die dieser aufgehoben hatte, ebenfalls aufhebt, nämlich den zwischen Gott und Welt, den zwischen Leib und Seele, und endlich auch den zwischen dem Idealen und Realen in der angeschauten Welt. Dieser letztere Unterschied aber hängt, wie oben, bei Betrachtung Spinozas, gezeigt worden, keineswegs von jenen beiden andern ab; so wenig, daß, je mehr man ihn hervorgehoben hat, desto mehr jene beiden andern dem Zweifel unterlegen sind: denn sie sind auf dogmatische Beweise (die Kant umgestoßen hat) gegründet, er hingegen auf einen einfachen Akt der Besinnung. Dem allen entsprechend wurde von Schelling auch die Metaphysik mit der Physik identifiziert, und demgemäß auf eine bloß physikalisch-chemische Diatribe der hohe Titel „von der Weltseele" gesetzt. Alle eigentlich metaphysischen Probleme, wie sie dem menschlichen Bewußtsein sich unermüdlich aufdringen, sollten durch ein dreistes Wegleugnen, mittelst Machtsprüchen, beschwichtigt werden. Hier ist die Natur eben weil sie ist, aus sich selbst und durch sich selbst, wir erteilen ihr den Titel Gott, damit ist sie abgefunden, und wer mehr verlangt, ist ein Narr: der Unterschied zwischen Subjektivem und Objektivem ist eine bloße Schulfaxe, so auch die ganze Kantische Philosophie, deren Unterscheidung von a priori und a posteriori nichtig ist: unsere empirische Anschauung liefert ganz eigentlich die Dinge an sich usw. Man sehe „Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Fichteschen" S. 51 u. 67, woselbst auch S. 61 aus-

drücklich gespottet wird über die, „welche recht eigentlich darüber erstaunen, daß nicht nichts ist, und sich nicht satt darüber wundern können, daß wirklich etwas existiert". So sehr also scheint dem Herrn von Schelling sich alles von selbst zu verstehn. Im Grunde aber ist ein dergleichen Gerede eine in vornehme Phrasen gehüllte Appellation an den sogenannten gesunden, d. h. rohen Verstand. Uebrigens erinnere ich hier an das im zweiten Bande meines Hauptwerks, Kap. 17 gleich anfangs, Gesagte. Für unsern Gegenstand bezeichnend und gar naiv ist im angeführten Buche Schellings noch die Stelle S. 69: „Hätte die Empirie ihren Zweck vollkommen erreicht; so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie und mit diesem die Philosophie selbst, als eigene Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden: alle Abstraktionen lösten sich auf in die unmittelbare ‚freundliche' Anschauung: das Höchste wäre ein Spiel der Lust und der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste sinnlich, und der Mensch dürfte froh und frei im Buche der Natur lesen." — Das wäre freilich allerliebst! Aber so steht es nicht mit uns: dem Denken läßt sich nicht so die Türe weisen. Die ernste, alte Sphinx mit ihrem Rätsel liegt unbeweglich da und stürzt sich darum, daß ihr sie für ein Gespenst erklärt, nicht vom Felsen. Als, eben deshalb, Schelling später selbst merkte, daß die metaphysischen Probleme sich nicht durch Machtsprüche abweisen lassen, lieferte er einen eigentlich metaphysischen Versuch, in seiner Abhandlung über die Freiheit, welche jedoch ein bloßes Phantasiestück, ein Conte bleu, ist, daher es eben kommt, daß der Vortrag, so oft er den demonstrierenden Ton annimmt (z. B. S. 453 ff.), eine entschieden komische Wirkung hat.

Durch seine Lehre von der Identität des Realen und Idealen hatte demnach Schelling das Problem, welches, seit Cartesius es auf die Bahn gebracht, von allen großen Denkern behandelt und endlich von Kant auf die äußerste Spitze getrieben war, dadurch zu lösen gesucht, daß er den Knoten zerhaute, indem er den Gegensatz zwischen beiden ableugnete. Mit Kanten, von dem er auszugehen vorgab, trat er dadurch eigentlich in geraden Widerspruch. Inzwischen hatte er wenigstens den ursprünglichen und eigentlichen Sinn des Problems festgehalten, als welcher das Verhältnis zwischen unserer Anschauung und dem Sein und Wesen, an sich selbst, der in dieser sich darstellenden Dinge betrifft: allein, weil er seine Lehre hauptsächlich aus dem Spinoza schöpfte, nahm er bald von diesem die Ausdrücke Denken und Sein auf, welche das in Rede stehende Problem sehr schlecht bezeichnen und später

Anlaß zu den tollsten Monstrositäten wurden. Spinoza hatte mit seiner Lehre, daß substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur (II, 7, Sch.): oder scilicet mens et corpus una eademque est res, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur (III, 2. Sch.), zunächst den Cartesianischen Gegensatz von Leib und Seele aufheben wollen: auch mag er erkannt haben, daß das empirische Objekt von unserer Vorstellung desselben nicht verschieden ist. Schelling nahm nun von ihm die Ausdrücke Denken und Sein an, welche er allmählich denen von Anschauen, oder vielmehr Angeschauten, und Ding an sich substituierte. (Neue Zeitschrift für spekul. Physik, ersten Bandes erstes Stück: „Fernere Darstellungen" usw.) Denn das Verhältnis unserer Anschauung der Dinge zum Sein und Wesen an sich derselben ist das große Problem, dessen Geschichte ich hier skizziere; nicht aber das unserer Gedanken, d. h. Begriffe; da diese ganz offenbar und unleugbar bloße Abstraktionen aus dem anschaulich Erkannten sind, entstanden durch beliebiges Wegdenken, oder Fallenlassen, einiger Eigenschaften und Beibehalten anderer, woran zu zweifeln keinem vernünftigen Menschen einfallen kann*). Diese Begriffe und Gedanken, welche die Klasse der nichtanschaulichen Vorstellungen ausmachen, haben daher zum Wesen und Sein an sich der Dinge nie ein unmittelbares Verhältnis, sondern allemal nur ein mittelbares, nämlich unter Vermittelung der Anschauung: diese ist es, welche einerseits ihnen den Stoff liefert, und andererseits in Beziehung zu den Dingen an sich, d. h. zu dem unbekannten, in der Anschauung sich objektivierenden, selbsteigenen Wesen der Dinge steht.

Der von Schelling dem Spinoza entnommene, ungenaue Ausdruck gab nun später dem geist- und geschmacklosen Scharlatan Hegel, welcher in dieser Hinsicht als der Hanswurst Schellings auftritt, Anlaß, die Sache dahin zu verdrehen, daß das Denken selbst und im eigentlichen Sinn, also die Begriffe, identisch sein sollten mit dem Wesen an sich der Dinge: also das in abstracto Gedachte als solches und unmittelbar sollte eins sein mit dem objektiv Vorhandenen an sich selbst, und demgemäß sollte denn auch die Logik zugleich die wahre Metaphysik sein: demnach brauchten wir nur zu denken,

*) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grund, 2. Aufl. § 26.

der die Begriffe walten zu lassen, um zu wissen, wie die Welt a draußen absolut beschaffen sei. Danach wäre alles, was in nem Hirnkasten spukt, sofort wahr und real. Weil nun ferner je toller je besser" der Wahlspruch der Philosophaster dieser Periode war; so wurde diese Absurdität durch die zweite gestützt, daß nicht wir dächten, sondern die Begriffe allein und ohne unser Zutun den Gedankenprozeß vollzögen, welcher daher die dialektische Selbstbewegung des Begriffs genannt wurde und nun eine Offenbarung aller Dinge in et extra naturam sein sollte. Dieser Fratze lag nun aber eigentlich noch eine andere um Grunde, welche ebenfalls auf Mißbrauch der Wörter beruhte und zwar nie deutlich ausgesprochen wurde, jedoch unzweifelhaft dahintersteckt. Schelling hatte, nach Spinozas Vorgang, die Welt Gott betitelt. Hegel nahm dies nach dem Wortsinn. Da nun das Wort eigentlich ein persönliches Wesen, welches, unter andern mit der Welt durchaus inkompatibeln Eigenschaften, auch die der Allwissenheit hat, bedeutet; so wurde von ihm nun auch diese auf die Welt übertragen, woselbst sie natürlich keine andere Stelle erhalten konnte, als unter der albernen Stirn des Menschen; wonach denn dieser nur seinen Gedanken freien Lauf (dialektische Selbstbewegung) zu lassen brauchte, um alle Mysterien Himmels und der Erde zu offenbaren, nämlich in dem absoluten Gallimathias der Hegelschen Dialektik. Eine Kunst hat dieser Hegel wirklich verstanden, nämlich die, die Deutschen bei der Nase zu führen. Das ist aber keine große. Wir sehn ja, mit welchen Possen er die deutsche Gelehrtenwelt dreißig Jahre lang in Respekt halten konnte. Daß die Philosophieprofessoren es noch immer mit diesen drei Sophisten ernstlich nehmen und wichtig damit tun, ihnen eine Stelle in der Geschichte der Philosophie einzuräumen, geschieht eben nur, weil es zu ihrem Gagne-pain gehört, indem sie daran Stoff haben zu ausführlichen, mündlichen und schriftlichen Vorträgen der Geschichte der sogenannten Nachkantischen Philosophie, in welchen die Lehrmeinungen dieser Sophisten ausführlich dargelegt und ernsthaft erwogen werden; — während man vernünftigerweise sich nicht darum bekümmern sollte, was diese Leute, um etwas zu scheinen, zu Markte gebracht haben; es wäre denn, daß man die Schreibereien des Hegel für offizinell erklären und in den Apotheken vorrätig haben wollte, als psychisch wirkendes Vomitiv; indem der Ekel, den sie erregen, wirklich ganz spezifisch ist. Doch genug von ihnen und ihrem Urheber, dessen Verehrung wir der dänischen Akademie der Wissenschaften überlassen wollen, als welche in ihm einen

Summus philosophus nach ihrem Sinn erkannt hat und daß Respekt vor ihm fordert, in ihrem, meiner Preisschrift üb das Fundament der Moral, zu bleibenden Andenken, beigedru tem Urteile, welches ebensosehr wegen seines Scharfsinns, o wegen seiner denkwürdigen Redlichkeit, der Vergessenheit er zogen zu werden verdiente, wie auch, weil es einen lukulent Beleg liefert zu Labruyères gar schönen Ausspruch: même fonds, dont on néglige un homme de mérite, l'on s encore admirer un sot.

Fragmente zur Geschichte der Philosophie.

§ 1.

Ueber dieselbe.

Statt der selbsteigenen Werke der Philosophen allerlei Dargungen ihrer Lehren, oder überhaupt Geschichte der Philophie zu lesen, ist, wie wenn man sich sein Essen von einem ndern kauen lassen wollte. Würde man wohl Weltgeschichte sen, wenn es jedem freistände, die ihn interessierenden Bebenheiten der Vorzeit mit eigenen Augen zu schauen? Hinhtlich der Geschichte der Philosophie nun aber ist ihm eine lche Autopsie ihres Gegenstandes wirklich zugänglich, nämlich den selbsteigenen Schriften der Philosophen; woselbst er dann merhin, der Kürze halber, sich auf wohlgewählte Hauptkapitel schränken mag; um so mehr, als sie alle von Wiederholungen otzen, die man sich ersparen kann. Auf diese Weise also wird das Wesentliche ihrer Lehren authentisch und unverfälscht nnen lernen, während er aus den, jetzt jährlich zu halben utzenden erscheinenden Geschichten der Philosophie bloß empngt, was davon in den Kopf eines Philosophieprofessors gengen ist und zwar so, wie es sich daselbst ausnimmt; wobei es h von selbst versteht, daß die Gedanken eines großen Geistes deutend einschrumpfen müssen, um im Drei-Pfund-Gehirn so nes Parasiten der Philosophie Platz zu finden, aus welchem nun wieder, in den jedesmaligen Jargon des Tages gebet, hervorkommen sollen, begleitet von seiner altklugen Beteilung. — Ueberdies läßt sich berechnen, daß so ein geldvernender Geschichtsschreiber der Philosophie kaum den zehnten il der Schriften, darüber er Bericht erstattet, auch nur gelesen ben kann: ihr wirkliches Studium erfordert ein ganzes, langes d arbeitsames Leben, wie es ehemals, in den alten, fleißigen iten, der wackere Brucker daran gesetzt hat. Was hingegen nen wohl solche Leutchen, die, abgehalten durch beständige rlesungen, Amtsgeschäfte, Ferienreisen und Zerstreuungen, istens schon in ihren früheren Jahren mit Geschichten der ilosophie auftreten, Gründliches erforscht haben? Dazu er wollen sie auch noch pragmatisch sein, die Notwendigkeit s Entstehens und der Folge der Systeme ergründet haben d dartun, und nun gar noch jene ernsten, echten Philosophen

der Vorzeit beurteilen, zurechtweisen und meistern. Wie k
es anders kommen, als daß sie die älteren, und einer den ande
ausschreiben, dann aber, um dies zu verbergen, die Sachen m
und mehr verderben, indem sie ihnen die moderne Tournüre
laufenden Quinquenniums zu geben bestrebt sind, wie sie d
auch nach dem Geiste desselben solche beurteilen. — Sehr zw
mäßig dagegen würde eine von redlichen und einsichtigen
lehrten gemeinschaftlich und gewissenhaft gemachte Sammlu
der wichtigen Stellen und wesentlichen Kapitel sämtlicher Hau
philosophen sein, in chronologisch-pragmatischer Ordnung
sammengestellt, ungefähr in der Art, wie zuerst Gedicke, t
später Ritter und Preller es mit der Philosophie
Altertums gemacht haben; jedoch viel ausführlicher: also e
mit Sorgfalt und Sachkenntnis verfertigte große und allgeme
Chrestomathie.

Die Fragmente, welche nun ich hier gebe, sind wenigst
nicht traditionell, d. h. abgeschrieben; vielmehr sind es Gedank
veranlaßt durch das eigene Studium der Originalwerke.

§ 2.

Vorsokratische Philosophie.

Die eleatischen Philosophen sind wohl
ersten, welche des Gegensatzes inne geworden sind, zwischen d
Angeschauten und dem Gedachten, φαινομενα und νοουμενα. L
letztere allein war ihnen das wahrhaft Seiende, das οντως ον.
Von diesem behaupteten sie sodann, daß es eines, unveränd
lich und unbeweglich sei; nicht aber eben so von den φαινομεν
d. i. dem Angeschauten, Erscheinenden, empirisch Gegebenen,
von welchem so etwas zu behaupten geradezu lächerlich gewe
wäre; daher denn einst der so mißverstandene Satz, auf die
kannte Art, vom Diogenes widerlegt wurde. Sie unterschied
also eigentlich schon zwischen Erscheinung, φαινομενον, u
Ding an sich, οντως ον. Letzteres konnte nicht sinnlich
geschaut, sondern nur denkend erfaßt werden, war demn
νοουμενον. (Arist., Metaph. I, 5, p. 986 et Scholia ed
Berol. p. 429, 430 et 509.) In den Scholien zum Aristote
(p.460, 536, 544 et 798) wird des Parmenides Schrift τα κ
δοξαν erwähnt: das wäre also die Lehre von der Erschei
nung, die Physik, gewesen: ihr wird ohne Zweifel ein ande
Werk, τα κατ' αληθειαν, die Lehre vom Ding an sich, a

ie Metaphysik, entsprochen haben. Von Melissos sagt ein Scholion des Philoponos geradezu: εν τοις προς αληθειαν εν ναι λεγων το ον, εν τοις προς δοξαν δυο (müßte heißen πολλα) φησιν ειναι. — Der Gegensatz der Eleaten, und wahrscheinlich auch durch sie hervorgerufen, ist Herakleitos, sondern er unaufhörliche Bewegung aller Dinge lehrte, wie sie ie absolute Unbeweglichkeit: er blieb demnach beim φαινομενον ehn. (Arist., De coelo, III, 1, p. 298. edit. Berol.) Dadurch un wieder rief er, als seinen Gegensatz, die Ideenlehre latons hervor; wie dies aus der Darstellung des Aristoteles Metaph. p. 1078) sich ergibt.

Es ist bemerkenswert, daß wir die leicht zu zählenden auptlehrsätze der vorsokratischen Philosophen, welche sich erilten haben, in den Schriften der Alten unzähligemal wiederolt finden; darüber hinaus jedoch sehr wenig: so z. B. die hren des Anaxagoras vom νους und den ὁμοιομεριαι, — die s Empedokles von φιλια και νεικος und den vier Elementen, - die des Demokritos und Leukippos von den Atomen und den ωλοις, — die des Herakleitos vom beständigen Fluß der Dinge, - die der Eleaten, wie oben auseinandergesetzt, — die der Pyagoreer von den Zahlen, der Metempsychose usf. Indessen nn es wohl sein, daß dieses die Summa alles ihres Philophierens gewesen; denn wir finden auch in den Werken der ueren, z. B. des Cartesius, Spinoza, Leibniz und selbst Kants e wenigen Fundamentalsätze ihrer Philosophien zahllose ale wiederholt, so daß diese Philosophen sämtlich den Weidruch des Empedokles, der auch schon ein Liebhaber des Repetimszeichens gewesen sein mag, δις και τρις το καλον (s. Sturz, mpedocl. Agrigent. p. 504), adoptiert zu haben scheinen.

Die erwähnten beiden Dogmen des Anaxagoras stehn rigens in genauer Verbindung. — Nämlich απντα εν πασιν ist ine symbolische Bezeichnung des Homoiomeriendogmas. In r chaotischen Urmasse staken demnach, ganz fertig vorhanden, e Partes similares (im physiologischen Sinne) aller Dinge. n sie auszuscheiden und zu spezifisch verschiedenen Dingen 'artes dissimilares) zusammenzusetzen, zu ordnen und zu emen, bedurfte es eines νους, der, durch Auslesen der Bestandle, die Konfusion in Ordnung brächte; da ja das Chaos die llständigste Mischung aller Substanzen enthielt (Scholia in ristot. p. 337). Jedoch hatte der νους diese erste Scheidung cht vollkommen zustande gebracht; daher in jedem Dinge noch mer die Bestandteile aller übrigen, wenngleich in geringerem aße, anzutreffen waren: παλιν γαρ παν εν παντι μεμικται (ibid.). —

Empedokles hingegen hatte, statt zahlloser Homoiomerien, nur vier Elemente, — aus welchen nunmehr die Dinge als Produkte, nicht, wie beim Anaxagoras, als Edukte hervorgehn sollten. Die verneinende und scheidende, also ordnende Rolle des νους aber spielen bei ihm φιλια και νεικος, Liebe und Haß. Das ist beides gar sehr viel gescheiter. Nicht dem Intellekt (νους) nämlich, sondern dem Willen (φιλια και νεικος) überträgt er die Anordnung der Dinge, und die verschiedenartigen Substanzen sind nicht, wie beim Anaxagoras, bloß Edukte; sondern wirkliche Produkte. Ließ Anaxagoras sie durch einen sondernden Verstand, so läßt sie hingegen Empedokles durch blinden Trieb, d. i. erkenntnisloſen Willen, zustande gebracht werden.

Ueberhaupt ist Empedokles ein ganzer Mann, und seinem φιλια και νεικος liegt ein tiefes und wahres Aperçu zum Grunde. Schon in der unorganischen Natur sehn wir die Stoffe, nach den Gesetzen der Wahlverwandtschaft, einander suchen oder fliehen, sich verbinden und trennen. Die aber welche sich chemisch zu verbinden die stärkste Neigung zeigen, welche jedoch nur im Zustande der Flüssigkeit befriedigt werden kann, treten in den entschiedensten elektrischen Gegensatz, wenn sie im festen Zustande in Berührung miteinander kommen: sie gehn jetzt in entgegengesetzte Polaritäten feindlich auseinander um sich sodann wieder zu suchen und zu umarmen. Und was ist denn überhaupt der in der ganzen Natur unter den verschiedensten Formen durchgängig auftretende polare Gegensatz anderes, als eine stets erneuerte Entzweiung, auf welche die inbrünstig begehrte Versöhnung folgt? So ist denn wirklich φιλια και νεικος überall vorhanden, und nur nach Maßgabe der Umstände wird jedesmal das eine, oder das andere hervortreten. Demgemäß können auch wir selbst mit jedem Menschen, der uns nahe kommt, augenblicklich befreundet, oder verfeindet sein: die Anlage zu beiden ist da und wartet auf die Umstände. Blos die Klugheit heißt uns, auf dem Indifferenzpunkt der Gleichgültigkeit verharren; wiewohl er zugleich der Gefrierpunkt ist. Ebenso ist auch der fremde Hund, dem wir uns nähern, augenblicklich bereit, das freundliche, oder das feindliche Register zu ziehn und springt leicht vom Bellen und Knurren zum Wedeln über; wie auch umgekehrt. Was diesem durchgängigen Phänomene des φιλια και νεικος zum Grunde liegt, ist allerdings zuletzt der große Urgegensatz zwischen der Einheit aller Wesen nach ihrem Sein an sich, und ihrer gänzlichen Verschiedenheit in der Erscheinung, als welche das Principium individuationis

ir Form hat. Imgleichen hat Empedokles die schon ihm be-
nnte Atomenlehre als falsch erkannt und dagegen unendliche
eilbarkeit der Körper gelehrt, wie uns Lucretius berichtet
ib. I, v. 747 ff.

Vor allem aber ist, unter den Lehren des Empedokles, sein
tschiedener Pessimismus beachtenswert. Er hat das Elend
isseres Daseins vollkommen erkannt, und die Welt ist ihm, so
it wie den wahren Christen, ein Jammertal, — Ατης λειμων.
chon er vergleicht sie, wie später Platon, mit einer finstern
öhle, in der wir eingesperrt wären. In unserm irdischen Da-
in sieht er einen Zustand der Verbannung und des Elends,
id der Leib ist der Kerker der Seele. Diese Seelen haben
nst sich in einem unendlich glücklichen Zustande befunden und
id durch eigene Schuld und Sünde in das gegenwärtige Ver-
rben geraten, in welches sie, durch sündigen Wandel, sich immer
ehr verstricken und in den Kreislauf der Metempsychose ge-
ten, hingegen durch Tugend und Sittenreinheit, zu welcher
ch die Enthaltung von tierischer Nahrung gehört, und durch
ıwendung von den irdischen Genüssen und Wünschen wieder
den ehemaligen Zustand zurückgelangen können. — Also die-
be Urweisheit, die den Grundgedanken des Brahmanismus
d Buddhaismus, ja, auch des wahren Christentums (darunter
cht der optimistische, jüdisch-protestantische Rationalismus zu
rstehn ist) ausmacht, hat auch dieser uralte Grieche sich zum
ewußtsein gebracht; wodurch der Consensus gentium dar-
er sich vervollständigt. Daß Empedokles, den die Alten
rchgängig als einen Pythagoreer bezeichnen, diese Ansicht vom
ythagoras überkommen habe, ist wahrscheinlich: zumal, da im
runde auch Platon sie teilt, der ebenfalls noch unter dem Ein-
isse des Pythagoras steht. Zur Lehre von der Metempsychose,
e mit dieser Weltansicht zusammenhängt, bekennt Empedokles
h auf das entschiedenste. — Die Stellen der Alten, welche,
bst seinen eigenen Versen von jener Weltauffassung des Em-
dokles Zeugnis ablegen, findet man mit großem Fleiße zu-
mmengestellt in Sturzii Empedocles Agrigentinus, S. 448
s 458. — Die Ansicht, daß der Leib ein Kerker, das Leben ein
istand des Leidens und der Läuterung sei, aus welchem der
od uns erlöst, wenn wir der Seelenwanderung quitt werden,
len Aegypter, Pythagoreer, Empedokles, mit Hindu und Bud-
haisten. Mit Ausnahme der Metempsychose ist sie auch im
hristentum enthalten. Jene Ansicht der Alten bezeugen Dio-
rus Siculus und Cicero. (S. Wernsdorf, De metem-
ychosi Veterum, p. 31 und Cic. fragmenta, p. 299 [somn.

Scip.], 316, 319, ed. Bip.) Cicero gibt an diesen Stellen nicht an, welcher Philosophenschule solche angehören; doch scheinen es Ueberreste Pythagorischer Weisheit zu sein.

Auch in den übrigen Lehrmeinungen dieser vorsokratische Philosophen läßt sich viel Wahres nachweisen, davon ich einige Beispiele geben will.

Nach Kants und Laplaces Kosmogonie, welche durch Herschels Beobachtungen noch eine faktische Bestätigung a posteriori erhalten hat, die nun wieder wankend zu machen Lord Rosse mit seinem Riesenreflektor, zum Trost des englischen Klerus, bemüht ist, — gestalten sich aus langsam gerinnenden und dann kreisenden, leuchtenden Nebeln, durch Kondensation, die Planetensysteme: da behält, nach Jahrtausenden wieder Anaximenes recht, welcher Luft und Dunst für den Grundstoff aller Dinge erklärte (Schol. in Arist. p. 514). Zugleich aber auch erhalten Empedokles und Demokritos Bestätigung; da schon sie, eben wie Laplace, Ursprung und Bestand der Welt aus einem Wirbel, δινη, erklärten (Arist. op. ed. Berol. p. 295, et Scholia p. 351), worüber, als eine Gottlosigkeit, auch schon Aristophanes (Nubes v. 820) spottet, eben wie heutzutage über die Laplacesche Theorie die englischen Pfaffen, denen dabei, wie bei jeder zutage kommenden Wahrheit, unwohl zumute, nämlich um ihre Pfründen angst wird. — Ja sogar führt gewissermaßen unsere chemische Stöchiometrie auf die Pythagorische Zahlenphilosophie zurück: τα γαρ παθη και αι εξεις των αριθμων των εν τοις ουσι παθων τε και εξεων αιτια, οίον το διπλασιον, το επιτριτον, και ήμιολιον (Schol. in Arist. p. 543 et 829). — Daß das Kopernikanische System von den Pythagoreern antizipiert worden war, ist bekannt; ja, es war dem Kopernikus bekannt, der seinen Grundgedanken geradezu geschöpft hat aus der bekannten Stelle über Hicetas in Ciceros Quaestionibus acad. (II, 39) und über Philolaos im Plutarch, De placitis philosophorum (Lib. III, c. 13). Diese alte und wichtige Erkenntnis hat nachher Aristoteles verworfen, um seine Flausen an deren Stelle zu setzen, wovon weiter unten § 5. (Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, II, p. 342 der 2. Aufl.; II, p. 390 der 3. Aufl.) Aber selbst Fouriers und Cordiers Entdeckungen über die Wärme im Innern der Erde sind Bestätigungen der Lehre jener: ελεγον δε Πυθαγορειοι πυρ ειναι δημιουργικον περι το μεσον και κεντρον της γης, το αναθαλπουν την γην και ζωοποιουν. Schol. in Arist. p. 505. Und wenn, infolge eben jener Entdeckungen, die Erdrinde heutzutage angesehn wird als eine dünne Schichte zwischen

vei Medien (Atmosphäre und heiße, flüssige Metalle und Me-
illoide), deren Berührung einen Brand verursachen muß, der
ne Rinde vernichtet; so bestätigt dies die Meinung, daß die
Welt zuletzt durch Feuer verzehrt werden wird; in welcher alle
ten Philosophen übereinstimmen und welche auch die Hindu
ilen (Lettres édifiantes édit. de 1819. Vol. 7, p. 114). —
emerkt zu werden verdient auch noch, daß, wie aus Aristoteles
Metaph. I, 5, p. 986) zu ersehn, die Pythagoreer, unter dem
amen der δεκα αρχαι, gerade das Yn und Yang der Chinesen
ufgefaßt hatten.

Daß die Metaphysik der Musik, wie ich solche in meinem
auptwerke (Bd. 1, §52 und Bd. 2, Kap. 39) dargelegt habe,
s eine Auslegung der Pythagorischen Zahlenphilosophie ange-
hn werden kann, habe ich schon dort kurz angedeutet und will
s hier noch etwas näher erläutern; wobei ich nun aber die
en angeführten Stellen als dem Leser gegenwärtig voraus-
tze. — Demzufolge also drückt die Melodie alle Bewegun-
en des Willens, wie er sich im menschlichen Selbstbewußtsein
ndgibt, d. h. alle Affekte, Gefühle usw. aus; die Harmonie
ingegen bezeichnet die Stufenleiter der Objektivation des Wil-
ens in der übrigen Natur. Die Musik ist, in diesem Sinn,
ne zweite Wirklichkeit, welche der ersten völlig parallel geht,
brigens aber ganz anderer Art und Beschaffenheit ist; also voll-
ommene Analogie, jedoch gar keine Aehnlichkeit mit ihr hat.
un aber ist die Musik, als solche, nur in unserm Gehör-
erven und Gehirn vorhanden: außerhalb oder an sich (im
ockischen Sinne verstanden), besteht sie aus lauter Zahlen-
erhältnissen: nämlich zunächst, ihrer Quantität nach, hinsicht-
ch des Takts: und dann, ihrer Qualität nach, hinsichtlich der
tufen der Tonleiter, als welche auf den arithmetischen Ver-
ältnissen der Vibrationen beruhen; oder, mit anderen Worten,
ie in ihrem rhythmischen, so auch in ihrem harmonischen
lement. Hienach also ist das ganze Wesen der Welt, sowohl
ls Mikrokosmos, wie als Makrokosmos, allerdings durch bloße
ahlenverhältnisse auszudrücken, mithin gewissermaßen auf sie
urückzuführen: in diesem Sinne hätte dann Pythagoras recht,
as eigentliche Wesen der Dinge in die Zahlen zu setzen. — Was
nd nun aber Zahlen? — Sukzessionsverhältnisse, deren Mög-
ichkeit auf der Zeit beruht.

Wenn man liest, was über die Zahlenphilosophie der Pytha-
oreer in den Scholien zum Aristoteles (p. 829 ed. Berol.)
esagt wird; so kann man auf die Vermutung geraten, daß der
o seltsame und geheimnisvolle, an das Absurde streifende Ge-

brauch des Wortes λογος im Eingang des dem Johannes zugeschriebenen Evangeliums, wie auch die früheren Analoga desselben beim Philo, von der Pythagoräischen Zahlenphilosophie abstammen, nämlich von der Bedeutung des Wortes λογος im arithmetischen Sinn, als Zahlenverhältnis, ratio numerica; da ein solches Verhältnis nach den Pythagoreern, die innerste und unzerstörbare Essenz jedes Wesens ausmacht, also dessen erstes und ursprüngliches Prinzipium, αρχη, ist; wonach denn von jedem Dinge gälte εν αρχη ην ὁ λογος. Man berücksichtige dabei, daß Aristoteles (De anima I, 1) sagt: τα παθη λογοι ενυλοι εισι, et mox: ὁ μεν γαρ λογος ειδος του πραγματος. Auch wird man dadurch an den λογος σπερματικος der Stoiker erinnert, auf welchen ich bald zurückkommen werde.

Nach der Biographie des Pythagoras von Jamblichos hat derselbe seine Bildung hauptsächlich in Aegypten, wo er von seinem 22. bis zum 56. Jahre geweilt, und zwar von den Priestern daselbst, erhalten. Im 56. Jahre zurückgekehrt, hatte er wohl eigentlich die Absicht, eine Art Priesterstaat, eine Nachahmung der ägyptischen Tempelhierarchien, wiewohl unter den bei Griechen notwendigen Modifikationen, zu gründen: dies gelang ihm nicht im Vaterlande Samos, doch gewissermaßen in Kroton. Da nun ägyptische Kultur und Religion ohne Zweifel aus Indien stammte, wie dies die Heiligkeit der Kuh, nebst hundert anderen Dingen, beweiset (Herod. II, 41); so erklärt sich hieraus des Pythagoras Vorschrift der Enthaltung von tierischer Nahrung, namentlich das Verbot Rinder zu schlachten (Jambl. vit. Pyth. c. 28, § 150), wie auch die anbefohlene Schonung aller Tiere, desgleichen seine Lehre von der Metempsychose, seine weißen Gewänder, seine ewige Geheimniskrämerei, welche die symbolischen Sprüche veranlaßte und sich sogar auf mathematische Theoreme erstreckte, ferner die Gründung einer Art Priesterkaste, mit strenger Disziplin und vielem Zeremoniell, das Anbeten der Sonne (c. 35, § 256) und viel anderes. Auch seine wichtigeren astronomischen Grundbegriffe hatte er von den Aegyptern. Daher wurde die Priorität der Lehre von der Schiefe der Ekliptik ihm streitig gemacht von Oenopides, der mit ihm in Aegypten gewesen war. (Man sehe darüber den Schluß des 24. Kapitels des ersten Buches der Eklogen des Stobäos mit Heerens Note aus dem Diodorus.) Ueberhaupt aber, wenn man die von Stobäos (besonders Lib. I, c. 25 ff.) zusammengestellten astronomischen Elementarbegriffe sämtlicher griechischer Philosophen durchmustert, so findet man, daß sie durchgängig Absurditäten zu Markte gebracht haben, mit allei-

niger Ausnahme der Pythagoreer, welche in der Regel das ganz Richtige haben. Daß dieses nicht aus eigenen Mitteln, sondern aus Aegypten sei, ist nicht zu bezweifeln. Des Pythagoras bekanntes Verbot der Bohnen ist rein ägyptischen Ursprungs und bloß ein von dort herübergenommener Aberglaube, da Herodot (II, 37) berichtet, daß in Aegypten die Bohne als unrein betrachtet und verabscheut werde, so daß die Priester nicht einmal ihren Anblick ertrügen.

Daß übrigens des Pythagoras Lehre entschiedener Pantheismus war, bezeugt bündig wie kurz, eine von Clemens Alexandrinus, in der Cohortatio ad gentes, uns aufbehaltene Sentenz der Pythagoreer, deren dorischer Dialekt auf Echtheit deutet; sie lautet: Οὐκ ἀποκρυπτεον οὐδε τους ἀμφι τον Πυθαγοραν, οἱ φασιν· Ὁ μεν θεος εἰς· χ᾽ οὑτος δε οὐχ, ὡς τινες ὑπονοουσιν, ἐκτος τας διακοσμησιος, ἀλλ᾽ ἐν αὐτᾳ, ὁλος ἐν ὁλῳ τῳ κυκλῳ, ἐπισκοπος πασας γενεσιος, κρασις των ὁλων· ἀει ὠν, και ἐργατας των αὐτου δυναμιων και ἐργων ἁπαντων ἐν οὐρανῳ φωστηρ, και παντων πατηρ, νους και ψυχωσις τῳ ὁλῳ κυκλῳ, παντων κινασις. (S. Clem. Alex. Opera Tom. I, p. 118 in Sanctorum Patrum oper, polem. Vol. IV, Wirceburgi 1778.) Es ist nämlich gut, sich bei jeder Gelegenheit zu überzeugen, daß eigentlicher Theismus und Judentum Wechselbegriffe sind.

Nach dem Apulejus wäre Pythagoras sogar bis Indien gekommen und von den Brahmanen selbst unterrichtet worden. (S. Apulej. Florida, p. 130, ed. Bip.) Ich glaube demnach, daß die allerdings hoch anzuschlagende Weisheit und Erkenntnis des Pythagoras nicht sowohl in dem bestanden hat, was er gedacht, als in dem, was er gelernt hatte; also weniger eigene, als fremde war. Dies bestätigt ein Ausspruch des Herakleitos über ihn. (Diog. Laert. Lib. VIII, c. 1, § 5.) Sonst würde er sie auch aufgeschrieben haben, um seine Gedanken vom Untergange zu retten; hingegen das erlernte Fremde blieb an der Quelle gesichert.

§ 3.

Sokrates.

Die Weisheit des Sokrates ist ein philosophischer Glaubensartikel. Daß der platonische Sokrates eine ideale, also poetische Person sei, die Platonische Gedanken ausspricht, liegt am Tage; am Xenophontischen hingegen ist nicht gerade

viel Weisheit zu finden. Nach Lukianos (Philopseudes, 24) hätte Sokrates einen dicken Bauch gehabt; welches eben nicht zu den Abzeichen des Genies gehört. — Ebenso zweifelhaft jedoch steht es, hinsichtlich der hohen Geistesfähigkeiten, mit allen denen, welche nicht geschrieben haben, also auch mit dem Pythagoras. Ein großer Geist muß doch allmählich seinen Beruf und seine Stellung zur Menschheit erkennen, folglich zu dem Bewußtsein gelangen, daß er nicht zur Herde, sondern zu den Hirten, ich meine zu den Erziehern des Menschengeschlechts gehört: hieraus aber wird ihm die Verpflichtung klar werden, seine unmittelbare und gesicherte Einwirkung nicht auf die wenigen, welche der Zufall in seine Nähe bringt, zu beschränken; sondern sie auf die Menschheit auszudehnen, damit sie, in dieser, die Ausnahmen von ihr, die Vorzüglichen, also Seltenen, erreichen könne. Das Organ aber, womit man zur Menschheit redet, ist allein die Schrift: mündlich redet man bloß zu einer Anzahl Individuen; daher, was so gesagt wird, im Verhältnis zum Menschengeschlechte, Privatsache bleibt. Denn solche Individuen sind für die edle Saat meistens ein schlechter Boden, in welchem sie entweder gar nicht treibt, oder in ihren Erzeugnissen schnell degeneriert: die Saat selbst also muß bewahrt werden. Dies aber geschieht nicht durch Tradition, als welche bei jedem Schritte verfälscht wird, sondern allein durch die Schrift, dieser einzigen treuen Aufbewahrerin der Gedanken. Zudem hat notwendig jeder tiefdenkende Geist den Trieb, zu seiner eigenen Befriedigung, seine Gedanken festzuhalten und sie zu möglichster Deutlichkeit und Bestimmtheit zu bringen, folglich sie in Worten zu verkörpern. Dies aber geschieht vollkommen allererst durch die Schrift: denn der schriftliche Vortrag ist ein wesentlich anderer, als der mündliche; indem er allein die höchste Präzision, Konzision und prägnante Kürze zuläßt, folglich zum reinen Ektypos des Gedankens wird. Diesem allen zufolge wäre es in einem Denker ein wunderlicher Uebermut, die wichtigste Erfindung des Menschengeschlechts unbenutzt lassen zu wollen. Sonach wird es mir schwer, an den eigentlich großen Geist derer zu glauben, die nicht geschrieben haben: vielmehr bin ich geneigt, sie für hauptsächlich praktische Helden zu halten, die mehr durch ihren Charakter, als durch ihren Kopf wirkten. Die erhabenen Urheber des Upanischads der Veden haben geschrieben: wohl aber mag die Sanhita der Veden, aus bloßen Gebeten bestehend, sich anfangs nur mündlich fortgepflanzt haben.

Zwischen Sokrates und Kant lassen sich gar manche Aehnlichkeiten nachweisen. Beide verwerfen allen Dogmatis-

mus: beide bekennen eine völlige Unwissenheit in Sachen der Metaphysik und setzen ihre Eigentümlichkeit in das deutliche Bewußtsein dieser Unwissenheit. Beide behaupten, daß hingegen das Praktische, das, was der Mensch zu tun und zu lassen habe, völlig gewiß sei und zwar durch sich selbst, ohne fernere theoretische Begründung. Beide hatten das Schicksal, daß ihre nächsten Nachfolger und deklarierten Schüler dennoch in eben jenen Grundlagen von ihnen abwichen und, die Metaphysik bearbeitend, völlig dogmatische Systeme aufstellten; daß ferner diese Systeme höchst verschieden ausfielen, jedoch alle darin übereinstimmten, daß sie von der Lehre des Sokrates, respektive Kants, ausgegangen zu sein behaupteten. — Da ich selbst Kantianer bin, will ich hier mein Verhältnis zu ihm mit einem Worte bezeichnen. Kant lehrt, daß wir über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinaus nichts wissen können: ich gebe dies zu, behaupte jedoch, daß die Erfahrung selbst, in ihrer Gesamtheit, einer Auslegung fähig sei, und habe diese zu geben versucht, indem ich sie wie eine Schrift entzifferte, nicht aber wie alle frühern Philosophen, mittelst ihrer bloßen Formen über sie hinauszugehn unternahm, was eben Kant als unstatthaft nachgewiesen hatte. —

Der Vorteil der Sokratischen Methode, wie wir sie aus dem Platon kennen lernen, besteht darin, daß man sich die Gründe der Sätze, welche man zu beweisen beabsichtigt, vom Kollokutor oder Gegner, einzeln zugeben läßt, ehe er die Folgen derselben übersehen hat; da er hingegen aus einem didaktischen Vortrage, in fortlaufender Rede, Folgen und Gründe gleich als solche zu erkennen Gelegenheit haben und daher diese angreifen würde, wenn ihm jene nicht gefielen. — Inzwischen gehört zu den Dingen, die Platon uns aufbinden möchte, auch dieses, daß, mittelst Anwendung jener Methode, die Sophisten und andere Narren sich so in aller Gelassenheit hätten vom Sokrates dartun lassen, daß sie es sind. Daran ist nicht zu denken; sondern etwa beim letzten Viertel des Wegs, oder überhaupt sobald sie merkten, wo es hinaus sollte, hätten sie, durch Abspringen, oder Leugnen des vorher Gesagten, oder absichtliche Mißverständnisse, und was noch sonst für Schliche und Schikanen die rechthaberische Unredlichkeit instinktmäßig anwendet, dem Sokrates sein künstlich angelegtes Spiel verdorben und sein Netz zerrissen; oder aber sie wären so grob und beleidigend geworden, daß er beizeiten seine Haut in Sicherheit zu bringen ratsam gefunden haben würde. Denn, wie sollte nicht auch den Sophisten das Mittel bekannt gewesen sein, durch welches jeder sich jedem gleich-

setzen und selbst die größte intellektuelle Ungleichheit augenblicklich ausgleichen kann: es ist die Beleidigung. Zu dieser fühlt daher die niedrige Natur eine sogar instinktive Aufforderung, sobald sie geistige Ueberlegenheit zu spüren anfängt. —

§ 4.

Platon.

Schon beim Platon finden wir den Ursprung einer gewissen falschen Dianoiologie, welche in heimlich metaphysischer Absicht, nämlich zum Zweck einer rationalen Psychologie und daran hängender Unsterblichkeitslehre, aufgestellt wird. Dieselbe hat sich nachmals als eine Truglehre vom zähesten Leben erwiesen; da sie, durch die ganze alte, mittlere und neue Philosophie hindurch, ihr Dasein fristete, bis Kant, der Alleszermalmer, ihr endlich auf den Kopf schlug. Die hier gemeinte Lehre ist der Rationalismus der Erkenntnistheorie, mit metaphysischem Endzweck. Sie läßt sich, in der Kürze, so resümieren. Das Erkennende in uns ist eine, vom Leibe grundverschiedene immaterielle Substanz, genannt Seele: der Leib hingegen ist ein Hindernis der Erkenntnis. Daher ist alle durch die Sinne vermittelte Erkenntnis trüglich: die allein wahre, richtige und sichere hingegen ist die von aller Sinnlichkeit (also aller Anschauung) freie und entfernte, mithin das reine Denken, d. i. das Operieren mit abstrakten Begriffen ganz allein. Denn dieses verrichtet die Seele ganz aus eigenen Mitteln: folglich wird es am besten, nachdem sie sich vom Leibe getrennt hat, also wenn wir tot sind, von statten gehn. — Dergestalt also spielt hier die Dianoiologie der rationalen Psychologie, zum Behuf ihrer Unsterblichkeitslehre, in die Hände. Diese Lehre, wie ich sie hier resümiert habe, findet man ausführlich und deutlich im Phädo Kap. 10. Etwas anders gefaßt ist sie im Timäus, aus welchem Sextus Empiricus sie sehr präzis und klar mit folgenden Worten referiert. Παλαια τις παρα τοις φυσικοις κυλιεται δοξα περι του τα ὁμοια των ὁμοιων ειναι γνωριστικα. Mox: Πλατων δε, εν τῳ Τιμαιῳ, προς παραστασιν του ασωματον ειναι την ψυχην, τῳ αυτῳ γενει της αποδειξεως κεχρηται. Ει γαρ ἡ μεν ὁρασις, φησι, φωτος αντιλαμβανομενη, ευθυς εστι φωτοειδης, ἡ δε ακοη αερα πεπληγμενον κρινουσα, ὁπερ εστι την φωνην, ευθυς αεροειδης θεωρειται, ἡ δε οσφρησις ατμους γνωριζουσα παντως εστι ατμοειδης, και ἡ γευσις χυλους, χυλοειδης· κατ' αναγκην και ἡ ψυχη τας ασωματους ιδεας λαμ-

βανουσα, καθαπερ τας εν τοις αριθμοις και τας εν τοις περασι των σωματων (also reine Mathematik) γινεται τις ασωματος (adv. Math. VII, 116 et 119) (vetus quaedam, a physicis usque probata, versatur opinio, quod similia similibus cognoscantur. — — Mox: Plato, in Timaeo, ad probandum, animam esse incorpoream, usus est eodem genere demonstrationis: „nam si visio", inquit, „apprehendens lucem statim est luminosa, auditus autem aërem percussum judicans, nempe vocem, protinus cernitur ad aëris accedens speciem, odoratus autem cognoscens vapores, est omnino vaporis aliquam habens formam, et gustus, qui humores, humoris habens speciem; necessario et anima, ideas suscipiens incorporeas, ut quae sunt in numeris et in finibus corporum, est incorporea.")

Selbst Aristoteles läßt, wenigstens hypothetisch, diese Argumentation gelten, da er im ersten Buch De anima (c. 1) sagt, daß die gesonderte Existenz der Seele danach auszumachen wäre, ob dieser irgendeine Aeußerung zukäme, an welcher der Leib nicht teil hätte: eine solche schiene vor allem das Denken zu sein. Sollte aber selbst dieses nicht ohne Anschauung und Phantasie möglich sein; dann könne dasselbe auch nicht ohne den Leib stattfinden (ει δε εστι και το νοειν φαντασια τις, η μη ανευ φαντασιας, ουκ ενδεχοιτ' αν ουδε τουτο ανευ σωματος ειναι). Eben jene oben gestellte Bedingung nun aber, also die Prämisse der Argumentation, läßt Aristoteles nicht gelten, sofern er nämlich das lehrt, was man später in den Satz nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus formuliert hat: man sehe hierüber De anima III, 8. Schon er also sah ein, daß alles rein und abstrakt Gedachte seinen ganzen Stoff und Inhalt doch erst vom Angeschauten erborgt hat. Dies hat auch die Scholastiker beunruhigt. Deshalb bemühte man sich schon im Mittelalter, darzutun, daß es reine Vernunfterkenntnisse gäbe, d. h. Gedanken, die auf keine Bilder Bezug hätten, also ein Denken, welches allen Stoff aus sich selbst nähme. Die Bemühungen und Kontroverse über diesen Punkt findet man im Pomponatius, De immortalitate animi, zusammengestellt, da dieser eben sein Hauptargument daher nimmt. — Dem besagten Erfordernis zu genügen, sollten nun die Universalia und die Erkenntnisse a priori, als aeternae veritates aufgefaßt, dienen. Welche Ausführung die Sache sodann durch Cartesius und seine Schule erhalten hat, habe ich bereits dargelegt in der dem § 6 meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral beigefügten ausführlichen Anmer-

kung, in welcher ich auch die lesenswerten eigenen Worte de Carteſianers de la Forge beigebracht habe. Denn gerade di falſchen Lehren jedes Philoſophen findet man, in der Regel, a deutlichſten von ſeinen Schülern ausgedrückt; weil dieſe nich wie wohl der Meiſter ſelbſt, bemüht ſind, diejenigen Seite ſeines Syſtems, welche die Schwäche desſelben verraten könn ten, möglichſt dunkel zu halten; da ſie noch kein Arg darau haben. Spinoza nun aber ſtellte bereits dem ganzen Car teſianiſchen Dualismus ſeiner Lehre Substantia cogitans e substantia extensa una eademque est substantia, quae ja sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur entgeger und zeigte dadurch ſeine große Ueberlegenheit. Leibniz hin gegen blieb ſein artig auf dem Wege des Carteſius und de Orthodoxie. Dies aber eben rief ſodann das der Philoſophi ſo überaus heilſame Streben des vortrefflichen Locke hervor als welcher endlich auf Unterſuchung des Urſprungs de Begriffe drang und den Satz no innate ideas (keine an geborene Begriffe), nachdem er ihn ausführlich dargetan, zu Grundlage ſeiner Philoſophie machte. Die Franzoſen, fü welche ſeine Philoſophie durch Condillac bearbeitet wurde gingen, wiewohl aus demſelben Grunde, in der Sache bald z weit, indem ſie den Satz penser et sentir aufſtellten und ih urgierten. Schlechthin genommen iſt dieſer Satz falſch: jedoc liegt das Wahre darin, daß jedes Denken teils das Empfinden als Ingrediens der Anſchauung, die ihm ſeinen Stoff liefert vorausſetzt, teils ſelbſt, ebenſowohl wie das Empfinden, durc körperliche Organe bedingt iſt; nämlich wie dieſes durch di Sinnennerven, ſo jenes durch das Gehirn, und beides iſt Ner ventätigkeit. Nun aber hielt auch die franzöſiſche Schule jener Satz nicht ſeiner ſelbſt wegen ſo feſt, ſondern ebenfalls in meta phyſiſcher, und zwar materialiſtiſcher, Abſicht; eben wie die Platoniſch-Carteſianiſch-Leibniziſchen Gegner den falſchen Satz daß die allein richtige Erkenntnis der Dinge im reinen Denken beſtehe, auch nur in metaphyſiſcher Abſicht feſtgehalten hatten, um daraus die Immaterialität der Seele zu beweiſen. — Kant allein führt zur Wahrheit aus dieſen beiden Irrwegen und aus einem Streit, in welchem beide Parteien eigentlich nicht redlich verfahren; da ſie Dianoiologie vorgeben, aber auf Meta phyſik gerichtet ſind und deshalb die Dianoiologie verfälſchen. Kant alſo ſagt: allerdings gibt es reine Vernunfterkenntnis, d. h. Erkenntniſſe a priori, die aller Erfahrung vorhergängig ſind, folglich auch ein Denken, das ſeinen Stoff keiner durch die Sinne vermittelten Erkenntnis verdankt: aber eben dieſe

rkenntnis a priori, obwohl nicht aus der Erfahrung geschöpft, hat doch nur zum Behuf der Erfahrung Wert und ültigkeit: denn sie ist nichts anderes als das Innewerden nsers eigenen Erkenntnisapparats und seiner Einichtung (Gehirnfunktion), oder wie Kant es ausdrückt, die orm des erkennenden Bewußtseins selbst, die ihren Stoff llererst durch die, mittelst der Sinnesempfindung, hinzuommende empirische Erkenntnis erhält, ohne diese aber leer nd unnütz ist. Dieserhalb eben nennt sich seine Philosophie ie Kritik der reinen Vernunft. Hiedurch nun fällt lle jene metaphysische Psychologie und fällt mit ihr alle reine eelentätigkeit des Platon. Denn wir sehn, daß die Erkenntnis, hne die Anschauung, welche der Leib vermittelt, keinen Stoff it, daß mithin das Erkennende, als solches, ohne Voraussetzung es Leibes, nichts ist, als eine leere Form; noch zu geschweigen, aß jedes Denken eine physiologische Funktion des Gehirns ist, en wie das Verdauen eine des Magens.

Wenn nun demnach Platons Anweisung, das Erkennen zuziehn und rein zu halten von aller Gemeinschaft mit dem eibe, den Sinnen und der Anschauung, sich als zweckwidrig, rkehrt, ja unmöglich ergibt; so können wir jedoch als das bechtigte Analogon derselben meine Lehre betrachten, daß nur s von aller Gemeinschaft mit dem Willen rein gehaltene, d doch intuitive Erkennen die höchste Objektivität und deshalb ollkommenheit erreicht: — worüber ich auf das dritte Buch eines Hauptwerks verweise.

§ 5.

Aristoteles.

Als Grundcharakter des Aristoteles ließe sich angeben r allergrößte Scharfsinn, verbunden mit Umsicht, Beobachngsgabe, Vielseitigkeit und Mangel an Tiefsinn. Seine eltansicht ist flach, wenn auch scharfsinnig durchgearbeitet. er Tiefsinn findet seinen Stoff in uns selbst; der Scharfsinn uß ihn von außen erhalten, um Data zu haben. Nun aber aren zu jener Zeit die empirischen Data teils ärmlich, teils gar falsch. Daher ist heutzutage das Studium des Aristoteles cht sehr belohnend, während das des Platon es im höchsten rade bleibt. Der gerügte Mangel an Tiefsinn beim Aristo-

teles wird natürlich am sichtbarsten in der Metaphysik, als n
der bloße Scharfsinn nicht, wie wohl anderwärts, ausreicht; d
her er dann in dieser am allerwenigsten befriedigt. Sei
Metaphysik ist größtenteils ein Hin- und Herreden üb
die Philosopheme seiner Vorgänger, die er von seinem Stan
punkt aus, meistens nach vereinzelten Aussprüchen derselbe
kritisiert und widerlegt, ohne eigentlich in ihren Sinn einz
gehn, vielmehr wie einer, der von außen die Fenster einschläg
Eigene Dogmen stellt er wenige, oder keine, wenigstens nic
im Zusammenhange, auf. Daß wir seiner Polemik einen groß
Teil unserer Kenntnis der älteren Philosopheme verdanken,
ein zufälliges Verdienst. Den Platon feindet er am meist
gerade hier an, wo dieser so ganz an seinem Platz ist. D
„Ideen" desselben kommen ihm, wie etwas, das er nicht ve
dauen kann, immer wieder in den Mund: er ist entschlossen,
nicht gelten zu lassen. — Scharfsinn reicht in den Erfahrung
wissenschaften aus: daher hat Aristoteles eine vorwaltend emp
rische Richtung. Da nun aber, seit jener Zeit, die Empir
solche Fortschritte gemacht hat, daß sie zu ihrem damaligen Z
stande sich verhält wie das männliche Alter zu den Kinde
jahren; so können die Erfahrungswissenschaften heutzuta
direkte nicht sehr durch sein Studium gefördert werden, wo
aber indirekte, durch die Methode und das eigentlich Wisse
schaftliche, was ihn charakterisiert und durch ihn in die W
gesetzt wurde. In der Zoologie jedoch ist er auch noch je
wenigstens im einzelnen, von direktem Nutzen. Ueberhaupt n
aber gibt seine empirische Richtung ihm den Hang, stets in d
Breite zu gehn; wodurch er von dem Gedankenfaden, den
aufgenommen, so leicht und so oft seitwärts abspringt, daß
fast unfähig ist, irgendeinen Gedankengang auf die Länge u
bis ans Ende zu verfolgen: nun aber besteht gerade hierin d
tiefe Denken. Er hingegen jagt überall die Probleme a
berührt sie jedoch nur und geht, ohne sie zu lösen, oder auch n
gründlich zu diskutieren, sofort zu etwas anderm über. Dah
denkt sein Leser so oft „jetzt wird's kommen"; aber es kom
nichts: und daher scheint, wann er ein Problem angeregt h
und auf eine kurze Strecke es verfolgt, so häufig die Wahrh
ihm auf der Zunge zu schweben; aber plötzlich ist er bei etw
anderm und läßt uns im Zweifel stecken. Denn er kann nic
festhalten, sondern springt von dem, was er vor hat, zu etw
anderm, das ihm eben einfällt, über, wie ein Kind ein Spi
zeug fallen läßt, um ein anderes, welches es eben ansichtig wi
zu ergreifen: Dies ist die schwache Seite seines Geistes: es

ie Lebhaftigkeit der Oberflächlichkeit. Hieraus erklärt es sich, aß, obwohl Aristoteles ein höchst systematischer Kopf war, da on ihm die Sonderung und Klassifikation der Wissenschaften usgegangen ist, es dennoch seinem Vortrage durchgängig an ystematischer Anordnung fehlt und wir den methodischen Fortchritt, ja die Trennung des Ungleichartigen und Zusammenstellung des Gleichartigen darin vermissen. Er handelt die Dinge ab, wie sie ihm einfallen, ohne sie vorher durchdacht nd sich ein deutliches Schema entworfen zu haben: er denkt mit er Feder in der Hand, was zwar eine große Erleichterung für en Schriftsteller, aber eine große Beschwerde für den Leser ist. Daher das Planlose und Ungenügende seiner Darstellung; daher ommt er hundertmal auf dasselbe zu reden, weil ihm Fremdrtiges dazwischengelaufen war; daher kann er nicht bei einer Sache bleiben, sondern geht vom Hundertsten ins Tausendste; aher führt er, wie oben beschrieben, den auf die Lösung der ngeregten Probleme gespannten Leser bei der Nase herum; aher fängt er, nachdem er einer Sache mehrere Seiten gewidmet at, seine Untersuchung derselben plötzlich von vorne an mit ιβωμεν ουν αλλην αρχην της σκεψεως, und das sechsmal in ner Schrift; daher paßt auf so viele Exordien seiner Bücher nd Kapitel das quid feret hic tanto dignum promissor iatu; daher, mit einem Wort, ist er so oft konfus und unnügend. Ausnahmsweise hat er es freilich anders gehalten; ie denn z. B. die drei Bücher Rhetorik durchweg ein Muster issenschaftlicher Methode sind, ja, eine architektonische Symetrie zeigen, die das Vorbild der Kantischen gewesen sein mag.

Der radikale Gegensatz des Aristoteles, wie in der Dengsart, so auch in der Darstellung, ist Platon. Dieser ilt seinen Hauptgedanken fest, wie mit eiserner Hand, verlgt den Faden desselben, werde er auch noch so dünn, in alle erzweigungen, durch die Irrgänge der längsten Gespräche, id findet ihn wieder nach allen Episoden. Man sieht daran, ß er seine Sache, ehe er ans Schreiben ging, reiflich und ganz rchdacht, und zu ihrer Darstellung eine künstliche Anordnung tworfen hatte. Daher ist jeder Dialog ein planvolles Kunstrk, dessen sämtliche Teile wohlberechneten, oft absichtlich auie Weile sich verbergenden Zusammenhang haben, und dessen ufige Episoden von selbst und oft unerwartet zurückleiten f den, durch sie nunmehr aufgehellten Hauptgedanken. Platon ißte stets, im ganzen Sinne des Worts, was er wollte und absichtigte; wenn er gleich meistens die Probleme nicht zu ner entschiedenen Lösung führt, sondern es bei der gründ-

lichen Diskussion derselben bewenden läßt. Es darf uns daher nicht so sehr wundern, wenn, wie einige Berichte, besonders in Aelian (Var. hist. III, 19; IV, 9 etc.), angeben, zwischen dem Platon und dem Aristoteles sich bedeutende persönliche Disharmonie gezeigt hat, auch wohl Platon hin und wieder etwas geringschätzend vom Aristoteles geredet haben mag, dessen Hemumflankieren, Irrlichterlieren und Abspringen eben mit seiner Polymathie verwandt, dem Platon aber ganz antipathisch ist. Schillers Gedicht „Breite und Tiefe" kann auch auf den Gegensatz zwischen Aristoteles und Platon angewandt werden.

Trotz dieser empirischen Geistesrichtung war dennoch Aristoteles kein konsequenter und methodischer Empiriker; daher er vom wahren Vater des Empirismus, dem Baco von Verulam, gestürzt und ausgetrieben werden mußte. Wer recht eigentlich verstehn will, in welchem Sinn und warum dieser der Gegner und Ueberwinder des Aristoteles und sein Methode ist, der lese die Bücher des Aristoteles De generatione et corruptione. Da findet er so recht das Räsonnieren a priori über die Natur, welches ihre Vorgänge aus bloßen Begriffen verstehn und erklären will: ein besonderes grelles Beispiel liefert L. II, c. 4, als wo eine Chemie a priori konstruiert wird. Dagegen trat Baco auf, mit dem Rat, nicht das Abstrakte, sondern das Anschauliche, die Erfahrung, zur Quelle der Erkenntnis der Natur zu machen. Der glänzende Erfolg desselben ist der gegenwärtige hohe Stand der Naturwissenschaften, von welchem aus wir mitleidig lächelnd auf die Aristotelischen Quälereien herabsehn. In der besagten Hinsicht ist es sehr merkwürdig, daß die eben erwähnten Bücher des Aristoteles sogar den Ursprung der Scholastik ganz deutlich erkennen lassen, ja, die spitzfindige, wortkramende Methode dieser schon darin anzutreffen ist. — Zu demselben Zweck sind auch die Bücher De coelo sehr brauchbar und lesenswert. Gleich im ersten Kapitel sind ein rechtes Muster der Methode aus bloßen Begriffen das Wesen der Natur erkennen und bestimmen zu wollen, und das Mißlingen liegt hier zutage. Da wird u. Kap. 8 aus bloßen Begriffen und locis communibus bewiesen, daß es nicht mehrere Welten gebe, und Kap. 12, ebenso über den Lauf der Gestirne spekuliert. Es ist ein konsequentes Vernünfteln aus falschen Begriffen, eine ganz eigene Natur-dialektik, welche es unternimmt, aus gewissen allgemeinen Grundsätzen, die das Vernünftige und Schickliche ausdrücken sollen, a priori zu entscheiden, wie die Natur sein und verfahren müsse. Indem wir nun einen so großen, ja stupend-

Kopf, wie bei dem allen Aristoteles doch ist, so tief in Irrtümern dieser Art verstrickt sehn, die ihre Gültigkeit bis noch vor ein paar hundert Jahren behauptet haben, wird uns zuvörderst deutlich, wie sehr viel die Menschheit dem Kopernikus, Kepler, Galilei, Baco, Robert Hook und Newton verdankt. Im Kap. 7 und 8 des zweiten Buchs legt Aristoteles uns seine ganze absurde Anordnung des Himmels dar: die Sterne stecken fest auf der sich drehenden Hohlkugel, Sonne und Planeten auf ähnlichen näheren: die Erde steht ausdrücklich still. Das alles möchte hingehn, wenn vorher nichts Besseres dagewesen wäre; aber wenn er selbst uns, Kap. 13, die ganz richtigen Ansichten der Pythagoreer über Gestalt, Lage und Bewegung der Erde vorführt, um sie zu verwerfen; so muß dies unsre Indignation erregen. Sie wird steigen, wenn wir aus seiner häufigen Polemik gegen Empedokles, Herakleitos und Demokritos sehen, die alle diese sehr viel richtigere Einsichten in die Natur gehabt, auch die Natur besser beobachtet haben, als der seichte Schwätzer, den wir hier vor uns haben. Empedokles hatte sogar schon eine durch den Umschwung entstehende und der Schwere entgegenwirkende Tangentialkraft gelehrt (II, 1 et 3, dazu die Scholien, p. 491). Weit entfernt, dergleichen gehörig schätzen zu können, läßt Aristoteles nicht einmal die richtigen Ansichten jener Aelteren über die wahre Bedeutung des Oben und Unten gelten, sondern tritt auch hierin der, dem oberflächlichen Scheine folgenden Meinung des großen Haufens bei (IV, 2). Nun aber kommt in Betracht, daß diese seine Ansichten Anerkennung und Verbreitung fanden, alles Frühere und Bessere verdrängten und so späterhin die Grundlage des Hipparchus und dann des Ptolemäischen Weltsystems wurden, mit welchem die Menschheit sich bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts hat schleppen müssen, allerdings zum großen Vorteil der jüdisch-christlichen Religionslehren, als welche mit dem kopernikanischen Weltsysteme im Grunde unverträglich sind; denn wie soll ein Gott im Himmel sein, wenn kein Himmel da ist? Der ernstlich gemeinte Theismus setzt notwendig voraus, daß man die Welt einteile in Himmel und Erde: auf dieser laufen die Menschen herum; in jenem sitzt der Gott, der sie regiert. Nimmt nun die Astronomie den Himmel weg; so hat sie den Gott mit weggenommen: sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, daß für den Gott kein Raum übrigbleibt. Aber ein persönliches Wesen, wie jeder Gott unumgänglich ist, das keinen Ort hätte, sondern überall und nirgends wäre, läßt sich bloß sagen, nicht imaginieren, und darum

nicht glauben. Demnach muß, in dem Maße, als die physisch Astronomie popularisiert wird, der Theismus schwinden, so fe er auch durch unabläßiges und feierlichstes Vorsagen den Me schen eingeprägt worden; wie denn auch die katholische Kirch dies sofort richtig erkannt und demgemäß das Kopernikanisch System verfolgt hat: worüber daher sich so sehr und mit Zete geschrei über die Bedrängnis des Galilei zu verwundern ei fältig ist: denn omnis natura vult esse conservatrix su Wer weiß, ob nicht irgendeine stille Erkenntnis, oder weni stens Ahndung dieser Kongenialität des Aristoteles mit d Kirchenlehre, und der durch ihn beseitigten Gefahr, zu seine übermäßigen Verehrung im Mittelalter beigetragen hat? We weiß, ob nicht mancher, angeregt durch die Berichte desselbe über die älteren astronomischen Systeme, im stillen, lange vo Kopernikus, die Wahrheiten eingesehen hat, die dieser, na vieljährigem Zaudern und im Begriff, aus der Welt zu sche den, endlich zu proklamieren wagte?

§ 6.

Stoiker.

Ein gar schöner und tiefsinniger Begriff bei den Stoi kern ist der des λογος σπερματικος, wiewohl ausführlichere Be richte über ihn, als uns zugekommen, zu wünschen wären (Dio Laert. VII, 136. — Plut., De plac. phil. I, 7. — Stob Ecl. I, p. 372.) Doch ist so viel klar, daß dadurch das gedac wird, was in den sukzessiven Individuen einer Gattung, d identische Form derselben behauptet und erhält, indem es von einen auf das andere übergeht; also gleichsam der im Same verkörperte Begriff der Gattung. Demnach ist der Logo spermaticus das Unzerstörbare im Individuo, ist das, wodur es mit der Spezies eins ist, sie vertritt und erhält. Er ist da welches macht, daß der Tod, der das Individuum vernichtet, d Gattung nicht anficht, vermöge welcher das Individuum stet wieder da ist; dem Tode zum Trotz. Daher könnte man λογ σπερματικος übersetzen: die Zauberformel, welche zu jeder Ze diese Gestalt zur Erscheinung ruft. — Ihm sehr nahe verwand ist der Begriff der Forma substantialis bei den Scholast kern, als durch welchen das innere Prinzip des Komplexe sämtlicher Eigenschaften eines jeden Naturwesens gedacht wird sein Gegensatz ist die Materia prima, die reine Materie, ohn

lle Form und Qualität. Die Seele des Menschen ist eben eine Forma substantialis. Was beide Begriffe unterscheidet, ist, daß der λογος σπερματικος bloß lebenden und sich fortpflanzenden, die Forma substantialis aber auch unorganischen Wesen zukommt; imgleichen, daß diese zunächst das Individuum, jener geradezu die Gattung im Auge hat: inzwischen sind offenbar beide der Platonischen Idee verwandt. Erklärungen der Forma substantialis findet man im Scotus Erigena, de divis. nat. Lib. III, p. 139 der Oxforder Ausgabe; in Giordano Bruno, Della causa, dial. 3, p. 252 seqq. und ausführlich in den Disputationibus metaphysicis des Suarez (Disp. 15, sect. 1), diesem echten Kompendio der ganzen Scholastischen Weisheit, woselbst man ihre Bekanntschaft zu suchen hat, nicht aber in dem breiten Geträtsche geistloser deutscher Philosophieprofessoren, dieser Quintessenz aller Schalheit und Langweiligkeit. —

Eine Hauptquelle unserer Kenntnis der Stoischen Ethik ist die uns von Stobäos (Ecl. eth. L. II, c. 7) aufbewahrte sehr ausführliche Darstellung derselben, in welcher man meistens wörtliche Auszüge aus dem Zeno und Chrysippos zu besitzen sich schmeichelt: wenn es sich so verhält, so ist sie nicht geeignet, uns vom Geiste dieser Philosophen eine hohe Meinung zu geben: vielmehr ist sie eine pedantische, schulmeisterhafte, überaus breite, unglaublich nüchterne, flache und geistlose Auseinandersetzung der stoischen Moral, ohne Kraft und Leben, ohne wertvolle, treffende, feine Gedanken. Alles darin ist aus bloßen Begriffen abgeleitet, nichts aus der Wirklichkeit und Erfahrung geschöpft. Demgemäß wird die Menschheit eingeteilt in σπουδαιοι und φαυλοι, Tugendhafte und Lasterhafte, jenen alles Gute, diesen alles Schlechte beigelegt, wonach denn alles schwarz und weiß ausfällt, wie ein preußisches Schilderhaus. Daher halten diese platten Schulexerzitien keinen Vergleich aus mit den so energischen, geistvollen und durchdachten Schriften des Seneca. —

Die ungefähr 400 Jahre nach dem Ursprung der Stoa abgefaßten Dissertationen Arrians zur Epikteteischen Philosophie geben uns auch keine gründlichen Aufschlüsse über den wahren Geist und die eigentlichen Prinzipien der Stoischen Moral: vielmehr ist dies Buch in Form und Gehalt unbefriedigend. Erstlich, die Form anlangend, vermißt man darin jede Spur von Methode, von systematischer Abhandlung, ja auch nur von regelmäßiger Fortschreitung. In Kapiteln, die ohne Ordnung und Zusammenhang aneinander-

gereiht sind, wird unablässig wiederholt, daß man alles das fü
nichts zu achten habe, was nicht Aeußerung unseres eigene
Willens ist, daß man mithin alles, was Menschen sonst beweg
durchaus anteilslos ansehn solle: Dies ist die stoische αταραξι
Nämlich, was nicht εφ' ήμιν ist, das wäre auch nicht προς ήμο
Dieses kolossale Paradoxon wird aber nicht abgeleitet, au
irgendwelchen Grundsätzen; sondern die wunderlichste Gesinnur
von der Welt wird uns zugemutet, ohne daß zu derselben ei
Grund angegeben würde. Statt dessen findet man endlose D
klamationen, in unermüdlich wiederkehrenden Ausdrücken un
Wendungen. Denn die Folgesätze aus jenen wunderliche
Maximen werden auf das ausführlichste und lebhafteste da
gelegt, und wird demnach mannigfaltig geschildert, wie de
Stoiker sich aus nichts in der Welt etwas mache. Dazwische
wird jeder anders Gesinnte beständig Sklav und Narr g
schimpft. Vergebens aber hofft man auf die Angabe irgen
eines deutlichen und triftigen Grundes zur Annahme jener sel
samen Denkungsart; da ein solcher doch viel mehr wirken würd
als alle Deklamationen und Schimpfwörter des ganzen dicke
Buches. So aber ist dieses, mit seinen hyperbolischen Schild
rungen des stoischen Gleichmutes, seinen unermüdlich wieder
holten Lobpreisungen der heiligen Schutzpatrone Kleanthe
Chrysippos, Zeno, Krates, Diogenes, Sokrates, und seiner
Schimpfen auf alle anders Denkenden eine wahre Kapuziner
predigt. Einer solchen angemessen ist dann freilich auch da
Planlose und Desultorische des ganzen Vortrags. Was di
Ueberschrift eines Kapitels angibt, ist nur der Gegenstand de
Anfangs desselben: bei erster Gelegenheit wird abgesprunge
und nun, nach dem Nexus idearum, vom Hundertsten auf
Tausendste übergegangen. So viel von der Form.

Was nun den Gehalt betrifft, so ist derselbe, auch ab
gesehn davon, daß das Fundament ganz fehlt, keineswegs ech
und rein stoisch: sondern hat eine starke fremde Beimischung
die nach einer christlich-jüdischen Quelle schmeckt. Der unleug
barste Beweis hievon ist der Theismus, der auf allen Seite
zu finden und auch Träger der Moral ist: der Kyniker und de
Stoiker handeln hier im Auftrage Gottes, dessen Wille ist ihr
Richtschnur, sie sind in demselben ergeben, hoffen auf ihn u. dgl
mehr. Der echten, ursprünglichen Stoa ist dergleichen gan
fremd: da ist Gott und die Welt eines, und so einen denkenden
wollenden, befehlenden, vorsorgenden Menschen von einer
Gott kennt man gar nicht. Jedoch nicht nur im Arrian, sonder
in den meisten heidnischen, philosophischen Schriftstellern de

ersten christlichen Jahrhunderte, sehn wir den jüdischen Theismus, der bald darauf, als Christentum, Volksglaube werden sollte, bereits durchschimmern, gerade so wie heutzutage, in den Schriften der Gelehrten, der in Indien einheimische Pantheismus durchschimmert, der auch erst später in den Volksglauben überzugehen bestimmt ist. Ex oriente lux.

Aus dem angegebenen Grunde nun wieder ist auch die hier vorgetragene Moral selbst nicht rein stoisch: sogar sind manche Vorschriften derselben nicht miteinander zu vereinigen; daher sich freilich keine gemeinsame Grundprinzipien derselben aufstellen ließen. Ebenso ist auch der Kynismus ganz verfälscht, durch die Lehre, daß der Kyniker es hauptsächlich um andrer Willen sein solle, nämlich, um durch sein Beispiel auf sie zu wirken, als ein Bote Gottes, und um, durch Einmischung in ihre Angelegenheit, sie zu lenken. Daher wird gesagt: „in einer Stadt von lauter Weisen, würde gar kein Kyniker nötig sein;" desgleichen, daß er gesund, stark und reinlich sein solle, um die Leute nicht abzustoßen. Wie fern liegt doch dies vom Selbstgenügen der alten echten Kyniker! Allerdings sind Diogenes und Krates Hausfreunde und Ratgeber vieler Familien gewesen: aber das war sekundär und akzidentell, keineswegs Zweck des Kynismus.

Dem Arrian sind also die eigentlichen Grundgedanken des Kynismus, wie der stoischen Ethik, ganz abhanden gekommen: sogar scheint er nicht einmal das Bedürfnis derselben gefühlt zu haben. Er predigt eben Selbstverleugnung, weil sie ihm gefällt, und sie gefällt ihm vielleicht nur, weil sie schwer und der menschlichen Natur entgegen, das Predigen inzwischen leicht ist. Die Gründe zur Selbstverleugnung hat er nicht gesucht: daher glaubt man, bald einen christlichen Aszeten, bald wieder einen Stoiker zu hören. Denn die Maximen beider treffen allerdings oft zusammen; aber die Grundsätze, worauf sie beruhen, sind ganz verschieden. Ich verweise in dieser Hinsicht auf mein Hauptwerk, Bd. 1, § 16, und Bd. 2, Kap. 16, — woselbst, und wohl zum ersten Male, der wahre Geist des Kynismus und der Stoa gründlich dargelegt ist.

Die Inkonsequenz des Arrian tritt sogar auf eine lächerliche Art hervor, in diesem Zuge, daß er, bei der unzähligemal wiederholten Schilderung des vollkommenen Stoikers, auch allemal sagt: „er tadelt niemanden, klagt weder über Götter noch Menschen, schilt niemanden," — dabei aber ist sein ganzes Buch größtenteils im scheltenden Ton, der oft ins Schimpfen übergeht, abgefaßt.

Bei dem allen sind in dem Buche hin und wieder echt stoische Gedanken anzutreffen, die Arrian, oder Epiktet, aus den alten Stoikern geschöpft hat: und ebenso ist der Kynismus in einzelnen Zügen treffend und lebhaft geschildert. Auch ist stellenweise viel gesunder Verstand darin enthalten, wie auch treffende, aus dem Leben gegriffene Schilderungen der Menschen und ihres Tuns. Der Stil ist leicht und fließend, aber sehr breit.

Daß Epiktets Encheiridion ebenfalls vom Arrian abgefaßt sei, wie F. A. Wolf uns in seinen Vorlesungen versicherte, glaube ich nicht. Dasselbe hat viel mehr Geist in wenigeren Worten, als die Dissertationen, hat durchgängig gesunden Sinn, keine leere Deklamationen, keine Ostentation, ist bündig und treffend, dabei im Ton eines wohlmeinend ratenden Freundes geschrieben; da hingegen die Dissertationen meistens im scheltenden und vorwerfenden Tone reden. Der Gehalt beider Bücher ist im ganzen derselbe; nur daß das Encheiridion höchst wenig vom Theismus der Dissertationen hat. — Vielleicht war das Encheiridion das eigene Kompendium des Epiktet, welches er seinen Zuhörern diktierte; die Dissertationen aber das, seinen, jenes kommentierenden, freien Vorträgen vom Arrian nachgeschriebene Heft.

§ 7.

Neuplatoniker.

Die Lektüre der Neuplatoniker erfordert viel Geduld; weil es ihnen sämtlich an Form und Vortrag gebricht. Bei weitem besser, als die andern, ist jedoch, in dieser Hinsicht, Porphyrius: er ist der einzige, der deutlich und zusammenhängend schreibt; so daß man ihn ohne Widerwillen liest.

Hingegen ist der schlechteste Jamblichos in seinem Buche De mysteriis Aegyptiorum: er ist voll krassen Aberglaubens und plumper Dämonologie, und dazu eigensinnig. Zwar hat er noch eine andere, gleichsam esoterische Ansicht der Magie und Theurgie: doch sind seine Aufschlüsse über diese nur flach und unbedeutend. Im ganzen ist er ein schlechter und unerquicklicher Skribent: beschränkt, verschroben, grob-abergläubisch, konfus und unklar. Man sieht deutlich, daß, was er lehrt, durchaus nicht aus seinem eigenen Nachdenken entsprungen ist; sondern es sind fremde, oft nur halb verstandene, aber desto

hartnäckiger behauptete Dogmen: daher auch ist er voll Widersprüche. Allein man will jetzt das genannte Buch dem Jamblichos absprechen, und ich möchte dieser Meinung beistimmen, wenn ich die langen Auszüge aus seinen verlorenen Werken lese, die Stobäos uns aufbehalten hat, als welche ungleich besser sind, als jenes Buch De mysteriis und gar manchen guten Gedanken der Neuplatonischen Schule enthalten.

Proklus nun wieder ist ein seichter, breiter, fader Schwätzer. Sein Kommentar zu Platons Alkibiades, einem der schlechtesten Platonischen Dialogen, der auch unecht sein mag, ist das breiteste, weitschweifigste Gewäsche von der Welt. Da wird über jedes, auch das unbedeutendste Wort Platons endlos geschwätzt und ein tiefer Sinn darin gesucht. Das von Platon mythisch und allegorisch Gesagte wird im eigentlichen Sinne und streng dogmatisch genommen, und alles ins Abergläubische und Theosophische verdreht. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß in der ersten Hälfte jenes Kommentars einige sehr gute Gedanken anzutreffen sind, die aber wohl mehr der Schule, als dem Proklus angehören mögen. Ein höchst gewichtiger Satz sogar ist es, der den Fasciculum primum partis primae beschließt: αἱ των ψυχων εφεσεις τα μεγιστα συντελουσι προς τους βιους, και ου πλαττομενοις εξωθεν εοικαμεν, αλλ' εφ' ἑαυτων προβαλλομεν τας αἱρεσεις, καθ' ἁς διαζωμεν (animorum appetitus, *ante hanc vitam concepti*, plurimam vim habent in vitas eligendas, nec extrinsecus fictis similes sumus, sed nostra sponte facinus electiones, secundum quas deinde vitas transigimus). Das hat freilich seine Wurzel im Platon, kommt aber auch nahe an Kants Lehre vom intelligibeln Charakter und steht gar hoch über den platten und bornierten Lehren von der Freiheit des individuellen Willens, der jedesmal so und auch anders kann, mit welchen unsere Philosophieprofessoren, stets den Katechismus vor Augen habend, sich bis auf den heutigen Tag schleppen. Augustinus und Luther ihrerseits hatten sich mit der Gnadenwahl geholfen. Das war gut für jene gottergebenen Zeiten, da man noch bereit war, wenn es Gott gefiele, in Gottes Namen zum Teufel zu fahren: aber in unserer Zeit ist nur bei der Aseität des Willens Schutz zu finden, und muß erkannt werden, daß, wie Proklus es hat, ου πλαττομενοις εξωθεν εοικαμεν.

Plotinos nun endlich, der wichtigste von allen, ist sich selber sehr ungleich, und die einzelnen Enneaden sind von höchst verschiedenem Wert und Gehalt: die vierte ist vortrefflich. Darstellung und Stil sind jedoch auch bei ihm meistenteils schlecht: seine Gedanken sind nicht geordnet, nicht vorher überlegt; son-

dern er hat eben in den Tag hineingeschrieben, wie es kam. Von der liederlichen, nachlässigen Art, mit der er dabei zu Werk gegangen, berichtet, in seiner Biographie, Porphyrius. Dahe übermannt seine breite, langweilige Weitschweifigkeit und Kon fusion oft alle Geduld, so daß man sich wundert, wie nur diese Wust hat auf die Nachwelt kommen können. Meistens hat e den Stil eines Kanzelredners, und wie dieser das Evangelium so tritt er Platonische Lehren platt: wobei auch er, was Plato mythisch, ja halb metaphorisch gesagt hat, zum ausdrücklichen prosaischen Ernst herabzieht, und stundenlang am selben Ge danken kaut, ohne aus eigenen Mitteln etwas hinzuzutun. Da bei verfährt er revelierend, nicht demonstrierend, spricht als durchgängig ex tripode, erzählt die Sachen, wie er sie sich denkt, ohne sich auf eine Begründung irgend einzulassen. Und dennoch sind bei ihm große, wichtige und tiefsinnige Wahrheiten zu finden, die er auch allerdings selbst verstanden hat: denn er ist keineswegs ohne Einsicht; daher er durchaus gelesen zu werden verdient und die hiezu erforderliche Geduld reichlich belohnt.

Den Aufschluß über diese widersprechenden Eigenschaften des Plotinos finde ich darin, daß er, und die Neuplatoniker überhaupt, nicht eigentliche Philosophen, nicht Selbstdenker sind; sondern was sie vortragen, ist eine fremde überkommene, jedoch von ihnen meistens wohl verdauete und assimilierte Lehre. Es ist nämlich indo-ägyptische Weisheit, die sie der griechischen Philosophie haben einverleiben wollen und als hiezu passendes Verbindungsglied, oder Uebergangsmittel, oder menstruum, die Platonische Philosophie, namentlich ihrem ins Mystische hinüberspielenden Teile nach, gebrauchen. Von diesem indischen, durch Aegypten vermittelten Ursprunge der Neuplatonischen Dogmen zeugt zunächst und unleugbar die ganze All-Eins-Lehre des Plotinos, wie wir sie vorzüglich in der vierten Enneade dargestellt finden. Gleich das erste Kapitel des ersten Buches derselben, περι ουσιας ψυχης, gibt, in großer Kürze, die Grundlehre seiner ganzen Philosophie, von einer ψυχη, die ursprünglich eine und nur mittelst der Körperwelt in viele zersplittert sei. Besonders interessant ist das achte Buch dieser Enneade, welches darstellt, wie jene ψυχη durch ein sündliches Streben in diesen Zustand der Vielheit geraten sei: sie trage demnach eine doppelte Schuld, erstlich die ihres Herabkommens in diese Welt, und zweitens die ihrer sündhaften Taten in derselben: für jene büße sie durch das zeitliche Dasein überhaupt; für diese, welche die geringere, durch die Seelen-

wanderung (c. 5). Offenbar derselbe Gedanke, wie die christliche Erbsünde und Partikularsünde. Vor allem lesenswert aber ist das 9. Buch, woselbst, im Kap. 3, ει πασαι αί ψυχαι μια, aus der Einheit jener Weltseele, unter anderm, die Wunder des animalischen Magnetismus erklärt werden, namentlich die auch jetzt vorkommende Erscheinung, daß die Somnambule eine leise gesprochenes Wort in größter Entfernung vernimmt, — was freilich durch eine Kette mit ihr in Rapport stehender Personen vermittelt werden muß. — Sogar tritt beim Plotinos, wahrscheinlich zum erstenmal in der okzidentalischen Philosophie, der im Orient schon damals längst geläufige Idealismus auf, da (Enn. III, L. 7, c. 10) gelehrt wird, die Seele habe die Welt gemacht, indem sie aus der Ewigkeit in die Zeit trat; mit der Erläuterung: ου γαρ τις αυτου τουδε του παντος τοπος, η ψυχη (neque est alter hujus universi locus, quam anima), ja, die Idealität der Zeit wird ausgesprochen, in den Worten: δει δε ουκ εξωθεν της ψυχης λαμβανειν τον χρονον, ώσπερ ουδε τον αιωνα εκει εξω του οντος (oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere). Jenes εκει (jenseits) ist der Gegensatz des ενθαδε (diesseits) und ein ihm sehr geläufiger Begriff, den er näher erklärt durch κοσμος νοητος und κοσμος αισθητος (mundus intelligibilis et sensibilis), auch durch τα ανω, και τα κατω. Die Idealität der Zeit erhält noch, in Kap. 11 und 12, sehr gute Erläuterungen. Daran knüpft sich die schöne Erklärung, daß wir in unserm zeitlichen Zustande nicht sind, was wir sein sollen und möchten, daher wir von der Zukunft stets das Bessere erwarten und der Erfüllung unsers Mangels entgegensehn, woraus denn die Zukunft und ihre Bedingung, die Zeit, entsteht (c. 2 et 3). Einen ferneren Beleg des indischen Ursprungs gibt uns die von Jamblichos (De mysteriis, Sect. 4, c. 4 et 5) vorgetragene Metempsychosenlehre, wie auch ebendaselbst (Sect. 5, c. 6) die Lehre von der endlichen Befreiung und Erlösung aus den Banden des Geborenwerdens und Sterbens, ψυχης καθαρσις, και τελειωσις, και ή απο της γενεσεως απαλλαγη, und (c. 12) το εν ταις θυσιαις πυρ ήμας απολυει των της γενεσεως δεσμων, also eben jene, in allen indischen Religionsbüchern vorgetragene Verheißung, welche englisch durch final emancipation, als Erlösung, bezeichnet wird. Hiezu kommt endlich noch (a. a. O. Sect. 7, c. 2) der Bericht von einem ägyptischen Symbol, welches einen schaffenden Gott, der auf dem Lotus sitzt, darstellt: offenbar der weltschaffende Brahma, sitzend auf der Lotusblume, die dem Nabel des Wischnu entsprießt, wie er häufig abgebildet ist, z. B. in

Langlès, Monuments de l'Hindoustan, Vol. 1, ad p. 175; in Coleman's Mythology of the Hindus, Tab. 5, u. a. m. Dies Symbol ist, als sicherer Beweis des hindostanischen Ursprungs der ägyptischen Religion, höchst wichtig, wie, in derselben Hinsicht, auch die vom Porphyrius, De abstinentia, Lib. II, gegebene Nachricht, daß in Aegypten die Kuh heilig war und nicht geschlachtet werden durfte. — Sogar der von Porphyrius, in seinem Leben des Plotinos, erzählte Umstand, daß dieser, nachdem er mehrere Jahre Schüler des Ammonius Sakkas gewesen, mit dem Heere Gordians nach Persien und Indien hat gehn wollen, was durch Gordians Niederlage und Tod vereitelt wurde, deutet darauf hin, daß die Lehre des Ammonius indischen Ursprungs war und Plotinos sie jetzt aus der Quelle reiner zu schöpfen beabsichtigte. Derselbe Porphyrius hat eine ausführliche Theorie der Metempsychose geliefert, die ganz im indischen Sinn, wiewohl mit Platonischer Psychologie verbrämt, ist: sie steht in des Stobäos Eklogen, L. I, c. 52, § 54.

§ 8.

Gnostiker.

Die Kabbalistische und die Gnostische Philosophie, bei deren Urhebern, als Juden und Christen, der Monotheismus vorweg feststand, sind Versuche, den schreienden Widerspruch zwischen der Hervorbringung der Welt durch ein allmächtiges, allgütiges und allweises Wesen, und der traurigen, mangelhaften Beschaffenheit eben dieser Welt aufzuheben. Sie führen daher, zwischen die Welt und jene Welturſache, eine Reihe Mittelwesen ein, durch deren Schuld ein Abfall und durch diesen erst die Welt entstanden sei. Sie wälzen also gleichsam die Schuld vom Souverän auf die Minister. Angedeutet war dies Verfahren freilich schon durch den Mythos vom Sündenfall, der überhaupt der Glanzpunkt des Judentums ist. Jene Wesen nun also sind, bei den Gnostikern, das πληρωμα, die Aeonen, die ὑλη, der Demiurgos usw. Die Reihe wurde von jedem Gnostiker beliebig verlängert.

Das ganze Verfahren ist dem analog, daß, um den Widerspruch, den die angenommene Verbindung und wechselseitige Einwirkung einer materiellen und immateriellen Substanz im

Menschen mit sich führt, zu mildern, physiologische Philosophen Mittelwesen einzuschieben suchten, wie Nervenflüssigkeit, Nervenäther, Lebensgeister u. dgl. Beides verdeckt, was es nicht aufzuheben vermag.

§ 9.

Scotus Erigena.

Dieser bewunderungswürdige Mann gewährt uns den interessanten Anblick des Kampfes zwischen selbsterkannter, selbstgeschauter Wahrheit und lokalen, durch frühere Einimpfung fixierten, allem Zweifel, wenigstens allem direkten Angriff, entwachsenen Dogmen, nebst dem daraus hervorgehenden Streben einer edlen Natur, die so entstandene Dissonanz irgendwie zum Einklang zurückzuführen. Dies kann dann aber freilich nur dadurch geschehn, daß die Dogmen gewendet, gedreht und nötigenfalls verdreht werden, bis sie sich der selbsterkannten Wahrheit nolentes volentes anschmiegen, als welche das dominierende Prinzip bleibt, jedoch genötigt wird, in einem seltsamen und sogar beschwerlichen Gewande einherzugehn. Diese Methode weiß Erigena, in seinem großen Werke De divisione naturae, überall mit Glück durchzuführen, bis er endlich auch an den Ursprung des Uebels und der Sünde, nebst den angedrohten Qualen der Hölle, sich damit machen will: hier scheitert sie, und zwar am Optimismus, der eine Folge des jüdischen Monotheismus ist. Er lehrt, im fünften Buch, die Rückkehr aller Dinge in Gott und die metaphysische Einheit und Unteilbarkeit der ganzen Menschheit, ja, der ganzen Natur. Nun frägt sich: wo bleibt die Sünde? sie kann nicht mit in den Gott; — wo ist die Hölle, mit ihrer endlosen Qual, wie sie verheißen worden? — wer soll hinein? die Menschheit ist ja erlöst, und zwar ganz. — Hier bleibt das Dogma unüberwindlich. Erigena windet sich kläglich, durch weitläuftige Sophismen, die auf Worte hinauslaufen, wird endlich zu Widersprüchen und Absurditäten genötigt, zumal da die Frage nach dem Ursprung der Sünde unvermeidlicherweise mit hineingekommen, dieser nun aber weder in Gott, noch auch in dem von ihm geschaffenen Willen liegen kann; weil sonst Gott der Urheber der Sünde wäre; welches letztere er vortrefflich einsieht, S. 287 der Oxforder Editio princeps von 1681. Nun wird er zu Absurditäten getrieben: da soll die Sünde weder eine Ursache noch ein

Subjekt haben: malum incausale est, ... penitus incausale et insubstantiale est: ibid. — Der tiefere Grund dieser Uebelstände ist, daß die Lehre von der Erlösung der Menschheit und der Welt (dieses Sansara der Buddhaisten) selbst schon vom Uebel, nämlich eine sündliche Tat des Brahma ist, welcher Brahma nun wieder wir eigentlich selbst sind: denn die indische Mythologie ist überall durchsichtig. Hingegen im Christentum hat jene Lehre von der Erlösung der Welt gepfropft werden müssen auf den jüdischen Theismus, wo der Herr die Welt nicht nur gemacht, sondern auch nachher sie vortrefflich gefunden hat: παντα καλα λιαν. Hinc illae lacrimae: hieraus erwachsen jene Schwierigkeiten, die Erigena vollkommen erkannte, wiewohl er, in seinem Zeitalter, nicht wagen durfte, das Uebel an der Wurzel anzugreifen. Inzwischen ist er von hindostanischer Milde: er verwirft die vom Christentum gesetzte ewige Verdammnis und Strafe: alle Kreatur, vernünftige, tierische, vegetabilische und lebloſe, muß, ihrer innern Essenz nach, selbst durch den notwendigen Lauf der Natur, zur ewigen Seligkeit gelangen: denn sie ist von der ewigen Güte ausgegangen. Aber den Heiligen und Gerechten allein wird die gänzliche Einheit mit Gott, Deificatio. Uebrigens ist Erigena so redlich, die große Verlegenheit, in welche ihn der Ursprung des Uebels versetzt, nicht zu verbergen: er legt sie, in der angeführten Stelle des fünften Buches, deutlich dar. In der Tat ist der Ursprung des Uebels die Klippe, an welcher, so gut wie der Pantheismus, auch der Theismus scheitert: denn beide implizieren Optimismus. Nun aber sind das Uebel und die Sünde, beide in ihrer furchtbaren Größe, nicht wegzuleugnen, ja, durch die verheißenen Strafen für die letztere, wird das erstere nur noch vermehrt. Woher nun alles dieses, in einer Welt, die entweder selbst ein Gott, oder das wohlgemeinte Werk eines Gottes ist? Wenn die theistischen Gegner des Pantheismus diesem entgegenschreien: „Was? alle die bösen, schrecklichen, scheußlichen Wesen sollen Gott sein?“ — so können die Pantheisten erwidern: „Wie? alle jene bösen, schrecklichen, scheußlichen Wesen soll ein Gott, de gaieté de coeur, hervorgebracht haben?“ — In derselben Not, wie hier, finden wir den Erigena auch noch in dem andern seiner auf uns gekommenen Werke, dem Buche De praedestinatione, welches jedoch dem De divisione naturae weit nachsteht; wie er denn in demselben auch nicht als Philosoph, sondern als Theolog auftritt. Auch hier also quält er sich erbärmlich mit jenen Widersprüchen, welche ihren letzten Grund darin haben, daß das Christentum

uf das Judentum geimpft ist. Seine Bemühungen stellen
olche aber nur in noch helleres Licht. Der Gott soll alles,
lles und in allem alles gemacht haben; das steht fest: — „folg-
ch auch das Böse und das Uebel". Diese unausweichbare Kon-
quenz ist wegzuschaffen, und Erigena sieht sich genötigt, er-
ärmliche Wortklaubereien vorzubringen. Da sollen das Uebel
nd das Böse gar nicht sein, sollen also nichts sein. — Den
eufel auch! — Oder aber der freie Wille soll an ihnen
huld sein: diesen nämlich habe der Gott zwar geschaffen, je-
och frei; daher es ihn nicht angeht, was derselbe nachher
ornimmt: denn er war ja eben frei, d. h. konnte so und
uch anders, konnte also gut, sowohl wie schlecht sein. — Bravo!
- Die Wahrheit aber ist, daß Freisein und Geschaffensein zwei
nander aufhebende, also sich widersprechende Eigenschaften
nd; daher die Behauptung, Gott habe Wesen geschaffen, und
nen zugleich Freiheit des Willens erteilt, eigentlich besagt, er
abe sie geschaffen und zugleich nicht geschaffen. Denn operari
equitur esse, d. h. die Wirkungen, oder Aktionen, jedes irgend
öglichen Dinges können nie etwas anders, als die Folge seiner
eschaffenheit sein; welche selbst sogar nur an ihnen erkannt
ird. Daher müßte ein Wesen, um in dem hier geforderten
inne frei zu sein, gar keine Beschaffenheit haben, d. h. aber
r nichts sein, also sein und nicht sein zugleich. Denn was
t, muß auch etwas sein: eine Existenz ohne Essenz läßt
h nicht einmal denken. Ist nun ein Wesen geschaffen;
ist es so geschaffen, wie es beschaffen ist: mithin ist es
lecht geschaffen, wenn es schlecht beschaffen ist, und
lecht beschaffen, wenn es schlecht handelt, d. h. wirkt.
emzufolge wälzt die Schuld der Welt, eben wie ihr Uebel,
elches so wenig wie jene abzuleugnen ist, sich immer auf ihren
rheber zurück, von welchem es abzuwälzen, wie früher Augu-
nus, so hier Scotus Erigena sich jämmerlich abmühet.

Soll hingegen ein Wesen moralisch frei sein; so darf es
cht geschaffen sein, sondern muß Aseität haben, d. h. ein ur-
rüngliches, aus eigener Urkraft und Machtvollkommenheit
istierendes sein, und nicht auf ein anderes zurückweisen.
ann ist sein Dasein sein eigener Schöpfungsakt, der sich in
r Zeit entfaltet und ausbreitet, zwar eine ein für allemal ent-
iedene Beschaffenheit dieses Wesens an den Tag legt, welche
doch sein eigenes Werk ist, für deren sämtliche Aeußerungen
e Verantwortlichkeit also auf ihm selbst haftet. — Soll nun
rner ein Wesen für sein Tun verantwortlich, also soll

es zurechnungsfähig sein; so muß es frei sein. Also aus der Verantwortlichkeit und Imputabilität, die unser Gewissen aussagt, folgt sehr sicher, daß der Wille frei sei, hieraus aber wieder, daß er das Ursprüngliche selbst, mithin nicht bloß das Handeln, sondern schon das Dasein und Wesen des Menschen sein eigenes Werk sei. Ueber alles dieses verweise ich auf meine Abhandlung über die Freiheit des Willens, wo man es ausführlich und unwiderleglich auseinandergesetzt findet; daher eben die Philosophieprofessoren diese gekrönte Preisschrift durch das unverbrüchlichste Schweigen zu sekretieren gesucht haben. — Die Schuld der Sünde und des Uebels fällt allemal von der Natur auf ihren Urheber zurück. Ist nun dieser der in aller ihren Erscheinungen sich darstellende Wille selbst; so ist jener an den rechten Mann gekommen: soll es hingegen ein Gott sein, so widerspricht die Urheberschaft der Sünde und des Uebels seiner Göttlichkeit. —

Beim Lesen des Dionysius Areopagita, auf den Erigena sich so häufig beruft, habe ich gefunden, daß derselbe ganz und gar sein Vorbild gewesen ist. Sowohl der Pantheismus Erigenas, als seine Theorie des Bösen und des Uebels findet sich, den Grundzügen nach, schon beim Dionysius: freilich aber ist bei diesem nur angedeutet, was Erigena entwickelt, mit Kühnheit ausgesprochen und mit Feuer dargestellt hat. Erigena hat unendlich mehr Geist, als Dionysius: allein den Stoff und die Richtung der Betrachtungen hat ihm Dionysius gegeben und ihm also mächtig vorgearbeitet. Daß Dionysius unecht sei, tut nichts zur Sache, es ist gleichviel, wie der Verfasser des Buches De divinis nominibus geheißen hat. Da er indessen wahrscheinlich in Alexandrien lebte, so glaube ich, daß er, auf einer anderweitige, uns unbekannte Art, auch der Kanal gewesen ist, durch welchen ein Tröpfchen indischer Weisheit bis zum Erigena gelangt sein mag; da, wie Colebrooke in seiner Abhandlung über die Philosophie der Hindu (in Colebrooke's Miscellaneous essays Vol. I, p. 244) bemerkt hat, der Lehrsatz III der Karika des Kapila sich beim Erigena findet

§ 10.

Die Scholastik.

Den eigentlich bezeichnenden Charakter der Scholastik möchte ich darin setzen, daß ihr das oberste Kriterium der Wahrheit die heilige Schrift ist, an welche man demnach von jedem Vernunftschluß noch immer appellieren kann. — Zu ihren Eigentümlichkeiten gehört, daß ihr Vortrag durchgängig einen polemischen Charakter hat: jede Untersuchung wird bald in eine Kontroverse verwandelt, deren pro et contra neues pro et contra erzeugt und ihr dadurch den Stoff gibt, der ihr außerdem bald ausgehn würde. Die verborgene, letzte Wurzel dieser Eigentümlichkeit liegt aber in dem Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung. —

Die gegenseitige Berechtigung des Realismus und Nominalismus und dadurch die Möglichkeit des so lange und hartnäckig geführten Streites darüber läßt sich folgendermaßen recht faßlich machen.

Die verschiedenartigsten Dinge nenne ich rot, wenn sie diese Farbe haben. Offenbar ist rot ein bloßer Name, durch den ich diese Erscheinung bezeichne, gleichviel, woran sie vorkomme. Ebenso nun sind alle Gemeinbegriffe bloße Namen, Eigenschaften zu bezeichnen, die an verschiedenen Dingen vorkommen: diese Dinge hingegen sind das Wirkliche und Reale. So hat der Nominalismus offenbar recht.

Hingegen wenn wir beachten, daß alle jene wirklichen Dinge, welchen allein die Realität soeben zugesprochen wurde, zeitlich sind, folglich bald untergehn; während die Eigenschaften, wie rot, hart, weich, lebendig, Pflanze, Pferd, Mensch, welche da sind, die jene Namen bezeichnen, davon unangefochten fortbestehn und demzufolge allezeit dasind; so finden wir, daß diese Eigenschaften, welche eben durch Gemeinbegriffe, deren Bezeichnung jene Namen sind, gedacht werden, kraft ihrer unverlgbaren Existenz, viel mehr Realität haben; daß mithin diese den Begriffen, nicht den Einzelwesen, beizulegen sei: demnach hat der Realismus recht.

Der Nominalismus führt eigentlich zum Materialismus: denn, nach Aufhebung sämtlicher Eigenschaften, bleibt am Ende nur die Materie übrig. Sind nun die Begriffe bloße Namen, die Einzeldinge aber das Reale; ihre Eigenschaften, als einzelne

an ihnen, vergänglich; so bleibt als das Fortbestehende, mithin Reale, allein die Materie.

Genau genommen nun aber kommt die oben dargelegte Berechtigung des Realismus eigentlich nicht ihm, sondern der Platonischen Ideenlehre zu, deren Erweiterung er ist. Die ewigen Formen und Eigenschaften der natürlichen Dinge, εἴδη, sind es, welche unter allem Wechsel fortbestehn, und denen daher eine Realität höherer Art beizulegen ist, als den Individuen in denen sie sich darstellen. Hingegen den bloßen, nicht anschaulich zu belegenden Abstraktis ist das nicht nachzurühmen: was ist z. B. Reales an solchen Begriffen wie „Verhältnis, Unterschied, Sonderung, Nachteil, Unbestimmtheit" u. dgl. m.?

Eine gewisse Verwandtschaft, oder wenigstens ein Parallelismus der Gegensätze, wird augenfällig, wenn man den Platon dem Aristoteles, den Augustinus dem Pelagius, die Realisten den Nominalisten gegenüberstellt. Man könnte behaupten, daß gewissermaßen ein polares Auseinandertreten der menschlichen Denkweise hierin sich kundgäbe, — welches, höchst merkwürdiger weise, zum erstenmale und am entschiedensten sich in zwei sehr großen Männern ausgesprochen hat, die zugleich und nebeneinander lebten.

§ 11.

Baco von Verulam.

In einem anderen und spezieller bestimmten Sinn, als der eben bezeichnete, war der ausdrückliche und absichtliche Gegensatz zum Aristoteles Baco von Verulam. Jener nämlich hatte zuvörderst die richtige Methode, um von allgemeinen Wahrheiten zu besondern zu gelangen, also den Weg abwärts, gründlich dargelegt: das ist die Syllogistik, das Organum Aristotelis. Dagegen zeigte Baco den Weg aufwärts, indem er die Methode, von besondern Wahrheiten zu allgemeinen zu gelangen, darlegte: dies ist die Induktion, im Gegensatz zur Deduktion, und ihre Darstellung ist das Novum organum, welcher Ausdruck, im Gegensatz zum Aristoteles gewählt, besagen soll: „eine ganz andre Manier, es anzugreifen". — Des Aristoteles, aber noch viel mehr der Aristoteliker Irrtum lag in der Voraussetzung, daß sie eigentlich schon alle Wahrheit besäßen, daß diese nämlich enthalten sei in ihren Axiomen, also in gewissen Sätzen a priori, oder die für solche gelten, und daß es um die besonderen Wahrheiten zu gewinnen, bloß der Ableitung

aus jenen bedürfe. Ein Aristotelisches Beispiel hievon gaben seine Bücher De coelo. Dagegen nun zeigte Baco, mit Recht, daß jene Axiome solchen Gehalt gar nicht hätten, daß die Wahrheit noch gar nicht in dem damaligen System des menschlichen Wissens läge, vielmehr außerhalb, also nicht daraus zu entwickeln, sondern erst hineinzubringen wäre, und daß folglich erst durch Induktion allgemeine und wahre Sätze, von großem und reichem Inhalt, gewonnen werden müßten.

Die Scholastiker, an der Hand des Aristoteles, dachten: wir wollen zuvörderst das Allgemeine feststellen: das Besondere wird daraus fließen, oder mag überhaupt nachher darunter Platz finden, wie es kann. Wir wollen demnach zuvörderst ausmachen, was dem Ens, dem Dinge überhaupt zukomme: das den einzelnen Dingen Eigentümliche mag nachher allmählich, allenfalls auch durch die Erfahrung, herangebracht werden; am Allgemeinen kann das nie etwas ändern. — Baco dagegen sagte: wir wollen zuvörderst die einzelnen Dinge so vollständig, wie nur immer möglich, kennen lernen: dann werden wir zuletzt erkennen, was das Ding überhaupt sei.

Inzwischen steht Baco dem Aristoteles darin nach, daß seine Methode zum Wege aufwärts keineswegs so regelrecht, sicher und unfehlbar ist, wie die des Aristoteles zum Wege abwärts. Ja, Baco selbst hat, bei seinen physikalischen Untersuchungen, die im neuen Organon gegebenen Regeln seiner Methode beiseitegesetzt.

Baco war hauptsächlich auf Physik gerichtet. Was er für diese tat, nämlich von vorne anfangen, das tat, gleich darauf, für Metaphysik Cartesius.

§ 12.

Die Philosophie der Neueren.

In den Rechenbüchern pflegt die Richtigkeit der Lösung eines Exempels sich durch das Aufgehen desselben, d. h. dadurch, daß kein Rest bleibt, kundzugeben. Mit der Lösung des Rätsels der Welt hat es ein ähnliches Bewandtnis. Sämtliche Systeme und Rechnungen, die nicht aufgehn: sie lassen einen Rest, oder auch, wenn man ein chemisches Gleichnis vorzieht, einen unauflöslichen Niederschlag. Dieser besteht darin, daß, wenn man aus ihren Sätzen folgerecht weiter schließt, die Ergebnisse nicht zu der vorliegenden realen Welt passen, nicht mit

ihr stimmen, vielmehr manche Seiten derselben dabei ganz unerklärlich bleiben. So z. B. stimmt zu den materialistischen Systemen, welche aus der mit bloß mechanischen Eigenschaften ausgestatteten Materie, und gemäß den Gesetzen derselben, die Welt entstehn lassen, nicht die durchgängige bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit der Natur, noch das Dasein der Erkenntnis, in welcher doch sogar jene Materie allererst sich darstellt. Dies also ist ihr Rest. — Mit den theistischen Systemen wiederum, nicht minder jedoch mit den pantheistischen, sind die überwiegenden physischen Uebel und die moralische Verderbnis der Welt nicht in Uebereinstimmung zu bringen: diese also bleiben als Rest stehen, oder als unauflöslicher Niederschlag liegen. — Zwar ermangelt man in solchen Fällen nicht, dergleichen Reste mit Sophismen, nötigenfalls auch mit bloßen Worten und Phrasen zuzudecken: allein auf die Länge hält das nicht Stich. Da wird dann wohl, weil doch das Exempel nicht aufgeht, nach einzelnen Rechnungsfehlern gesucht, bis man endlich sich gestehn muß, der Ansatz selbst sei falsch gewesen. Wenn hingegen die durchgängige Konsequenz und Zusammenstimmung aller Sätze eines Systems bei jedem Schritte begleitet ist von einer ebenso durchgängigen Uebereinstimmung mit der Erfahrungswelt, ohne daß zwischen beiden ein Mißklang je hörbar würde; — so ist dies das Kriterium der Wahrheit desselben, das verlangte Aufgehn des Rechnungsexempels. Imgleichen, daß schon der Ansatz falsch gewesen sei, will sagen, daß man die Sache schon anfangs nicht am rechten Ende angegriffen hatte, wodurch man nachher von Irrtum zu Irrtum geführt wurde. Denn es ist mit der Philosophie wie mit gar vielen Dingen; alles kommt darauf an, daß man sie am rechten Ende angreife. Das zu erklärende Phänomen der Welt bietet nun aber unzählige Enden dar, von denen nur eines das rechte sein kann; es gleicht einem verschlungenen Fadengewirre, mit vielen daran hängenden, falschen Endfäden: nur wer den wirklichen herausfindet, kann das Ganze entwirren. Dann aber entwickelt sich leicht eines aus dem andern, und daran wird kenntlich, daß es das rechte Ende gewesen sei. Auch einem Labyrinth kann man es vergleichen, welches hundert Eingänge darbietet, die in Korridore öffnen, welche alle, nach langen und vielfach verschlungenen Windungen, am Ende wieder hinausführen; mit Ausnahme eines einzigen, dessen Windungen wirklich zum Mittelpunkt leiten, woselbst das Idol steht. Hat man diesen Eingang getroffen, so wird man den Weg nicht verfehlen: durch keinen andern aber kann man je zum Ziele gelangen. — Ich verhehle

nicht, der Meinung zu sein, daß nur der Wille in uns das rechte Ende des Fadengewirres, der wahre Eingang des Labyrinths, sei.

Carthesius hingegen ging, nach dem Vorgang der Metaphysik des Aristoteles, vom Begriff der Substanz aus, und mit diesem sehn wir auch noch alle seine Nachfolger sich schleppen. Er nahm jedoch zwei Arten von Substanz an: die denkende und die ausgedehnte. Diese sollten nur durch influxus physicus aufeinander wirken; welcher sich aber bald als sein Rest ausdies. Derselbe hatte nämlich statt, nicht bloß von außen nach innen, beim Vorstellen der Körperwelt, sondern auch von innen nach außen, zwischen dem Willen (der unbedenklich dem Denken zugezählt wurde) und den Leibesaktionen. Das nähere Verhältnis zwischen diesen beiden Arten der Substanz ward nun das Hauptproblem, wobei so große Schwierigkeiten entstanden, daß man infolge derselben zum System der Causes occasionelles und der Harmonia praestabilita getrieben wurde; nachdem die Spiritus animales, die beim Carteſius selbst die Sache vermittelt hatten, nicht ferner dienen wollten.*) Malebranche nämlich hielt den Influxus physicus für undenkbar; wobei er jedoch nicht in Erwägung zog, daß derselbe bei der Schöpfung und Leitung der Körperwelt durch einen Gott, der ein Geist ist, ohne Bedenken angenommen wird. Er setzte also an dessen Stelle die Causes occasionelles und Nous voyons tout en Dieu: hier liegt sein Rest. — Auch Spinoza, in seines Lehrers Fußstapfen tretend, ging noch von jenem Begriffe der Substanz aus; gleich als ob derselbe ein Gegebenes wäre. Jedoch erklärte er beide Arten der Substanz, die denkende und die ausgedehnte, für eine und dieselbe; wodurch dann die obige Schwierigkeit vermieden war. Dadurch nun aber wurde seine Philosophie hauptsächlich negativ, lief nämlich auf ein bloßes Negieren der zwei großen Carteſischen Gegensätze hinaus, indem sein Identifizieren auch auf den andern von Carteſius aufgestellten Gegensatz, Gott und Welt, ausdehnte. Das letztere war jedoch eigentlich bloße Lehrmethode, oder Darstellungsform. Es wäre nämlich gar zu anstößig gewesen, geradezu zu sagen: „es ist nicht wahr, daß ein Gott diese Welt gemacht habe, sondern sie existiert aus eigener Machtvollkommenheit": daher

*) Uebrigens kommen die Spiritus animales schon vor bei Vanini, De naturae arcanis, Dial. 49, als bekannte Sache. Vielleicht ist ihr Urheber Willis (De anima brutorum, Genevae 1680, p. 35 sq.). Flourens, De la vie et de l'intelligence, II, p. 72. schreibt sie dem Galenus zu. Ja, schon Jamblichus, bei Stobäos (Eclog. L. I, c. 52. § 29) führt sie ziemlich deutlich, als Lehre der Stoiker, an.

wählte er eine indirekte Wendung und sagte: „die Welt selbst ist Gott"; — welches zu behaupten ihm nie eingefallen sein würde, wenn er, statt vom Judentum, hätte unbefangen von der Natur selbst ausgehn können. Diese Wendung dient zugleich, seinen Lehrsätzen den Schein der Positivität zu geben, während sie im Grunde bloß negativ sind, und er daher die Welt eigentlich unerklärt läßt; indem seine Lehre hinausläuft auf: „die Welt ist, weil sie ist; und ist wie sie ist, weil sie so ist". (Mit dieser Phrase pflegte Fichte seine Studenten zu mystifizieren.) Die auf obigem Wege entstandene Deifikation der Welt ließ nun aber keine wahre Ethik zu und war zudem in schreiendem Widerspruch mit den physischen Uebeln und der moralischen Ruchlosigkeit dieser Welt. Hier also ist sein Rest.

Den Begriff der Substanz, von welchen dabei auch Spinoza ausgeht, nimmt er, wie gesagt, als ein Gegebenes. Zwar definiert er ihn, seinen Zwecken gemäß; allein er kümmert sich nicht um dessen Ursprung. Denn erst Locke war es, der, bald nach ihm, die große Lehre aufstellte, daß ein Philosoph, der irgend etwas aus Begriffen ableiten oder beweisen will, zuvörderst den Ursprung jedes solchen Begriffs zu untersuchen habe; da der Inhalt desselben, und was aus diesem folgen mag, gänzlich durch seinen Ursprung als die Quelle aller mittelst desselben erreichbaren Erkenntnis, bestimmt wird. Hätte aber Spinoza nach dem Ursprung jenes Begriffs der Substanz geforscht; so hätte er zuletzt finden müssen, daß dieser ganz allein die Materie ist und daher der wahre Inhalt des Begriffs kein anderer, als eben die wesentlichen und a priori angebbaren Eigenschaften dieser. In der Tat findet alles, was Spinoza seiner Substanz nachrühmt, seinen Beleg an der Materie, und nur da: sie ist unentstanden, also ursachlos, ewig, eine einzige und alleinige, und ihre Modifikationen sind Ausdehnung und Erkenntnis: letztere nämlich als ausschließliche Eigenschaft des Gehirns, welches materiell ist. Spinoza ist demnach ein unbewußter Materialist: jedoch ist die Materie, welche, wenn man es ausführt, seinen Begriff realisiert und empirisch belegt, nicht die falsch gefaßte und atomistische des Demokritos und der spätern französischen Materialisten, als welche keine andern, als mechanische Eigenschaften hat; sondern die richtig gefaßte, mit allen ihren unerklärlichen Qualitäten ausgestattete: über diesen Unterschied verweise ich auf mein Hauptwerk, Bd. 2 Kap. 24, S. 315 ff. (3. Aufl. S. 357 ff.) — Diese Methode, den Begriff der Substanz unbesehen aufzunehmen, um ihn zum Ausgangspunkt zu machen, finden wir aber schon bei den

Eleaten, wie besonders aus dem Aristotelischen Buche De Xenophane etc. zu ersehn. Auch Xenophanes näml.ch geht aus om ov, d. i. der Substanz, und die Eigenschaften derselben werden emonstriert, ohne daß vorher gefragt oder gesagt würde, woher r denn seine Kenntnis von einem solchen Dinge habe: geschähe ingegen dieses, so würde deutlich zutage kommen, wovon er igentlich redet, d. h. welche Anschauung es zuletzt sei, die seinem Begriff zugrunde liegt und ihm Realität erteilt; und da würde m Ende wohl nur die Materie sich ergeben, als von welcher lles das gilt, was er sagt. In den folgenden Kapiteln, über Zeno, erstreckt nun die Uebereinstimmung mit Spinoza sich is auf die Darstellung und die Ausdrücke. Man kann daher aum umhin, anzunehmen, daß Spinoza diese Schrift gekannt nd benutzt habe; da zu seiner Zeit Aristoteles, wenn auch vom Jaco angegriffen, noch immer in hohem Ansehn stand, auch ute Ausgaben, mit lateinischer Version, vorhanden waren. Danach wäre denn Spinoza ein bloßer Erneuerer der Eleaten, ie Gassendi des Epikur. Wir aber erfahren abermals, wie ber die Maßen selten, in allen Fächern des Denkens und Wissens, das wirklich Neue und ganz Ursprüngliche ist.

Uebrigens, und namentlich in formeller Hinsicht, beruht enes Ausgehn des Spinozas vom Begriff der Substanz auf em falschen Grundgedanken, den er von seinem Lehrer Carte- us und dieser vom Anselmus von Canterbury überkommen atte, nämlich auf diesem, daß jemals aus der Essentia die Existentia hervorgehen könne, d. h. daß aus einem bloßen Begriff ein Dasein sich folgern lasse, welches demgemäß ein otwendiges sein würde; oder mit andern Worten, daß, ver- möge der Beschaffenheit, oder Definition, einer bloß gedach- en Sache, es notwendig werde, daß sie nicht mehr eine bloß edachte, sondern eine wirklich vorhandene sei. Cartesius atte diesen falschen Grundgedanken angewandt auf den Be- riff des Ens perfectissimum; Spinoza aber nahm den der Substantia oder Causa sui, (welches letztere eine Contra- ictio in adjecto ausspricht): man sehe seine erste Definition, ie sein πρωτον ψευδος ist, am Eingang der Ethik, und dann rop. 7 des ersten Buchs. Der Unterschied der Grundbegriffe eider Philosophen besteht beinahe nur im Ausdruck: dem Ge- rauche derselben aber als Ausgangspunkte, also als Gegebener, iegt beim einen, wie beim andern, die Verkehrtheit zum Grunde, aus der abstrakten Vorstellung die anschauliche ent- pringen zu lassen; während in Wahrheit alle abstrakte Vor- tellung aus der anschaulichen entsteht und daher durch diese

begründet wird. Wir haben also hier ein fundamentales ὕστερον πρότερον.

Eine Schwierigkeit besonderer Art hat Spinoza sich dadurch aufgebürdet, daß er seine alleinige Substanz Deus nannte. Da dieses Wort zur Bezeichnung eines ganz andern Begriffs bereits eingenommen war und er nun fortwährend zu kämpfen hat gegen die Mißverständnisse, welche daraus entstehen, daß der Leser, statt des Begriffs, den er nach Spinozas ersten Erklärungen bezeichnen soll, immer noch den damit verbindet, den es sonst bezeichnet. Hätte er das Wort nicht gebraucht, so wäre er langer und peinlicher Erörterungen im ersten Buche überhoben gewesen. Aber er tat es, damit seine Lehre weniger Anstoß fände; welcher Zweck dennoch verfehlt wurde. So aber durchzieht eine gewisse Doppelsinnigkeit seinen ganzen Vortrag, den man deshalb einen gewissermaßen allegorischen nennen könnte; zumal er es mit ein paar anderen Begriffen auch so hält; — wie oben (in der ersten Abhandlung) bemerkt worden. Wie viel klarer, folglich besser, würde seine sogenannte Ethik ausgefallen sein, wenn er geradezu, wie es ihm zu Sinn war, geredet und die Dinge bei ihrem Namen genannt hätte; und wenn er überhaupt seine Gedanken, nebst ihren Gründen, aufrichtig und naturgemäß dargelegt hätte, statt sie in die spanischen Stiefel der Propositionen, Demonstrationen, Scholien und Korollarien eingeschnürt auftreten zu lassen, in dieser der Geometrie abgeborgten Einkleidung, welche statt der Philosophie die Gewißheit jener zu geben, vielmehr alle Bedeutung verliert, sobald nicht die Geometrie mit ihrer Konstruktion der Begriffe darin steckt; daher es auch hier heißt: cucullus non facit monachum.

Im zweiten Buche legt er die zwei Modi seiner alleinigen Substanz dar als Ausdehnung und Vorstellung (extensio et cogitatio), welches eine offenbar falsche Einteilung ist, da die Ausdehnung durchaus nur für und in der Vorstellung da ist, also dieser nicht entgegenzusetzen, sondern unterzuordnen war.

Daß Spinoza überall ausdrücklich und nachdrücklich die Laetitia preist und sie als Bedingung und Kennzeichen jeder lobenswerten Handlung aufstellt, dagegen alle Tristitia unbedingt verwirft, obschon sein A. T. ihm sagte: „Es ist Trauern besser denn Lachen; denn durch Trauern wird das Herz gebessert" (Kohel. 7, 4) — dies alles tut er bloß aus Liebe zur Konsequenz: denn ist diese Welt ein Gott; so ist sie Selbstzweck und muß sich ihres Daseins freuen und rühmen, also saute

[arquis! semper lustig, nunquam traurig! Pantheismus
t wesentlich und notwendig Optimismus. Dieser obligate
ptimismus nötigt den Spinoza noch zu manchen andern fal-
jen Konsequenzen, unter denen die absurden und sehr oft
npörenden Sätze seiner Moralphilosophie obenan stehen,
elche im 16. Kap. seines Tractatus theologico-politicus
s zur eigentlichen Infamie anwachsen. Hingegen läßt er
sweilen die Konsequenz da aus den Augen, wo sie zu
chtigen Ansichten geführt haben würde, z. B. in seinen so un-
ürdigen wie falschen Sätzen über die Tiere. (Eth. Pars IV,
ppendicis cap. 26, et ejusdem Partis prop. 37, Scholion.)
ier redet er eben, wie ein Jude es versteht, gemäß den Kap. 1
id 9 der Genesis, so daß dabei uns andern, die wir an reinere
id würdigere Lehren gewöhnt sind, der Foetor judaicus
ermannt. Hunde scheint er ganz und gar nicht gekannt zu
iben. Auf den empörenden Satz, mit dem besagtes Kap. 26
hebt: Praeter homines nihil singulare in natura novi-
us, cujus mente gaudere et quod nobis amicitia, aut
iquo consuetudinis genere jungere possumus, erteilt
e beste Antwort ein spanischer Belletrist unserer Tage (Larra,
eudonym Figaro, im Doncel c. 33): El que no ha tenido
n perro, no sabe lo que es querrer y ser querido.
Wer nie einen Hund gehalten hat, weiß nicht was lieben und
liebt sein ist.) Die Tierquälereien, welche, nach Colerus,
pinoza, zu seiner Belustigung und unter herzlichem Lachen,
n Spinnen und Fliegen zu verüben pflegte, entsprechen nur
t sehr seinen hier gerügten Sätzen, wie auch besagten Kapiteln
r Genesis. Durch alles dieses ist denn Spinozas „Ethica"
rchweg ein Gemisch von Falschem und Wahrem, Bewunde-
ngswürdigem und Schlechtem. Gegen das Ende derselben,
n der zweiten Hälfte des letzten Teils, sehen wir ihn vergeblich
mühen, sich selber klar zu werden: er vermag es nicht: ihm
eibt daher nichts übrig als mystisch zu werden, wie hier
eschieht. Um demnach gegen diesen allerdings großen Geist
icht ungerecht zu werden, müssen wir bedenken, daß er noch zu
enig vor sich hatte, etwa nur den Cartesius, Malebranche,
obbes, Jordanus Brunus. Die philosophischen Grundbegriffe
aren noch nicht genugsam durchgearbeitet, die Probleme nicht
hörig ventiliert.

Leibniz ging ebenfalls vom Begriff der Substanz
s einem Gegebenen aus, faßte jedoch hauptsächlich ins Auge,
ß eine solche unzerstörbar sein müsse: zu diesem Behuf
ußte sie einfach sein, weil alles Ausgedehnte teilbar und

somit zerstörbar wäre: folglich war sie ohne Ausdehnung, also immateriell. Da blieben für seine Substanz keine andere Prädikate übrig, als die geistigen, also Perzeption, Denken und Begehren. Solcher einfacher geistiger Substanzen nahm er nun gleich eine Unzahl an; diese sollten, obwohl sie selbst nicht ausgedehnt waren, doch dem Phänomen der Ausdehnung zum Grunde liegen; daher er sie als formale Atome und einfache Substanzen (Opera ed Erdmann, p. 124, 676) definiert und ihnen den Namen Monaden erteilt. Diese sollen also dem Phänomen der Körperwelt zum Grunde liegen, welches sonach eine bloße Erscheinung ist, ohne eigentliche und unmittelbare Realität, als welche ja bloß den Monaden zukommt, die darin und dahinter stecken. Dieses Phänomen der Körperwelt wird nun aber doch andererseits, in der Perzeption der Monaden (d. h. solcher, die wirklich perzipieren, welches gar wenige sind, die meisten schlafen beständig) vermöge der prästabilierten Harmonie zustande gebracht, welche die Zentralmonade ganz allein und auf eigene Kosten aufführt. Hier geraten wir etwas ins Dunkle. Wie dem aber auch sei: die Vermittelung zwischen den bloßen Gedanken dieser Substanzen und dem wirklich und an sich selbst Ausgedehnten besorgt eine, von der Zentralmonade prästabilierte Harmonie. — Hier, möchte man sagen, ist alles Rest. Indessen muß man, um Leibnizen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, an die Betrachtungsweise der Materie, die damals Locke und Newton geltend machten, erinnern, in welcher nämlich diese, als absolut tot, rein passiv und willenlos, bloß mit mechanischen Kräften begabt und nur mathematischen Gesetzen unterworfen, dasteht. Leibniz hingegen verwirft die Atome und die rein mechanische Physik, um eine dynamische an ihre Stelle zu setzen; in welchem allen er Kanten vorarbeitete. (Siehe Opera, edit. Erdmann, p. 694.) Er erinnerte dabei zuvörderst an die Formas substantiales der Scholastiker und gelangte danach zu der Einsicht, daß selbst die bloß mechanischen Kräfte der Materie, außer welchen man damals kaum noch andere kannte, oder gelten ließ, etwas Geistiges zur Unterlage haben mußten. Dieses nun aber wußte er sich nicht anders deutlich zu machen, als durch die höchst unbeholfene Fiktion, daß die Materie aus lauter Seelchen bestände, welche zugleich formale Atome wären und meistens im Zustande der Betäubung sich befänden, jedoch ein Analogon der Perceptio und des Appetitus hätten. Hiebei führte ihn dies irre, daß er, wie alle andern, samt und sonders, zur Grundlage und Conditio sine qua non alles

Geistigen die Erkenntnis machte, statt des Willens; welchem ich zu allererst das ihm gebührende Primat vindiziert habe; wodurch alles in die Philosophie umgestaltet wird. Indessen verdient Leibnizens Bestreben, dem Geiste und der Materie ein und dasselbe Prinzip zum Grunde zu legen, Anerkennung. Sogar könnte man darin eine Vorahndung sowohl der Kantischen, als auch meiner Lehre finden, aber quas velut trans nebulam vidit. Denn seiner Monadologie liegt schon der Gedanke zum Grunde, daß die Materie kein Ding an sich, sondern bloße Erscheinung ist; daher man den letzten Grund ihres, selbst nur mechanischen, Wirkens nicht in dem rein Geometrischen suchen muß, d. h. in dem, was bloß zur Erscheinung gehört, wie Ausdehnung, Bewegung, Gestalt; daher schon die Undurchdringlichkeit nicht eine bloß negative Eigenschaft ist, sondern die Aeußerung einer positiven Kraft. — Die belobte Grundansicht Leibnizens ist am deutlichsten ausgesprochen in einigen kleinern französischen Schriften, wie Système nouveau de la nature u. a. m., die aus dem Journal des savans und der Ausgabe von Dütens in die Erdmannsche Ausgabe aufgenommen sind, und in den Briefen ꝛc. bei Erdmann, p. 681—695. Auch befindet sich eine wohlgewählte Zusammenstellung hiehergehöriger Stellen Leibnizens S. 335—340 seiner „Kleineren philosophischen Schriften, übersetzt von Köhler und revidiert von Luth". Jena 1740.

Ueberhaupt aber sehn wir, bei dieser ganzen Verkettung seltsamer dogmatischer Lehren, stets eine Fiktion die andre als ihre Stütze herbeiziehn; gerade so wie im praktischen Leben eine Lüge viele andere nötig macht. Zum Grunde liegt des Cartesius Spaltung alles Daseienden in Gott und Welt, und des Menschen in Geist und Materie, welcher letzteren auch alles übrige zufällt. Dazu kommt der diesen und allen je gewesenen Philosophen gemeinsame Irrtum, unser Grundwesen in die Erkenntnis, statt in den Willen zu setzen, also diesen das Sekundäre, jene das Primäre sein zu lassen. Dies also waren die Urirrtümer, gegen die bei jedem Schritt die Natur und Wirklichkeit der Dinge Protest einlegte und zu deren Rettung alsdann die Spiritus animales, die Materialität der Tiere, die gelegentlichen Ursachen, das Alles-in-Gott-sehn, die prästabilierte Harmonie, die Monaden, der Optimismus und was des Zeuges noch mehr ist, erdacht werden mußten. Bei mir hingegen, als wo die Sachen beim rechten Ende angegriffen sind, fügt sich alles von selbst, jedes tritt ins gehörige Licht, keine Fiktionen sind erforderlich, und simplex sigillum veri.

Kant wurde von dem Substanzenproblem nicht direkt berührt: er ist darüber hinaus. Bei ihm ist der Begriff der Substanz eine Kategorie, also eine bloße Denkform a priori. Durch diese, in ihrer notwendigen Anwendung auf die sinnliche Anschauung, wird nun aber nichts so, wie es an sich selbst ist, erkannt: daher mag das Wesen, welches sowohl den Körpern, als den Seelen zum Grunde lieget, an sich selbst gar wohl eines und dasselbe sein. Dies ist seine Lehre. Sie bahnte mir den Weg zu der Einsicht, daß der eigene Leib eines jeden nur die in seinem Gehirn entstehende Anschauung seines Willens ist, welches Verhältnis sodann, auf alle Körper ausgedehnt, die Auflösung der Welt in Wille und Vorstellung ergab.

Jener Begriff der Substanz nun aber, welchen Cartesius, dem Aristoteles getreu, zum Hauptbegriff der Philosophie gemacht hatte, und mit dessen Definition demgemäß, jedoch nach Weise der Eleaten, auch Spinoza anhebt, ergibt sich, bei genauer und redlicher Untersuchung, als ein höheres, aber unberechtigtes, Abstraktum des Begriffs der Materie, welches nämlich, neben dieser, auch das untergeschobene Kind immaterieller Substanz befassen sollte; wie ich dies ausführlich dargelegt habe in meiner „Kritik der Kantischen Philosophie" S. 550 ff. der 2. Aufl. (3. Aufl. 581 ff.). Hievon aber auch abgesehn, taugt der Begriff der Substanz schon darum nicht zum Ausgangspunkte der Philosophie, weil er jedenfalls ein objektiver ist. Alles Objektive nämlich ist für uns stets nur mittelbar; das Subjektive allein ist das Unmittelbare: dieses darf daher nicht übergangen, sondern von ihm muß schlechterdings ausgegangen werden. Dies hat nun zwar Cartesius auch getan, ja, er war der erste, der es erkannte und tat; weshalb eben mit ihm eine neue Hauptepoche der Philosophie anhebt: allein er tut es bloß präliminarisch, beim allerersten Anlauf, nach welchem er sogleich die objektive, absolute Realität der Welt, auf den Kredit der Wahrhaftigkeit Gottes, annimmt und von nun an ganz objektiv weiter philosophiert. Hiebei läßt er überdies sich nun eigentlich noch einen bedeutenden Circulus vitiosus zu schulden kommen. Er beweist nämlich die objektive Realität der Gegenstände aller unsrer anschaulichen Vorstellungen aus dem Dasein Gottes, als ihres Urhebers, dessen Wahrhaftigkeit nicht zuläßt, daß er uns täusche: das Dasein Gottes selbst aber beweist er aus der uns angeborenen Vorstellung, die wir von ihm, als dem allervollkommensten Wesen angeblich hätten. Il commence par douter de tout, et finit part tout croire, sagt einer seiner Landsleute von ihm.

Mit dem subjektiven Ausgangspunkt hat also zuerst Berkeley wahren Ernst gemacht und das unumgänglich Notwendige desselben unumstößlich dargetan. Er ist der Vater des Idealismus: dieser aber ist die Grundlage aller wahren Philosophie, ist auch seitdem, wenigstens als Ausgangspunkt, durchgängig festgehalten worden, wenngleich jeder folgende Philosoph andere Modulationen und Ausweichungen daran versucht hat. So nämlich ging auch schon Locke vom Subjektiven aus, indem er einen großen Teil der Eigenschaften der Körper unsrer Sinnesempfindung vindizierte. Jedoch ist zu bemerken, daß seine Zurückführung aller qualitativen Unterschiede, als sekundärer Eigenschaften, auf bloß quantitative, nämlich der Größe, Gestalt, Lage usw., als die allein primären, d. h. objektiven Eigenschaften, im Grunde noch die Lehre des Demokritos ist, der ebenso alle Qualitäten zurückführte auf Gestalt, Zusammensetzung und Lage der Atome; wie dieses besonders deutlich zu ersehn ist aus des Aristoteles Metaphysik, Buch I, Kap. 4, und aus Theophrastus De sensu c. 61—65. — Locke wäre insofern ein Erneuerer der Demokritischen Philosophie, wie Spinoza der Eleatischen. Auch hat er ja wirklich den Weg zum nachherigen französischen Materialismus angebahnt. Unmittelbar jedoch hat er, durch diese vorläufige Unterscheidung des Subjektiven vom Objektiven der Anschauung, Kanten vorgearbeitet, der nun, seine Richtung und Spur in viel höherem Sinne verfolgend, dahin gelangte, das Subjektive vom Objektiven rein zu sondern, bei welchem Prozeß nun freilich dem Subjektiven so vieles zufiel, daß das Objektive nur noch als ein ganz dunkler Punkt, ein nicht weiter erkennbares Etwas stehn blieb, — das Ding an sich. Dieses habe ich nun wieder auf das Wesen zurückgeführt, welches wir in unserm Selbstbewußtsein als den Willen vorfinden, bin also auch hier abermals an die subjektive Erkenntnisquelle zurückgegangen. Anders konnte es aber auch nicht ausfallen; weil eben, wie gesagt, alles Objektive stets nur ein Sekundäres, nämlich eine Vorstellung ist. Daher also dürfen wir den innersten Kern der Wesen, das Ding an sich, durchaus nicht außerhalb, sondern nur in uns, also im Subjektiven suchen, als dem allein Unmittelbaren. Hiezu kommt, daß wir beim Objektiven nie zu einem Ruhepunkt, einem Letzten und Ursprünglichen gelangen können, weil wir daselbst im Gebiete der Vorstellungen sind, diese aber sämtlich und wesentlich den Satz vom Grunde, in seinen vier Gestalten, zur Form haben, wonach der Forderung desselben jedes Objekt sogleich verfällt und unterliegt: z. B. auf

ein angenommenes objektives Absolutum bringt sogleich d Frage woher? und warum? zerstörend ein, vor der es weiche und fallen muß. Anders verhält es sich, wenn wir uns in d stille, wiewohl dunkele Tiefe des Subjekts versenken. Hier abe droht uns freilich die Gefahr, in Mystizismus zu geraten. Wi dürfen also aus dieser Quelle nur das schöpfen, was als ta sächlich war, allen und jedem zugänglich, folglich durchaus un leugbar ist.

Die Dianoiologie, welche als Resultat der Forschun gen seit Cartesius, bis vor Kant gegolten hat, findet man e resumé und mit naiver Deutlichkeit dargelegt in Mura tori, Della fantasia, Kap. 1—4 und 13. Locke tritt dari als Ketzer auf. Das Ganze ist ein Nest von Irrtümern, a welchen zu ersehn, wie ganz anders ich es gefaßt und dargestell habe, nachdem ich Kant und Cabanis zu Vorgängern gehab Jene ganze Dianoiologie und Psychologie ist auf den falsche Cartesianischen Dualismus gebaut: nun muß im ganzen Wer alles per fas et nefas auf ihn zurückgeführt werden, auch viel richtige und interessante Tatsachen, die er beibringt. Das ganz Verfahren ist als Typus interessant.

§ 13.

Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie.

Zum Motto der Kritik der reinen Vernunft wäre sehr ge eignet eine Stelle von Pope (Works, Vol. 6, p. 374, Basele Ausgabe), die dieser ungefähr 80 Jahre früher niedergeschrieben hat: Since 't is reasonable to doubt most things, we shoul most of all doubt that reason of cours which would demonstrate all things.

Der eigentliche Geist der Kantischen Philosophie, ihr Grundgedanke und wahrer Sinn läßt sich auf mancherlei Weise fassen und darstellen; dergleichen verschiedene Wendungen und Ausdrücke der Sache aber werden, der Verschiedenheit der Köpfe gemäß, die eine vor der andern geeignet sein, diesem oder jenem das rechte Verständnis jener sehr tiefen und deshalb schwierigen Lehre zu eröffnen. Folgendes ist ein abermaliger Versuch

dieser Art, welcher auf Kants Tiefe meine Klarheit zu werfen unternimmt*).

Der Mathematik liegen Anschauungen unter, auf welche ihre Beweise sich stützen: weil aber diese Anschauungen nicht empirisch, sondern a priori sind; so sind ihre Lehren apodiktisch. Die Philosophie hingegen hat, als das Gegebene, davon sie ausgeht und welches ihren Beweisen Notwendigkeit (Apodiktizität) erteilen soll, bloße Begriffe. Denn auf der bloß empirischen Anschauung geradezu fußen, kann sie nicht, weil sie das Allgemeine der Dinge, nicht das Einzelne, zu erklären unternimmt, wobei ihre Absicht ist, über das empirisch Gegebene hinauszuführen. Da bleiben ihr nun nichts, als die allgemeinen Begriffe, indem diese doch nicht das Anschauliche, rein Empirische, sind. Dergleichen Begriffe müssen also die Grundlage ihrer Lehren und Beweise abgeben, und von ihnen muß, als einem Vorhandenen und Gegebenen, ausgegangen werden. Demnach nun ist die Philosophie eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen: während die Mathematik eine aus der Konstruktion (anschaulichen Darstellung) ihrer Begriffe ist. Genau genommen jedoch ist es nur die Beweisführung der Philosophie, welche von bloßen Begriffen ausgeht. Diese nämlich kann nicht, gleich der mathematischen, von einer Anschauung ausgehn; weil eine solche entweder die reine a priori, oder die empirische sein müßte: die letztere gibt keine Apodiktizität; die erstere liefert nur Mathematik. Will sie daher irgendwie ihre Lehren durch Beweisführung stützen; so muß diese bestehn in der richtigen logischen Folgerung aus den zum Grunde gelegten Begriffen. — Hiemit war es denn auch recht gut von statten gegangen, die ganze lange Scholastik hindurch und selbst noch in der von Cartesius begründeten neuen Epoche; so daß wir noch den Spinoza und Leibnizen diese Methode befolgen sehn. Endlich aber war es dem Locke eingefallen, den Ursprung der Begriffe zu untersuchen, und da war das Resultat gewesen, daß alle Allgemeinbegriffe, so weit gefaßt sie auch sein mögen, aus der Erfahrung, d. h. aus der vorliegenden, sinnlich anschaulichen, empirisch realen Welt, oder aber auch aus der innern Erfahrung, wie sie die empirische Selbstbeobachtung einem jeden liefert, geschöpft sind, mithin ihren ganzen Inhalt nur von diesen beiden haben,

*) Ich bemerke hier, ein für allemal, daß die Seitenzahl der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, nach der ich zu zitieren pflege, auch der Rosenkranzischen Auflage beigefügt ist.

folglich auch nie mehr liefern können, als was äußere ode
innere Erfahrung hineingelegt hat. Hieraus hätte, der Streng
nach, schon geschlossen werden sollen, daß sie nie über die Er
fahrung hinaus, d. h. nie zum Ziele führen können: allei
Locke ging, mit den aus der Erfahrung geschöpften Grund
sätzen, über die Erfahrung hinaus.

Im weitergeführten Gegensatz zu den früheren und zur Be
richtigung der Lockeschen Lehre zeigte nun Kant, daß es zwa
einige Begriffe gebe, die eine Ausnahme von obiger Rege
machen, also nicht aus der Erfahrung stammen; aber zugleic
auch, daß eben diese teils aus der reinen, d. h. a priori ge
gebenen Anschauung des Raumes und der Zeit geschöpft sin
teils die eigentümlichen Funktionen unsers Verstandes selbs
zum Behuf der, beim Gebrauch, nach ihnen sich richtenden Er
fahrung, ausmachen; daß mithin ihre Gültigkeit sich nur au
mögliche, und allemal durch die Sinne zu vermittelnde, Er
fahrung erstreckt, indem sie selbst bloß bestimmt sind, diese, mi
samt ihrem gesetzmäßigen Hergange, auf Anregung der Sinnes
empfindung, in uns zu erzeugen; daß sie also, an sich selbst g
haltlos, allen Stoff und Gehalt allein von der Sinnlichkei
erwarten, um mit ihr alsdann die Erfahrung hervorzubringe
abgesehn von dieser aber keinen Inhalt, noch Bedeutung habe
indem sie nur unter Voraussetzung der auf Sinnesempfindun
beruhenden Anschauung gültig sind und sich wesentlich auf die
beziehn. Hieraus nun folgt, daß sie nicht die Führer abgebe
können, uns über alle Möglichkeit der Erfahrung hinauszu
leiten; und hieraus wieder, daß Metaphysik, als Wisse
schaft von dem, was jenseits der Natur, d. h. eben über d
Möglichkeit der Erfahrung hinaus, liegt, unmöglich ist.

Weil nun also der eine Bestandteil der Erfahrung, nämli
der allgemeine, formelle und gesetzmäßige, a priori erkennba
ist, eben deshalb aber auf den wesentlichen und gesetzmäßige
Funktionen unsers eigenen Intellekts beruht; der andere hi
gegen, nämlich der besondere, materielle und zufällige, aus de
Sinnesempfindung entspringt; so sind ja beide subjektive
Ursprungs. Hieraus folgt, daß die gesamte Erfahrung, neb
der in ihr sich darstellenden Welt, eine bloße Erscheinung
d. h. ein zunächst und unmittelbar nur für das es erkennend
Subjekt Vorhandenes, ist: jedoch weist diese Erscheinung au
irgendein ihr zum Grunde liegendes Ding an sich selb
hin, welches jedoch, als solches, schlechthin unerkennbar ist. –
Dies sind nun die negativen Resultate der Kantischen Philosophi

Ich habe dabei zu erinnern, daß Kant tut, als ob wir bl

erkennende Wesen wären und also außer der Vorstellung durchaus kein Datum hätten; während wir doch allerdings noch ein anderes, in dem von jeder toto genere verschiedenen Willen in uns, besitzen. Er hat diesen zwar auch in Betrachtung genommen, aber nicht in der theoretischen, sondern bloß in der bei ihm von dieser ganz gesonderten praktischen Philosophie, nämlich einzig und allein um die Tatsache der rein moralischen Bedeutsamkeit unsers Handelns festzustellen und darauf eine moralische Glaubenslehre, als Gegengewicht der theoretischen Unwissenheit, folglich auch Unmöglichkeit aller Theologie, welcher wir, laut obigem, anheimfallen, zu gründen.

Kants Philosophie wird auch, zum Unterschiede und sogar im Gegensatz aller andern, als Transzendentalphilosophie, näher, als transzendentaler Idealismus, bezeichnet. Der Ausdruck „transzendent" ist nicht mathematischen, sondern philosophischen Ursprungs, da er schon den Scholastikern geläufig war. In die Mathematik wurde er allererst durch Leibniz eingeführt, um zu bezeichnen quod Algebrae vires transcendit, also alle Operationen, welche zu vollziehn die gemeine Arithmetik und die Algebra nicht ausreichen, wie z. B. zu einer Zahl den Logarithmus, oder umgekehrt, zu finden; oder auch zu einem Bogen, rein arithmetisch, seine trigonometrischen Funktionen, oder umgekehrt; überhaupt alle Probleme, die nur durch einen ins Unendliche fortgesetzten Kalkul zu lösen sind. Die Scholastiker aber bezeichneten als transzendent die alleroberſten Begriffe, nämlich solche, welche noch allgemeiner, als die zehn Kategorien des Aristoteles wären: noch Spinoza braucht das Wort in diesem Sinn. Jordanus Brunus (Della causa etc. dial. 4.) nennt transzendent die Prädikate, welche allgemeiner sind, als der Unterschied der körperlichen und unkörperlichen Substanz, welche also der Substanz überhaupt zukommen: sie betreffen, nach ihm, jene gemeinschaftliche Wurzel, in der das Körperliche mit dem Unkörperlichen eines sei, und welche die wahre, ursprüngliche Substanz ist, ja, er sieht eben hierin einen Beweis, daß es eine solche geben müsse. Kant nun endlich versteht zuvörderst unter transzendental die Anerkennung des Aprioriſchen und daher bloß Formalen in unserer Erkenntnis, als eines solchen; d. h. die Einsicht, daß dergleichen Erkenntnis von der Erfahrung unabhängig sei, ja, dieser selbst die unwandelbare Regel, nach der sie ausfallen muß, vorschreibe; verbunden mit dem Verständnis, warum solche Erkenntnis dies sei und vermöge; nämlich weil sie die Form unsers Intellekts

ausmache; also infolge ihres subjektiven Ursprungs: demnach i
eigentlich nur die Kritik der reinen Vernunft transzen
dental. Im Gegensatz hiezu nennt er transzenden
den Gebrauch, oder vielmehr Mißbrauch, jenes rein Formale
in unsrer Erkenntnis über die Möglichkeit der Erfahrung hir
aus: Dasselbe benennt er auch hyperphysisch. Demnach heiß
kurz gesagt, transzendental so viel, wie „vor-aller Er
fahrung"; transzendent hingegen „über alle Erfahrun
hinaus". Demgemäß läßt Kant die Metaphysik nur als Tran
szendentalphilosophie gelten, d. h. als die Lehre von dem i
unserm erkennenden Bewußtsein enthaltenen Formalen, al
einem solchen, und von der dadurch herbeigeführten Be
schränkung, vermöge welcher die Erkenntnis der Dinge an sic
uns unmöglich ist, indem die Erfahrung nichts, als bloße Er
scheinungen liefern kann. Das Wort „metaphysisch" i
jedoch bei ihm nicht ganz synonym mit „transzendental": näm
lich alles a priori Gewisse, aber die Erfahrung Betreffend
heißt bei ihm metaphysisch; hingegen die Belehrung dar
über, daß es eben nur wegen seines subjektiven Ursprungs un
als rein Formales a priori gewiß sei, heißt allein tran
szendental. Transzendental ist die Philosophie
welche sich zum Bewußtsein bringt, daß die ersten und wesent
lichsten Gesetze dieser sich uns darstellenden Welt in unsern
Gehirn wurzeln und dieserhalb a priori erkannt werden. Si
heißt transzendental, weil sie über die ganze gegeben
Phantasmagorie hinausgeht, auf ihren Ursprung. Dar
um also ist, wie gesagt, allein die Kritik der reinen Vernunft
und überhaupt die kritische (d. h. Kantische) Philosophie, tran
szendental*): metaphysisch hingegen sind die „Anfangs
gründe der Naturwissenschaft", auch die der „Tugendlehre" usw.

Indessen läßt der Begriff einer Transzendentalphilosophi
sich noch in tieferm Sinne fassen, wenn man den innersten Geis
der Kantischen Philosophie darin zu konzentrieren unternimmt
etwa in folgender Art. Daß die ganze Welt uns nur auf ein
sekundäre Weise, als Vorstellung, Bild in unserm Kopfe
Gehirnphänomen, hingegen der eigene Wille uns, im Selbst
bewußtsein, unmittelbar gegeben ist; daß demnach eine Tren
nung, ja ein Gegensatz, zwischen unserm eigenen Dasein und
dem der Welt stattfindet, — dies ist eine bloße Folge unsre
individuellen und animalischen Existenz, mit deren Aufhören es
daher wegfällt. Bis dahin aber ist es uns unmöglich, jen

*) Die Kritik der reinen Vernunft hat die Ontologie in Dianoiologi
verwandelt.

Grund- und Urform unsers Bewußtseins, welche das ist, was man als das Zerfallen in Subjekt und Objekt bezeichnet, in Gedanken aufzuheben; weil alles Denken und Vorstellen sie zur Voraussetzung hat: daher lassen wir sie stets als das Urwesentliche und die Grundbeschaffenheit der Welt stehn und gelten; während sie in der Tat nur die Form unsers animalischen Bewußtseins und der durch dasselbe vermittelten Erscheinungen ist. Hieraus nun aber entspringen alle jene Fragen über Anfang, Ende, Grenzen und Entstehung der Welt, über unsere eigene Fortdauer nach dem Tode usw. Sie beruhen demnach alle auf einer falschen Voraussetzung, welche das, was nur die Form der Erscheinung, d. h. der durch ein animalisches, zerebrales Bewußtsein vermittelten Vorstellungen ist, dem Dinge an sich selbst beilegt und demnach für die Ur- und Grundbeschaffenheit der Welt ausgibt. Dies ist der Sinn des Kantischen Ausdrucks: alle solche Fragen sind transzendent. Sie sind daher, nicht bloß subjective, sondern an und für sich, d. h. objective, gar keiner Antwort fähig. Denn sie sind Probleme, welche mit Aufhebung unsers zerebralen Bewußtseins und des auf ihm beruhenden Gegensatzes gänzlich wegfallen und doch, als wären sie unabhängig davon aufgestellt worden. Wer z. B. frägt, ob er nach seinem Tode fortdaure, hebt, in hypothesi, sein animalisches Gehirnbewußtsein auf; frägt jedoch nach etwas, das nur unter Voraussetzung desselben besteht, indem es auf der Form desselben, nämlich, Subjekt, Objekt, Raum und Zeit, beruht; nämlich nach seinem individuellen Dasein. Eine Philosophie nun, welche alle diese Bedingungen und Beschränkungen als solche zum deutlichen Bewußtsein bringt, ist transzendental und, sofern sie die allgemeinen Grundbestimmungen der objektiven Welt dem Subjekt vindiziert, ist sie transzendentaler Idealismus. — Allmählich wird man einsehn, daß die Probleme der Metaphysik nur insofern unlösbar sind, als in den Fragen selbst schon ein Widerspruch enthalten ist.

Der transzendentale Idealismus macht inzwischen der vorliegenden Welt ihre empirische Realität durchaus nicht streitig, sondern besagt nur, daß diese keine unbedingte sei, indem sie unsere Gehirnfunktionen, aus denen die Formen der Anschauung, also Zeit, Raum und Kausalität entstehn, zur Bedingung hat; daß mithin diese empirische Realität selbst nur die Realität einer Erscheinung sei. Wenn nun in derselben sich uns eine Vielheit von Wesen darstellt, von denen stets das eine ver-

geht und ein anderes entsteht, wir aber wissen, daß nur mittels der Anschauungsform des Raumes die Vielheit, und mittelst der der Zeit das Vergehen und Entstehen möglich sei; so erkennen wir, daß ein solcher Hergang keine absolute Realität habe d. h. daß er dem in jener Erscheinung sich darstellenden Wesen an sich selbst nicht zukomme, welches wir vielmehr, wenn man jene Erkenntnisformen, wie das Glas aus dem Kaleidoskop wegziehn könnte, zu unserer Verwunderung als ein einziges und bleibendes vor uns haben würden, als unvergänglich, unveränderlich und, unter allem scheinbaren Wechsel, vielleicht sogar bis auf die ganz einzelnen Bestimmungen herab, identisch. In Gemäßheit dieser Ansicht lassen sich folgende drei Sätze aufstellen:

1. Die alleinige Form der Realität ist die Gegenwart: in ihr allein ist das Reale unmittelbar anzutreffen und stets ganz und vollständig enthalten.

2. Das wahrhaft Reale ist von der Zeit unabhängig, also in jedem Zeitpunkt eines und dasselbe.

3. Die Zeit ist die Anschauungsform unsers Intellekts und daher dem Dinge an sich fremd.

Diese drei Sätze sind im Grunde identisch. Wer sowohl ihre Identität, als ihre Wahrheit deutlich einsieht, hat einen großen Fortschritt in der Philosophie gemacht, indem er den Geist des transzendentalen Idealismus begriffen hat.

Ueberhaupt, wie folgenreich ist nicht Kants Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche er so trocken und schmucklos dargelegt hat; — während eben gar nichts sich ergibt aus dem hochtrabenden, prätensionsvollen und absichtlich unverständlichen Geschwätze der drei bekannten Sophisten, welche die Aufmerksamkeit eines, Kants unwürdigen Publikums von ihm auf sich zogen. Vor Kant, läßt sich sagen, waren wir in der Zeit; jetzt ist die Zeit in uns. Im erstern Falle ist die Zeit real, und wir werden, wie alles, was in ihr liegt, von ihr verzehrt. Im zweiten Fall ist die Zeit ideal: sie liegt in uns. Da fällt zunächst die Frage hinsichtlich der Zukunft nach dem Tode weg. Denn, bin ich nicht; so ist auch keine Zeit mehr. Es ist nur ein täuschender Schein, der mir eine Zeit zeigt, die fortliefe, ohne mich, nach meinem Tode: alle drei Abschnitte der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sind auf gleiche Weise mein Produkt, gehören mir an; nicht aber ich vorzugsweise dem einen, oder dem andern von ihnen. — Wiederum eine andere Folgerung, die sich aus dem Satze, daß die Zeit dem Wesen an sich der Dinge nicht zukommt, ziehn ließe,

wäre diese, daß, in irgendeinem Sinne, das Vergangene nicht vergangen sei, sondern alles, was jemals wirklich und wahrhaft gewesen, im Grunde auch noch sein müsse; indem ja die Zeit nur einem Theaterwasserfall gleicht, der herabzuströmen scheint, während er, als ein bloßes Rad, nicht von der Stelle kommt; — wie ich, diesem analog, schon längst, in meinem Hauptwerke, den Raum einem in Facetten geschliffenen Glase verglichen habe, welches uns das einfach Vorhandene in zahlloser Vervielfältigung erblicken läßt. Ja, wenn wir auf die Gefahr hin, an Schwärmerei zu streifen, uns noch mehr in die Sache vertiefen; so kann es uns vorkommen, als ob wir, bei sehr lebhafter Vergegenwärtigung unserer eigenen, weit zurückliegenden Vergangenheit, eine unmittelbare Ueberzeugung davon erhielten, daß die Zeit das eigentliche Wesen der Dinge nicht antastet, sondern nur zwischen dieses und uns eingeschoben ist, als ein bloßes Medium der Wahrnehmung, nach dessen Wegnahme alles wieder dasein würde; wie auch andrerseits unser so treues und lebendiges Erinnerungsvermögen selbst, in welchem jenes Längstvergangene ein unverwelkliches Dasein behält, Zeugnis davon ablegt, daß ebenfalls in uns etwas ist, das nicht mit altert, folglich nicht im Bereich der Zeit liegt. —

Die Haupttendenz der Kantischen Philosophie ist, die gänzliche Diversität des Realen und Idealen darzutun, nachdem schon Locke hierin die Bahn gebrochen hatte. — Obenhin kann man sagen: das Ideale ist die sich räumlich darstellende, anschauliche Gestalt, mit allen an ihr wahrnehmbaren Eigenschaften; das Reale hingegen ist das Ding an, in und für sich selbst, unabhängig von seinem Vorgestelltwerden im Kopf eines andern, oder seinem eigenen. Allein die Grenze zwischen beiden zu ziehn ist schwer und doch gerade das, worauf es ankommt. Locke hat gezeigt, daß alles, was an jener Gestalt Farbe, Klang, Glätte, Rauhe, Härte, Weiche, Kälte, Wärme usw. ist, (sekundäre Eigenschaften) bloß ideal sei, also dem Dinge an sich selbst nicht zukomme; weil nämlich darin nicht das Sein und Wesen, sondern bloß das Wirken des Dinges uns gegeben sei, und zwar ein sehr einseitig bestimmtes Wirken, nämlich das auf die ganz spezifisch determinierte Empfänglichkeit unsrer fünf Sinneswerkzeuge, vermöge welcher z. B. der Schall nicht auf das Auge, das Licht nicht auf das Ohr wirkt. Ja, das Wirken der Körper auf die Sinneswerkzeuge besteht bloß darin, daß es diese in die ihnen eigentümliche Tätigkeit versetzt; fast so, wie wenn ich den Faden ziehe, der die Flötenuhr ins Spiel versetzt. Als das Reale hingegen, welches dem

Dinge an sich selbst zukäme, ließ Locke noch stehn Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Bewegung oder Ruhe, und Zahl — welche er deshalb primäre Eigenschaften nannte. Mit unendlich überlegener Besonnenheit zeigte nun später Kant, daß auch diese Eigenschaften nicht dem rein objektiven Wesen der Dinge, oder dem Dinge an sich selbst, zukommen, also nicht schlechthin real sein können; weil sie durch Raum, Zeit und Kausalität bedingt seien, diese aber, und zwar ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit und Beschaffenheit nach, uns vor aller Erfahrung gegeben und genau bekannt seien; daher sie präformiert in uns liegen müssen, so gut wie die spezifische Art der Empfänglichkeit und Tätigkeit jedes unserer Sinne. Ich habe demgemäß es geradezu ausgesprochen, daß jene Formen der Anteil des Gehirns an der Anschauung sind, wie die spezifischen Sinnesempfindungen der der respektiven Sinnesorgane*). Schon Kanten zufolge also ist das rein objektive, von unserm Vorstellen und dessen Apparat unabhängige Wesen der Dinge, welches er das Ding an sich nennt, also das eigentlich Reale im Gegensatz des Idealen, ein von der sich uns anschaulich darstellenden Gestalt ganz und gar Verschiedenes, dem sogar, da es von Raum und Zeit unabhängig sein soll, eigentlich weder Ausdehnung, noch Dauer beizulegen ist; obwohl es allen dem was Ausdehnung und Dauer hat, die Kraft dazusein erteilt. Auch Spinoza hat die Sache im allgemeinen begriffen; wie zu ersehen aus Eth. P. II, prop. 16 mit dem zweiten Coroll.; auch prop. 18, Schol.

Das Lockesche Reale, im Gegensatz des Idealen, ist im Grunde die Materie, zwar entblößt von allen den Eigenschaften, die er, als sekundäre, d. h. durch unsere Sinnesorgane bedingte, beseitigt; aber doch ein, an und für sich, als ein Ausgedehntes usw. Existierendes, dessen bloßer Reflex, oder Abbild, die Vorstellung in uns sei. Hiebei bringe ich nun in Erinnerung, daß ich (Ueber die vierfache Wurzel, 2. Aufl., S. 77, und, weniger ausführlich, in der Welt als Wille und Vorst., Bd. 1, S. 9 und Bd. 2, S. 48; 3. Aufl., Bd. 1, S. 10 und Bd. 2, S. 52) dargetan habe, daß das Wesen der Materie durchaus nur in ihrem Wirken besteht, mithin die Materie durch und durch Kausalität ist, und daß, da bei ihr, als solcher gedacht, von jeder besondern Qualität, also von jeder spezifischen Art des

*) Wie unser Auge es ist, welches Grün, Rot und Blau hervorbringt, so ist es unser Gehirn, welches Zeit, Raum und Kausalität (deren objektiviertes Abstraktum die Materie ist) hervorbringt. — Meine Anschauung eines Körpers im Raum ist das Produkt meiner Sinnen- und Gehirnfunktion mit X.

Wirkens, abgesehen wird, sie das Wirken, oder die reine, aller nähern Bestimmungen entbehrende Kausalität, die Kausalität in abstracto ist; welches ich, zu gründlicherem Verständnis, s. a. O. nachzusehn bitte. Nun aber hatte Kant schon gelehrt, obwohl erst ich den richtigen Beweis dafür gegeben habe, daß alle Kausalität nur Form unsers Verstandes, also nur für den Verstand und im Verstande vorhanden sei. Hienach sehn wir jetzt jenes vermeinte Reale Lockes, die Materie, auf diesem Wege ganz und gar in das Ideale, und damit in das Subjekt, zurückgehn, d. h. allein in der Vorstellung und für die Vorstellung existieren. — Schon Kant hat allerdings, durch seine Darstellung, dem Realen, oder dem Ding an sich, die Materialität genommen: allein ihm ist es auch nur als ein völlig unbekanntes x stehn geblieben. Ich aber habe zuletzt als das wahrhaft Reale, oder das Ding an sich, welches allein ein wirkliches, von der Vorstellung und ihren Formen unabhängiges Dasein hat, den Willen in uns nachgewiesen; während man diesen, bis dahin, unbedenklich dem Idealen beigezählt hatte. Man sieht hienach, daß Locke, Kant und ich in genauer Verbindung stehn, indem wir, im Zeitraum fast zweier Jahrhunderte, die allmähliche Entwickelung eines zusammenhängenden, in einheitlichen Gedankenganges darstellen. Als ein Verbindungsglied in dieser Kette ist auch noch David Hume zu betrachten, wiewohl eigentlich nur in betreff des Gesetzes der Kausalität. In Hinsicht auf diesen und seinen Einfluß habe ich die obige Darstellung nun noch durch Folgendes zu ergänzen.

Locke, wie auch der in seine Fußstapfen tretende Condillac und dessen Schüler, zeigen und führen aus, daß der in einem Sinnesorgan eingetretenen Empfindung eine Ursache derselben außerhalb unsers Leibes, und sodann den Verschiedenheiten solcher Wirkung (Sinnesempfindung) auch Verschiedenheiten der Ursachen entsprechen müssen, endlich auch, welche dies möglicherweise sein können; woraus dann die oben berührte Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften hervorgeht. Damit nun sind sie fertig, und jetzt steht für sie eine objektive Welt im Raume da, von lauter Dingen an sich, welche zwar farblos, geruchlos, geräuschlos, weder warm noch kalt usw., jedoch ausgedehnt, gestaltet, undurchdringlich, beweglich und zählbar sind. Allein das Axiom selbst, kraft dessen jener Uebergang vom Innern zum Aeußern und sonach jene ganze Ableitung und Installierung von Dingen an sich geschehn ist, also das Gesetz der Kausalität, haben sie,

wie alle früheren Philosophen, als sich von selbst verstehend genommen und keiner Prüfung seiner Gültigkeit unterworfen. Hierauf richtete nun Hume seinen skeptischen Angriff, indem er die Gültigkeit jenes Gesetzes in Zweifel stellte; weil nämlich die Erfahrung, aus der ja, eben jener Philosophie zufolge, alle unsere Kenntnisse stammen sollten, doch niemals den kausalen Zusammenhang selbst, sondern immer nur die bloße Sukzession der Zustände in der Zeit, also nie ein Erfolgen, sondern ein bloßes Folgen liefern könne, welches, eben als solches, sich stets nur als ein zufälliges, nie als ein notwendiges erweise. Dies schon dem gesunden Verstande widerstrebende, jedoch nicht leicht zu widerlegende Argument veranlaßte nun Kanten, den wahren Ursprung des Begriffs der Kausalität nachzuforschen: wo er denn fand, daß dieser in der wesentlichen und angeborenen Form unseres Verstandes selbst, also im Subjekt liege, nicht aber im Objekt, indem er nicht erst von außen uns beigebracht würde. Hiedurch nun aber war jene ganze objektive Welt Lockes und Condillacs wieder in das Subjekt hineingezogen; da Kant den Leitfaden zu ihr als subjektiven Ursprungs nachgewiesen hatte. Denn, so subjektiv die Sinnesempfindung ist, so subjektiv ist jetzt auch die Regel, welcher zufolge sie als Wirkung einer Ursache aufzufassen ist; welche Ursache es doch allein ist, die als objektive Welt angeschaut wird; indem ja das Subjekt ein draußen befindliches Objekt bloß infolge der Eigentümlichkeit seines Intellekts, zu jeder Veränderung eine Ursache vorauszusetzen, annimmt, also eigentlich nur es aus sich herausprojiziert, in einen zu diesem Zwecke bereiten Raum, welcher selbst ebenfalls ein Produkt seiner eigenen und ursprünglichen Beschaffenheit ist, so gut wie die spezifische Empfindung in den Sinnesorganen, auf deren Anlaß der ganze Vorgang eintritt. Jene Lockesche objektive Welt von Dingen an sich war demnach durch Kant in eine Welt von bloßen Erscheinungen in unserm Erkenntnisapparat verwandelt worden, und dies um so vollständiger, als, wie der Raum, in dem sie sich darstellen, so auch die Zeit, in der sie vorüberziehn, als unleugbar subjektiven Ursprungs von ihm nachgewiesen war.

Bei allem diesen aber ließ Kant noch immer, so gut wie Locke, das Ding an sich bestehn, d. h. etwas, das unabhängig von unsern Vorstellungen, als welche uns bloße Erscheinungen liefern, vorhanden wäre und eben diesen Erscheinungen zum Grunde läge. So sehr nun Kant auch hierin, an und für sich, recht hatte; so war doch aus den von ihm aufgestellten Prinzipien die Berechtigung dazu nicht abzuleiten. Hier lag daher die

Achillesferse seiner Philosophie, und diese hat, durch die Nachweisung jener Inkonsequenz die schon erlangte Anerkennung unbedingter Gültigkeit und Wahrheit wieder einbüßen müssen: allein im letzten Grunde geschah ihr dabei dennoch unrecht. Denn ganz gewiß ist keineswegs die Annahme eines Dinges an sich hinter den Erscheinungen, eines realen Kerns unter so vielen Hüllen, unwahr; da vielmehr die Ableugnung desselben absurd wäre; sondern nur die Art, wie Kant ein solches Ding an sich einführte und mit seinen Prinzipien zu vereinigen suchte, war fehlerhaft. Im Grunde ist es demnach nur seine Darstellung (dies Wort im umfassendesten Sinne genommen) der Sache, nicht diese selbst, welche den Gegnern unterlag, und in diesem Sinne ließe sich behaupten, daß die gegen ihn geltend gemachte Argumentation doch eigentlich nur ad hominem, nicht ad rem gewesen sei. Jedenfalls aber findet hier das indische Sprichwort wieder Anwendung: kein Lotus ohne Stengel. Kanten leitete die sicher gefühlte Wahrheit, daß hinter jeder Erscheinung ein an sich selbst Seiendes, von dem sie ihren Bestand erhält, also hinter der Vorstellung ein Vorgestelltes liege. Aber er unternahm, dieses aus der gegebenen Vorstellung selbst abzuleiten, unter Hinzuziehung ihrer uns a priori bewußten Gesetze, welche jedoch, gerade weil sie a priori sind, nicht auf ein von der Erscheinung, oder Vorstellung, Unabhängiges und Verschiedenes leiten können; weshalb man zu diesem einen ganz andern Weg einzuschlagen hat. Die Inkonsequenzen, in welche Kant, durch den fehlerhaften Gang, den er in dieser Hinsicht genommen, sich verwickelt hatte, wurden ihm dargetan von G. E. Schultze, der, in seiner schwerfälligen und weitläuftigen Manier die Sache auseinandergesetzt hat, zuerst anonym im „Aenesidemus" (besonders S. 374—381), und später in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie (B. 2, S. 205 ff.); wogegen Reinhold Kants Verteidigung, jedoch ohne sonderlichen Erfolg, geführt hat, so daß es bei dem Haec potuisse dici, et non potuisse refelli sein Bewenden hat.

Ich will hier das der ganzen Kontroverse zum Grunde liegende eigentlich Wesentliche der Sache selbst, unabhängig von der Schultzeschen Auffassung derselben, einmal auf meine Weise recht deutlich hervorheben. — Eine strenge Ableitung des Dinges an sich hat Kant nie gegeben, vielmehr hat er dasselbe von seinen Vorgängern, namentlich Locke, überkommen und als etwas, an dessen Dasein nicht zu zweifeln sei, indem es sich eigentlich von selbst verstehe, beibehalten; ja, er durfte dies gewissermaßen. Nach Kants Entdeckungen enthält nämlich unsre

empirische Erkenntnis ein Element, welches nachweisbar subjektiven Ursprungs ist, und ein anderes, von dem dieses nicht gilt; dieses letztere bleibt also objektiv, weil kein Grund ist, es für subjektiv zu halten. Demgemäß leugnet Kants transzendentaler Idealismus das objektive Wesen der Dinge, oder die von unserer Auffassung unabhängige Realität derselben, zwar so weit, als das Apriori in unserer Erkenntnis sich erstreckt; jedoch nicht weiter; weil eben der Grund zum Ableugnen nicht weiter reicht, was darüber hinaus liegt, läßt er demnach bestehn, also alle solche Eigenschaften der Dinge, welche sich nicht a priori konstruieren lassen. Denn keinesweges ist das ganze Wesen der gegebenen Erscheinungen, d. h. der Körperwelt, von uns a priori bestimmbar, sondern bloß die allgemeine Form ihrer Erscheinung ist es, und diese läßt sich zurückführen auf Raum, Zeit und Kausalität, nebst der gesamten Gesetzlichkeit dieser drei Formen. Hingegen das durch alle jene a priori vorhandenen Formen unbestimmt Gelassene, also das hinsichtlich auf sie Zufällige, ist eben die Manifestation des Dinges an sich selbst. Nun kann der empirische Gehalt der Erscheinungen, d. h. jede nähere Bestimmung derselben, jede in ihnen auftretende physische Qualität, nicht anders, als a posteriori erkannt werden: diese empirischen Eigenschaften (oder vielmehr die gemeinsame Quelle derselben) verbleiben sonach dem Dinge an sich selbst, als Aeußerungen seines selbsteigenen Wesens, durch das Medium aller aprioriischen Formen hindurch. Dieses Aposteriori, welches bei jeder Erscheinung, in das Apriori gleichsam eingehüllt, auftritt, aber doch jedem Wesen seinen speziellen und individuellen Charakter erteilt, ist demnach der Stoff der Erscheinungswelt, im Gegensatz ihrer Form. Da nun dieser Stoff keineswegs aus den von Kant so sorgfältig nachgesuchten und, durch das Merkmal der Apriorität, sicher nachgewiesenen, am Subjekt haftenden Formen der Erscheinung abzuleiten ist, vielmehr nach Abzug alles aus diesen Fließenden noch übrig bleibt, also sich als ein zweites völlig distinktes Element der empirischen Erscheinung und als eine jenen Formen fremde Zutat vorfindet; dabei aber auch andrerseits keineswegs von der Willkür des erkennenden Subjekts ausgeht, vielmehr diesem oft entgegensteht; so nahm Kant keinen Anstand, diesen Stoff der Erscheinung dem Dinge an sich selbst zu lassen, mithin als ganz von außen kommend anzusehn; weil er doch irgend woher kommen, oder, wie Kant sich ausdrückt, irgendeinen Grund haben muß. Da wir nun aber solche allein a posteriori erkennbare Eigenschaften durchaus nicht isolieren und von den a priori

gewissen getrennt und gereinigt auffassen können, sondern sie nimmer in diese gehüllt auftreten; so lehrt Kant, daß wir zwar das Dasein der Dinge an sich, aber nichts darüber hinaus erkennen, also nur wissen, daß sie sind, aber nicht, was sie sind; daher denn das Wesen der Dinge an sich bei ihm als eine unbekannte Größe, ein x, stehen bleibt. Denn die Form der Erscheinung bekleidet und verbirgt überall das Wesen des Dinges an sich selbst. Höchstens läßt sich noch dieses sagen, da jene aprioristischen Formen allen Dingen, als Erscheinungen, ohne Unterschied zukommen, indem sie von unserm Intellekt ausgehn; die Dinge dabei aber doch sehr bedeutende Unterschiede aufweisen; so ist das, was diese Unterschiede, also die spezifische Verschiedenheit der Dinge, bestimmt, das Ding an sich selbst.

Die Sache so angesehn, scheint also Kants Annahme und Voraussetzung der Dinge an sich, ungeachtet der Subjektivität aller unserer Erkenntnisformen, ganz wohl befugt und gegründet. Dennoch weist sie sich als unhaltbar aus, wenn man jenes, ihr alleiniges Argument, nämlich den empirischen Gehalt in allen Erscheinungen, genau prüft und ihn bis zu seinem Ursprunge verfolgt. Allerdings nämlich ist in der empirischen Erkenntnis und deren Quelle, der anschaulichen Vorstellung, ein von ihrer, uns a priori bewußten Form unabhängiger Stoff vorhanden. Die nächste Frage ist, ob dieser objektiven, oder subjektiven Ursprungs sei; weil er nur im erstern Falle das Ding an sich verbürgen kann. Gehn wir ihm daher bis zu seinem Ursprunge nach; so finden wir diesen nirgends anders, als in unsrer Sinnesempfindung: denn eine auf der Netzhaut des Auges, oder im Gehörnerven, oder in den Fingerspitzen eintretende Veränderung ist es, welche die anschauliche Vorstellung einleitet, d. h. den ganzen Apparat unsrer a priori bereitliegenden Erkenntnisformen zuerst in dasjenige Spiel versetzt, dessen Resultat die Wahrnehmung eines äußerlichen Objekts ist. Auf jene empfundene Veränderung im Sinnesorgane nämlich wird zunächst, mittelst einer notwendigen und unausbleiblichen Verstandesfunktion a priori, das Gesetz der Kausalität angewandt: dieses leitet, mit seiner aprioristischen Sicherheit und Gewißheit, auf eine Ursache jener Veränderung, welche, da sie nicht in der Willkür des Subjekts steht, jetzt als ein ihm Aeußerliches sich darstellt, eine Eigenschaft, die ihre Bedeutung erst erhält mittelst der Form des Raumes, welche letztere aber ebenfalls der eigene Intellekt zu diesem Behuf alsbald hinzufügt, wodurch nun also jene not-

wendig vorauszusetzende Ursache sich sofort anschaulich dar stellt, als ein Objekt im Raume, welches die von ihr i unsern Sinnesorganen bewirkten Veränderungen als sein Eigenschaften an sich trägt. Diesen ganzen Hergang findet ma ausführlich und gründlich dargelegt in der zweiten Auflag meiner Abhandlung Ueber den Satz vom Grunde § 21. Nu aber ist ja doch die Sinnesempfindung, welche zu diesem Vor gange den Ausgangspunkt und unstreitig den ganzen Stof zur empirischen Anschauung liefert, etwas ganz und gar Sub jektives, und da nun sämtliche Erkenntnis-Formen, mittel welcher aus jenem Stoffe die objektive anschauliche Vorstellun entsteht und nach außen projiziert wird, Kants ganz richtige Nachweisung zufolge, ebenfalls subjektiven Ursprungs sind; so i klar, daß sowohl Stoff als Form der anschaulichen Vorstellun aus dem Subjekt entspringen. Hienach löst nun unsere ganz empirische Erkenntnis sich in zwei Bestandteile auf, welche beid ihren Ursprung in uns selbst haben, nämlich die Sinnes empfindung und die a priori gegebenen, also in den Funk tionen unsers Intellekts, oder Gehirns, gelegenen Formen Zeit, Raum und Kausalität, denen übrigens Kant noch ei andere, von mir als überflüssig und unstatthaft nachgewiesene Kategorien des Verstandes hinzugefügt hatte. Demzufolge liefert die anschauliche Vorstellung und unsre, auf ihr beruhende empirische Erkenntnis in Wahrheit keine Data zu Schlüssen auf Dinge an sich, und Kant war, nach seinen Prinzipien, nicht be fugt, solche anzunehmen. Wie alle früheren, so hatte auch die Lockesche Philosophie das Gesetz der Kausalität als ein absolutes genommen und war dadurch berechtigt, von der Sinnesempfin dung auf äußere, unabhängig von uns wirklich vorhandene Dinge zu schließen. Dieser Uebergang von der Wirkung zur Ursache ist jedoch der einzige Weg, um geradezu vom Innern und subjektiv Gegebenen zum Aeußern und objektiv Vorhandenen zu gelangen. Nachdem aber Kant das Gesetz der Kausalität der Erkenntnisform des Subjekts vindiziert hatte, stand ihm dieser Weg nicht mehr offen: auch hat er selbst oft genug davor gewarnt, von der Kategorie der Kausalität transzendenten, d. h. über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinausgehenden Ge brauch zu machen.

In der Tat ist das Ding an sich auf diesem Wege nimmer mehr zu erreichen, und überhaupt nicht auf dem der rein objektiven Erkenntnis, als welche immer Vorstellung bleibt, als solche aber im Subjekt wurzelt und nie etwas von der Vor stellung wirklich Verschiedenes liefern kann. Sondern nur da-

urch kann man zum Dinge an sich gelangen, daß man einmal
en Standpunkt verlegt, nämlich statt wie bisher
mmer nur von dem auszugehn, was vorstellt, einmal aus-
eht von dem, was vorgestellt wird. Dies ist jedem aber
ur bei einem einzigen Dinge möglich, als welches ihm auch
on innen zugänglich und dadurch ihm auf zweifache Weise ge-
eben ist: es ist sein eigener Leib, der, in der objektiven Welt,
ben auch als Vorstellung im Raume dasteht, zugleich aber sich
em eigenen Selbstbewußtsein als Wille kundgibt.
Dadurch aber liefert er den Schlüssel aus, zunächst zum Ver-
tändnis aller seiner durch äußere Ursachen (hier Motive) her-
orgerufenen Aktionen und Bewegungen, als welche, ohne diese
nnere und unmittelbare Einsicht in ihr Wesen, uns ebenso un-
erständlich und unerklärbar bleiben würden, wie die nach
Naturgesetzen und als Aeußerungen der Naturkräfte eintreten-
en Veränderungen der uns in objektiver Anschauung allein
egebenen übrigen Körper; und sodann zu dem des bleibenden
Substrats aller dieser Aktionen, in welchem die Kräfte zu
enselben wurzeln, — also dem Leibe selbst. Diese unmittel-
are Erkenntnis, welche jeder vom Wesen seiner eigenen, ihm
ußerdem ebenfalls nur in der objektiven Anschauung, gleich
llen andern, gegebenen Erscheinung hat, muß nachher auf die
brigen, in letzterer Weise allein gegebenen Erscheinungen ana-
ogisch übertragen werden und wird alsdann der Schlüssel zur
rkenntnis des innern Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an
ich selbst. Zu dieser also kann man nur gelangen auf einem,
on der rein objektiven Erkenntnis, welche bloße Vor-
tellung bleibt, ganz verschiedenem Wege, indem man nämlich
as Selbstbewußtsein des immer nur als animalisches
ndividuum auftretenden Subjekts der Erkenntnis zur Hilfe
immt und es zum Ausleger des Bewußtseins andrer
Dinge, d. i. des anschauenden Intellekts macht. Dies ist der
Weg, den ich gegangen bin, und es ist der allein rechte, die enge
Pforte zur Wahrheit.

Statt nun diesen Weg einzuschlagen, verwechselte man
Kants Darstellung mit dem Wesen der Sache, glaubte mit jener
uch dieses widerlegt, hielt, was im Grunde nur Argumenta
d hominem waren, für Argumenta ad rem, und erklärte
emnach, infolge jener Schultzischen Angriffe, Kants Philosophie
ür unhaltbar. — Dadurch ward nunmehr das Feld für die
Sophisten und Windbeutel frei. Als der erste dieser Art stellte
ich Fichte ein, der, da das Ding an sich eben in Mißkredit
ekommen war, flugs ein System ohne alles Ding an sich ver-

fertigte; mithin die Annahme von irgend etwas, das nicht durch und durch bloß unsere Vorstellung wäre, verwarf, also das erkennende Subjekt alles in allem sein, oder doch aus eigenen Mitteln alles hervorbringen ließ. Zu diesem Zweck hob er sogleich das Wesentliche und Verdienstlichste der Kantischen Lehre, die Unterscheidung des Apriori vom Aposteriori, und dadurch der Erscheinung vom Ding an sich, auf, indem er alles für Apriori erklärte, natürlich ohne Beweise für solche monströse Behauptung: statt deren gab er teils sophistische, ja, sogar aber witzige Scheindemonstrationen, deren Absurdität sich unter der Larve des Tiefsinns und der angeblich aus diesem entsprungenen Unverständlichkeit verbarg; teils berief er sich, frank und frech, auf intellektuale Anschauung, d. h. eigentlich auf Inspiration. Für ein aller Urteilskraft ermangelndes, Kants unwürdiges Publikum, reichte das freilich aus: dieses hielt Ueberbieten für Uebertreffen und erklärte sonach Fichten für einen noch viel größeren Philosophen als Kant. Ja, noch bis auf den heutigen Tag fehlt es nicht an philosophischen Schriftstellern, die jenen traditionell gewordenen falschen Ruhm Fichtes auch der neuen Generation aufzubinden bemüht sind und ganz ernsthaft versichern, was Kant bloß versucht habe, das wäre durch den Fichte zustande gebracht: er sei eigentlich der Rechte. Diese Herren legen durch ihr Midasurteil in zweiter Instanz ihre gänzliche Unfähigkeit, Kanten irgend zu verstehn, ja, überhaupt ihren deplorabeln Unverstand so palpabel deutlich an den Tag, daß hoffentlich das heranwachsende, endlich enttäuschte Geschlecht sich hüten wird, mit ihren zahlreichen Geschichten der Philosophie und sonstigen Schreibereien Zeit und Kopf zu verderben. — Bei dieser Gelegenheit will ich eine kleine Schrift ins Andenken zurückrufen, aus der man ersehn kann, welchen Eindruck Fichtes persönliche Erscheinung und Treiben auf unbefangene Zeitgenossen machte: sie heißt „Kabinett Berliner Charaktere" und ist 1808, ohne Druckort, erschienen: sie soll von Buchholz sein; worüber ich jedoch keine Gewißheit habe. Man vergleiche damit, was der Jurist Anselm von Feuerbach, in seinem 1852 von seinem Sohne herausgegebenen Briefe, über Fichte sagt; desgleichen auch „Schillers und Fichtes Briefwechsel" 1847; und man wird eine richtigere Vorstellung von diesen Scheinphilosophen erhalten.

Bald trat, seines Vorgängers würdig, Schelling in Fichtes Fußstapfen, die er jedoch verließ, um seine eigene Erfindung, die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven oder Idealen und Realen, zu verkündigen, welche darauf hinaus

läuft, daß alles, was seltene Geister, wie Locke und Kant, mit unglaublichem Aufwand von Scharfsinn und Nachdenken gesondert hatten, nur wieder zusammenzugießen sei in den Brei jener absoluten Identität. Denn die Lehre dieser beiden Denker läßt sich ganz passend bezeichnen als die von der absoluten Diversität des Idealen und Realen, oder Subjektiven und Objektiven. Jetzt aber ging es weiter von Verirrungen zu Verirrungen. War einmal durch Fichten die Unverständlichkeit der Rede eingeführt und der Schein des Tiefsinns an die Stelle des Denkens gesetzt; so war der Same gestreut, dem eine Korruption nach der andern und endlich die in unsern Tagen aufgegangene, gänzliche Demoralisation der Philosophie, und durch sie der ganzen Literatur, entsprießen sollte.

Auf Schelling folgte jetzt schon eine philosophische Ministerkreatur, der, in politischer, obendrein mit einem Fehlgriff bedienter Absicht, von oben herunter zum großen Philosophen gestempelte Hegel, ein platter, geistloser, ekelhaft-widerlicher, unwissender Scharlatan, der, mit beispielloser Frechheit, Aberwitz und Unsinn zusammenschmierte, welche von seinen feilen Anhängern als unsterbliche Weisheit ausposaunt und von Dummköpfen richtig dafür genommen wurde, wodurch ein so vollständiger Chorus der Bewunderung entstand, wie man ihn nie zuvor vernommen hatte*). Die einem solchen Menschen gewaltsam verschaffte, ausgebreitete geistige Wirksamkeit hat den intellektuellen Verderb einer ganzen gelehrten Generation zur Folge gehabt. Der Bewunderer jener Afterphilosophie wartet der Hohn der Nachwelt, dem jetzt schon der Spott der Nachbarn, lieblich zu hören, präludiert; — oder sollte es meinen Ohren nicht wohlklingen, wenn die Nation, deren gelehrte Kaste meine Leistungen, dreißig Jahre hindurch, für nichts, für keines Blickes würdig geachtet hat, — von den Nachbarn den Ruhm erhält, das ganze Schlechte, das Absurde, das Unsinnige und dabei materiellen Absichten Dienende, als höchste und unerhörte Weisheit dreißig Jahre lang verehrt, ja vergöttert zu haben? Ich soll wohl auch, als ein guter Patriot, mich im Lobe der Deutschen und des Deutschtums ergehn, und mich freuen, dieser und keiner andern Nation angehört zu haben? Allein es ist, wie das spanische Sprichwort sagt: Cada uno cuenta de la feria, como le va en alla. (Jeder berichtet von der Messe, je

*) Man sehe die Vorrede zu meinen „Grundproblemen der Ethik".

nachdem es ihm darauf ergangen.) Geht zu den Demokolaken und laßt euch loben. Tüchtige, plumpe, von Ministern aufgepuffte, brav Unsinn schmierende Scharlatane, ohne Geist und ohne Verdienst, das ist's, was den Deutschen gehört; nicht Männer wie ich. — Dies ist das Zeugnis, welches ich ihnen, beim Abschiede, zu geben habe. Wieland (Briefe an Merck S. 239) nennt es ein Unglück, ein Deutscher geboren zu sein: Bürger, Mozart, Beethoven u. a. m. würden ihm beigestimmt haben: ich auch. Es beruht darauf, daß σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον, oder il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit.*).

Zu den glänzendesten und verdienstlichsten Seiten der Kantischen Philosophie gehört unstreitig die transzendentale Dialektik, durch welche er die spekulative Theologie und Psychologie dermaßen aus dem Fundament gehoben hat, daß man seitdem, auch mit dem besten Willen, nicht imstande gewesen ist, sie wieder aufzurichten. Welche Wohltat für den menschlichen Geist! Oder sehn wir nicht, während der ganzen Periode, seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis zu ihm, die Gedanken selbst der größten Männer eine schiefe Richtung annehmen, ja, oft sich völlig verrenken, infolge jener beiden, den ganzen Geist lähmenden, aller Untersuchung erst entzogenen und danach ihr abgestorbenen, schlechterdings unantastbaren Voraussetzungen? Werden uns nicht die ersten und wesentlichsten Grundansichten unserer selbst und aller Dinge verschroben und verfälscht, wenn wir mit der Voraussetzung daran gehn, daß das alles von außen, nach Begriffen und durchdachten Absichten, durch ein persönliches, mithin individuelles Wesen hervorgebracht und eingerichtet sei? imgleichen, daß das Grundwesen der Menschen ein denkendes wäre und er aus zwei gänzlich heterogenen Teilen bestehe, die zusammengekommen und zusammengelötet wären, ohne zu wissen wie, und nun miteinander fertig zu werden hätten, so gut es gehn wollte, um bald wieder nolentes volentes sich auf immer zu trennen? Wie stark Kants Kritik dieser Vorstellungen und ihrer Gründe auf alle Wissenschaften eingewirkt habe, ist daraus ersichtlich, daß seitdem, wenigstens in der höhern deutschen Literatur, jene Voraussetzungen allenfalls nur noch in einem figürlichen Sinne vor-

*) Heutzutage hat das Studium der Kantischen Philosophie noch den besonderen Nutzen zu lehren, wie tief seit der Kritik der reinen Vernunft die philosophische Literatur in Deutschland gesunken ist; so sehr stechen seine tiefen Untersuchungen ab gegen das heutige rohe Geschwätz, bei welchem man von der einen Seite hoffnungsvolle Kandidaten und auf der andern Barbiergesellen zu vernehmen glaubt.

'ommen, aber nicht mehr ernstlich gemacht werden: sondern man iberläßt sie den Schriften für das Volk und den Philosophie-rofessoren, die damit ihr Brot verdienen. Namentlich halten nsere naturwissenschaftlichen Werke sich von der-leichen rein, während hingegen die englischen, durch dahin ielende Redensarten und Diatriben, oder durch Apologien, sich n unsern Augen herabsetzen*). Noch dicht vor Kant freilich tand es in dieser Hinsicht ganz anders: so sehn wir z. B. selbst en eminenten Lichtenberg, dessen Jugendbildung noch orkantisch war, in seinem Aufsatz über Physiognomik, ernsthaft nd mit Ueberzeugung jenen Gegensatz von Seele und Leib fest-alten und dadurch seine Sache verderben.

Wer diesen hohen Wert der transzendentalen Dialektik erwägt, wird es nicht überflüssig finden, daß ich ier etwas spezieller auf dieselbe eingehe. Zunächst lege ich da-er Kennern und Liebhabern der Vernunftkritik folgenden Ver-uch vor, in der Kritik der rationalen Psychologie, wie sie allein n der ersten Ausgabe vollständig vorliegt, — während sie in den olgenden kastriert auftritt, — das Argument, welches daselbst S. 361 ff. unter dem Titel „Paralogismus der Personalität" ritisiert wird, ganz anders zu fassen und demnach zu kritisieren. Denn Kants allerdings tiefsinnige Darstellung desselben ist icht nur überaus subtil und schwer verständlich, sondern ihr ist uch vorzuwerfen, daß sie den Gegenstand des Selbstbewußt-eins, oder in Kants Sprache, des innern Sinnes, plötzlich und hne weitere Befugnis, als den Gegenstand eines fremden Be-ußtseins, sogar einer äußern Anschauung nimmt, um ihn dann ach Gesetzen und Analogien der Körperwelt zu beurteilen; ja, aß sie sich (S. 363) erlaubt, zwei verschiedene Zeiten, die eine m Bewußtsein des beurteilten, die andere in dem des urteilen-en Subjekts anzunehmen, welche nicht zusammenstimmten. — Ich würde also dem besagten Argumente der Persönlichkeit eine ganz andere Wendung geben und es demnach in folgenden zwei Sätzen darstellen:

1. Man kann, hinsichtlich aller Bewegung überhaupt, welcher

*) Seitdem obiges geschrieben worden, hat es sich damit bei uns ge-ndert. Infolge der Wiederauferstehung des uralten und schon zehnmal xplodierten Materialismus sind Philosophen aus der Apotheke und dem linikum aufgetreten, Leute, die nichts gelernt haben, als was zu ihrem Ge-erbe gehört, und nun ganz unschuldig und ehrsam, als sollte Kant noch rst geboren werden, ihre Alte-Weiber-Spekulation vortragen, über „Leib nd Seele", nebst deren Verhältnis zueinander, disputieren, ja, (credite osteri!) den Sitz besagter Seele im Gehirn nachweisen. Ihrer Vermessen-eit gebührt die Zurechtweisung, daß man etwas gelernt haben muß, um itreden zu dürfen, und sie klüger täten, sich nicht unangenehmen Anspielun-en auf Pflasterschmieren und Katechismus auszusetzen.

Art sie auch sein möge, a priori feststellen, daß sie allererst wahrnehmbar wird durch den Vergleich mit irgendeinem Ruhenden; woraus folgt, daß auch der Lauf der Zeit, mit allem in ihr, nicht wahrgenommen werden könnte, wenn nicht etwas wäre, das an demselben keinen Teil hat, und mit dessen Ruhe wir die Bewegung jenes vergleichen. Wir urteilen hierin freilich nach Analogie der Bewegung im Raum: aber Raum und Zeit müssen immer dienen, einander wechselseitig zu erläutern, daher wir eben auch die Zeit unter dem Bilde einer geraden Linie uns vorstellen müssen, um sie anschaulich auffassend, a priori zu konstruieren. Demzufolge also können wir uns nicht vorstellen, daß, wenn alles in unserm Bewußtsein, zugleich und zusammen, im Flusse der Zeit fortrückte, dieses Fortrücken dennoch wahrnehmbar sein sollte; sondern hiezu müssen wir ein Feststehendes voraussetzen, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberflösse. Für die Anschauung des äußern Sinnes leistet dies die Materie, als die bleibende Substanz, unter dem Wechsel der Akzidenzien; wie dies auch Kant darstellt, im Beweise zur „ersten Analogie der Erfahrung", S. 183 der ersten Ausgabe. An ebendieser Stelle ist es jedoch, wo er den schon sonst von mir gerügten, unerträglichen, ja, seinen eigenen Lehren widersprechenden Fehler begeht, zu sagen, daß nicht die Zeit selbst verflösse, sondern nur die Erscheinungen in ihr. Daß dies grundsätzlich sei, beweist die uns allen inwohnende feste Gewißheit, daß, wenn auch alle Dinge im Himmel und auf Erden plötzlich stille ständen, doch die Zeit, davon ungestört, ihren Lauf fortsetzen würde; so daß, wenn späterhin die Natur einmal wieder in Gang geriete, die Frage nach der Länge der dagewesenen Pause, an sich selbst einer ganz genauen Beantwortung fähig sein würde. Wäre dem anders; so müßte mit der Uhr auch die Zeit stille stehn, oder, wenn jene liefe, mitlaufen. Gerade dies Sachverhältnis aber, nebst unserer Gewißheit a priori darüber, beweist unwidersprechlich, daß die Zeit *in* unserm Kopfe, nicht aber draußen, ihren Verlauf, und also ihr Wesen, hat. — Im Gebiete der äußeren Anschauung, sagte ich, ist das Beharrende die Materie: bei unserm Argument der Persönlichkeit hingegen ist die Rede bloß von der Wahrnehmung des *innern* Sinnes, in welche auch die des äußern erst wieder aufgenommen wird. Daher also sagte ich, daß, wenn unser Bewußtsein mit seinem gesamten Inhalt gleichmäßig im Strome der Zeit sich fortbewegte, wir dieser Bewegung nicht inne werden könnten. Also muß hiezu im Bewußtsein selbst etwas Unbewegliches sein. Dieses aber kann nichts anderes sein, als das erkennende Sub-

jekt selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blicke läuft das Leben wie ein Schauspiel zu Ende. Wie wenig es selbst an diesem Laufe teil hat, wird uns sogar fühlbar, wenn wir, im Alter, die Szenen der Jugend und Kindheit uns lebhaft vergegenwärtigen.

2. Innerlich, im Selbstbewußtsein, oder, mit Kant zu reden, durch den innern Sinn, erkenne ich mich allein in der Zeit. Nun aber kann es, objektiv betrachtet, in der bloßen Zeit allein kein Beharrliches geben; weil solches eine Dauer, dieser aber ein Zugleichsein, und dieses wieder den Raum voraussetzt, — (die Begründung dieses Satzes findet man in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, 2. Aufl., § 18, sodann „Welt als Wille und Vorst." Bd. 1, § 4, S. 10, 11 u. S. 531. — 3. Aufl., S. 10—12 u. 560). Desungeachtet nun aber finde ich mich tatsächlich als das beharrende, d. h. bei allem Wechsel meiner Vorstellungen immerdar bleibende Substrat derselben, welches zu diesen Vorstellungen sich ebenso verhält, wie die Materie zu ihren wechselnden Akzedenzien, folglich, ebensowohl wie diese, den Namen der Substanz verdient und, da es unräumlich, folglich unausgedehnt ist, den der einfachen Substanz. Da nun aber, wie gesagt, in der bloßen Zeit, für sich allein, gar kein Beharrendes vorkommen kann, die in Rede stehende Substanz jedoch andrerseits nicht durch den äußern Sinn, folglich nicht im Raume wahrgenommen wird; so müssen wir, um sie uns dennoch, dem Laufe der Zeit gegenüber, als ein Beharrliches zu denken, sie als außerhalb der Zeit gelegen annehmen und demnach sagen: alles Objekt liegt in der Zeit, hingegen das eigentliche erkennende Subjekt nicht. Da es nun außerhalb der Zeit auch kein Aufhören, oder Ende, gibt; so hätten wir, am erkennenden Subjekt in uns, eine beharrende, jedoch weder räumliche, noch zeitliche, folglich unzerstörbare Substanz.

Um nun dieses so gefaßte Argument der Persönlichkeit als einen Paralogismus nachzuweisen, müßte man sagen, daß der zweite Satz desselben eine empirische Tatsache zur Hilfe nimmt, der sich diese andere entgegenstellen läßt, daß das erkennende Subjekt doch an das Leben und sogar an das Wachen gebunden ist, seine Beharrlichkeit während beider also keineswegs beweist, daß sie auch außerdem bestehn könne. Denn diese faktische Beharrlichkeit, für die Dauer des bewußten Zustandes, ist noch weit entfernt, ja, toto genere verschieden von der Beharrlichkeit der Materie (diesem Ursprung und alleiniger Reali-

sierung des Begriffs *Substanz*), welche wir in der Anschauung kennen und nicht bloß ihre faktische Dauer, sondern ihre notwendige Unzerstörbarkeit und die Unmöglichkeit ihrer Vernichtung a priori einsehn. Aber nach Analogie dieser wahrhaft unzerstörbaren Substanz ist es doch, daß wir eine *denkende Substanz* in uns annehmen möchten, die alsdann einer endlosen Fortdauer gewiß wäre. Abgesehen nun davon, daß dies letztere die Analogie mit einer bloßen Erscheinung (der Materie) wäre, so besteht der Fehler, den die dialektische Vernunft im obigen Beweise begeht, darin, daß sie die Beharrlichkeit des Subjekts, beim Wechsel aller seiner Vorstellungen in der Zeit, nun so behandelt, wie die Beharrlichkeit der uns in der Anschauung gegebenen Materie, und demnach beide unter den Begriff der Substanz zusammenfaßt, um nun alles, was sie, wiewohl unter den Bedingungen der Anschauung, von der Materie a priori aussagen kann, namentlich Fortdauer durch alle Zeit, nun auch jener angeblichen immateriellen Substanz beizulegen, wenngleich die Beharrlichkeit dieser vielmehr nur darauf beruht, daß sie selbst als in gar keiner Zeit, geschweige in aller, liegend angenommen wird, wodurch die Bedingungen der Anschauung, infolge welcher die Unzerstörbarkeit der Materie a priori ausgesagt wird, hier ausdrücklich aufgehoben sind, namentlich die *Räumlichkeit*. *Auf dieser aber gerade beruht* (nach eben den oben angeführten Stellen meiner Schriften) die *Beharrlichkeit derselben*.

Hinsichtlich der Beweise der Unsterblichkeit der Seele aus ihrer angenommenen *Einfachheit* und daraus folgenden *Indissolubilität*, durch welche die allein mögliche Art des Untergangs, die Auflösung der Teile, ausgeschlossen wird, ist überhaupt zu sagen, daß alle Gesetze über Entstehn, Vergehn, Veränderung, Beharrlichkeit usw., welche wir, sei es a priori oder a posteriori kennen, durchaus nur von der uns objektiv gegebenen, und noch dazu durch unsern Intellekt bedingten *Körperwelt* gelten: sobald wir daher von dieser abgehen und vom *immateriellen* Wesen reden, haben wir keine Befugnis mehr, jene Gesetze und Regeln anzuwenden, um zu behaupten, wie das Entstehn und Vergehn solcher Wesen möglich sei oder nicht; sondern da fehlt uns jede Richtschnur. Hiedurch sind alle dergleichen Beweise der Unsterblichkeit aus der Einfachheit der denkenden Substanz abgeschnitten. Denn die Amphibolie liegt darin, daß man von einer immateriellen Substanz redet und dann die Gesetze der materiellen unterschiebt, um sie auf jene anzuwenden.

Inzwischen gibt der Paralogismus der Persönlichkeit, wie ich ihn gefaßt habe, in seinem ersten Argument den Beweis a priori, daß in unserm Bewußtsein irgend etwas Beharrliches liegen müsse, und im zweiten Argument weist er dasselbe a posteriori nach. Im ganzen genommen, scheint hier das Wahre, welches, wie in der Regel jedem Irrtum, so auch dem der rationalen Psychologie zum Grunde liegt, hier seine Wurzel zu haben. Dies Wahre ist, daß selbst in unserm empirischen Bewußtsein allerdings ein ewiger Punkt nachgewiesen werden kann, aber auch nur ein Punkt, und auch gerade nur nachgewiesen, ohne daß man Stoff zu fernerer Beweisführung daraus erhielte. Ich weise hier auf meine eigene Lehre zurück, nach welcher das erkennende Subjekt das ist, was alles erkennt, aber nicht erkannt wird: dennoch erfassen wir es als den festen Punkt, in welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft, indem ihr Lauf selbst allerdings nur im Gegensatz zu einem Bleibenden erkannt werden kann. Ich habe dieses den Berührungspunkt des Objekts mit dem Subjekt genannt. Das Subjekt des Erkennens ist bei mir, wie der Leib, als dessen Gehirnfunktion es sich objektiv darstellt, Erscheinung des Willens, der, als das alleinige Ding an sich, hier das Substrat des Korrelats aller Erscheinungen, d. i. des Subjekts der Erkenntnis, ist*). —

Wenden wir uns nunmehr zur rationalen Kosmologie; so finden wir an ihren Antinomien prägnante Ausdrücke der aus dem Satze vom Grunde entspringenden Perplexität, die von jeher zum Philosophieren getrieben hat. Diese nun, auf einem etwas andern Wege, deutlicher und unumwundener hervorzuheben, als dort geschehen, ist die Absicht folgender Darstellung, welche nicht, wie die Kantische, bloß dialektisch,

---

*) Beigeschriebenes zu Reinholds zehnten Briefe und zu Humes Essays on suicide and the immortality p. 76: „Das Dasein von was immer für einem bestimmten Gegenstande kann sich uns nur durch die Eigenschaften und Beschaffenheiten desselben ankündigen, und unser Begriff von dem Gegenstande kann nur aus der Vorstellung seiner Eigenschaften und Beschaffenheiten bestehen." (Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, S. 364.)

Vielmehr muß das Subjekt der Prädikate des äußern Sinnes (da es nicht angeschaut wird) durch Prädikate des innern Sinnes vorgestellt werden: — Wille. Gesondert von seinen Prädikaten kann das Subjekt, welches dem äußern Sinn sich als ausgedehnt, dem innern als wollend darstellt, sehr wohl dasselbe sein. (Schopenhauers Zusatz.)

„I considered those several proofs drawn: First, from the nature of the soul itself, and particulary its immateriality: which, though not absolutely necessary to the eternity of its duration, has, I think, been evinced to almost a demonstration."

But it proves the contrary: we know that matter cannot annihilated; but we know not the same of immaterial substance.

(Schopenhauers Zusatz zu dem Worte immateriality.)

mit abstrakten Begriffen operiert, sondern sich unmittelbar an das anschauende Bewußtsein wendet.

Die Zeit kann keinen Anfang haben, und keine Ursache kann die erste sein. Beides ist a priori gewiß, also unbestreitbar: denn aller Anfang ist in der Zeit, setzt sie also voraus; und jede Ursach muß eine frühere hinter sich haben, deren Wirkung sie ist. Wie hätte also jemals ein erster Anfang der Welt und der Dinge eintreten können? (Danach erscheint denn freilich der erste Vers des Pentateuchs als eine Petitio principii, und zwar im allereigentlichsten Sinne des Worts.) Aber nun andrerseits: wenn ein erster Anfang nicht gewesen wäre; so könnte die jetzige reale Gegenwart nicht erst jetzt sein, sondern wäre schon längst gewesen: denn zwischen ihr und dem ersten Anfange müssen wir irgendeinen, jedoch bestimmten und begrenzten Zeitraum annehmen, der nun aber, wenn wir den Anfang leugnen, d. h. ihn ins Unendliche hinaufrücken, mit hinaufrückt. Aber sogar auch wenn wir einen ersten Anfang setzen; so ist uns damit im Grunde doch nicht geholfen: denn, haben wir auch dadurch die Kausalkette beliebig abgeschnitten; so wird alsbald die bloße Zeit sich uns beschwerlich erweisen. Nämlich die immer erneuerte Frage „warum jener erste Anfang nicht schon früher eingetreten?“ wird ihn schrittweise, in der anfangslosen Zeit, immer weiter hinaufschieben, wodurch dann die Kette der zwischen ihm und uns liegenden Ursachen dermaßen in die Höhe gezogen wird, daß sie nimmer lang genug werden kann, um bis zur jetzigen Gegenwart herabzureichen, wonach es alsdann zu dieser immer noch nicht gekommen sein würde. Dem widerstreitet nun aber, daß sie doch jetzt einmal wirklich da ist und sogar unser einziges Datum zu der Rechnung ausmacht. Die Berechtigung nun aber zur obigen, so unbequemen Frage entsteht daraus, daß der erste Anfang, eben als solcher, keine ihm vorhergängige Ursache voraussetzt und gerade darum ebensogut hätte Trillionen Jahre früher eintreten können. Bedurfte er nämlich keiner Ursache zum Eintreten, so hatte er auch auf keine zu warten, mußte demnach schon unendlich früher eingetreten sein, weil nichts da war, ihn zu hemmen. Denn dem ersten Anfange darf, wie nichts als seine Ursach, so auch nichts als sein Hindernis vorhergehn: er hat also schlechterdings auf nichts zu warten und kommt nie früh genug. Daher also ist, in welchen Zeitpunkt man ihn auch setzen mag, nie einzusehn warum er nicht schon sollte viel früher dagewesen sein. Dies also schiebt ihn immer weiter hinauf: weil nun aber doch die Zeit selbst durchaus keinen Anfang haben kann; so ist allemal

bis zum gegenwärtigen Augenblick eine unendliche Zeit, eine Ewigkeit, abgelaufen: daher ist dann auch das Hinausschieben des Weltanfangs ein endloses, so daß von ihm bis zu uns jede Kausalkette zu kurz ausfällt, infolge wovon wir dann von demselben nie bis zur Gegenwart herabgelangen. Dies kommt daher, daß uns ein gegebener und fester Anknüpfungspunkt (point d'attache) fehlt, daher wir einen solchen beliebig irgend wo annehmen, derselbe aber stets vor unsern Händen zurückweicht, die Unendlichkeit hinauf. — So fällt es also aus, wenn wir einen *ersten Anfang* setzen und davon ausgehn: wir gelangen nie von ihm *zur Gegenwart herab*.

Gehn wir hingegen umgekehrt von der doch wirklich gegebenen *Gegenwart* aus: dann gelangen wir, wie schon gemeldet, nie zum *ersten Anfang* hinauf; da jede Ursache, zu der wir hinaufschreiten, immer Wirkung einer früheren gewesen sein muß, welche dann sich wieder im selben Fall befindet, und dies durchaus kein Ende erreichen kann. Jetzt wird uns also die Welt anfangslos, wie die unendliche Zeit selbst; wobei unsre Einbildungskraft ermüdet und unser Verstand keine Befriedigung erhält.

Diese beiden entgegengesetzten Ansichten sind demnach einem Stocke zu vergleichen, dessen *eines* Ende, und zwar welches man will, man bequem fassen kann, wobei jedoch das andere sich immer ins Unendliche verlängert. Das Wesentliche der Sache aber läßt sich in dem Satze resümieren, daß die Zeit, als schlechthin unendlich, immer viel zu groß ausfällt für eine in ihr als *endlich* angenommene Welt. Im Grunde aber bestätigt sich hiebei doch wieder die Wahrheit der „Antithese" in der Kantischen Antinomie; weil sich, wenn wir von dem allein Gewissen und wirklich Gegebenen, der realen Gegenwart, ausgehn, die Anfangslosigkeit ergibt; hingegen der erste Anfang bloß eine beliebige Annahme ist, die sich aber auch als solche nicht mit dem besagten allein Gewissen und Wirklichen, der Gegenwart, vereinbaren läßt. — Wir haben übrigens diese Betrachtungen als solche anzusehn, welche die Ungereimtheiten aufdecken, die aus der Annahme der absoluten Realität der Zeit hervorgehn; folglich als Bestätigungen der Grundlehre Kants.

Die Frage, ob die Welt dem *Raume* nach begrenzt, oder unbegrenzt sei, ist nicht schlechthin transzendent; vielmehr an sich selbst empirisch; da die Sache immer noch im Bereich möglicher Erfahrung liegt, welche wirklich zu machen nur durch unsere eigene physische Beschaffenheit uns benommen bleibt. A priori gibt es hier kein demonstrabel sicheres Argument,

weder für die eine noch die andere Alternative; so daß die Sache wirklich einer Antinomie sehr ähnlich sieht, sofern, bei der einen, wie der andern Annahme, bedeutende Uebelstände sich hervortun. Nämlich eine begrenzte Welt im unendlichen Raume schwindet, sei sie auch noch so groß, zu einer unendlich kleinen Größe, und man frägt, wozu denn der übrige Raum da sei? Andrerseits wieder kann man nicht fassen, daß kein Fixstern der äußerste im Raume sein sollte. — Beiläufig gesagt, würden die Planeten eines solchen nur während der einen Hälfte ihres Jahres nachts einen gestirnten Himmel haben, während der andern aber einen ungestirnten, — der auf die Bewohner einen sehr unheimlichen Eindruck machen müßte. Demnach läßt jene Frage sich auch so ausdrücken: gibt es einen Fixstern, dessen Planeten in diesem Prädikamente stehn oder nicht? Hier zeigt sie sich als offenbar empirisch.

Ich habe in meiner Kritik der Kantischen Philosophie die ganze Annahme der Antinomien als falsch und illusorisch nachgewiesen. Auch wird, bei gehöriger Ueberlegung, jeder es zum voraus als unmöglich erkennen, daß Begriffe, die richtig aus den Erscheinungen und den a priori gewissen Gesetzen derselben abgezogen, sodann aber, denen der Logik gemäß, zu Urteilen und Schlüssen verknüpft sind, auf Widersprüche führen sollten. Denn alsdann müßten in der anschaulich gegebenen Erscheinung selbst, oder in dem gesetzmäßigen Zusammenhang ihrer Glieder, Widersprüche liegen; welches eine unmögliche Annahme ist. Denn das Anschauliche als solches kennt gar keinen Widerspruch: dieser hat, in Beziehung auf dasselbe, keinen Sinn, noch Bedeutung. Denn er existiert bloß in der abstrakten Erkenntnis der Reflexion: man kann wohl, offen oder versteckt, etwas zugleich setzen und nicht setzen, d. h. sich widersprechen: aber es kann nicht etwas Wirkliches zugleich sein und nicht sein. Das Gegenteil des Obigen hat freilich Zeno Eleatikus, mit seinen bekannten Sophismen, und auch Kant, mit seinen Antinomien, dartun wollen. Daher also verweise ich auf meine Kritik der letzteren.

Kants Verdienst um die spekulative Theologie ist schon oben im allgemeinen berührt worden. Um dasselbe noch mehr hervorzuheben, will ich jetzt, in größter Kürze, das Wesentliche der Sache auf meine Weise recht faßlich zu machen suchen.

In der christlichen Religion ist das Dasein Gottes eine ausgemachte Sache und über alle Untersuchung erhaben. So ist es recht: denn dahin gehört es und ist daselbst durch Offenbarung

egründet. Ich halte es daher für einen Mißgriff der Ratio-
alisten, wenn sie, in ihren Dogmatiken, das Dasein Gottes
nders, als aus der Schrift, zu beweisen versuchen: sie wissen,
n ihrer Unschuld nicht, wie gefährlich diese Kurzweil ist. Die
hilosophie hingegen ist eine Wissenschaft und hat als solche
ine Glaubensartikel: demzufolge darf in ihr nichts als da-
iend angenommen werden, als was entweder empirisch gerade-
n gegeben, oder durch unzweifelhafte Schlüsse nachgewiesen ist.
iese glaubte man nun freilich längst zu besitzen, als Kant die
Welt hierüber enttäuschte und sogar die Unmöglichkeit solcher
eweise so sicher dartat, daß seitdem kein Philosoph in Deutsch-
nd wieder versucht hat, dergleichen aufzustellen. Hiezu aber
ar er durchaus befugt; ja, er hat etwas höchst Verdienstliches:
enn ein theoretisches Dogma, welches mitunter sich heraus-
immt, jeden, der es nicht gelten läßt, zum Schurken zu stem-
eln, verdiente doch wohl, daß man ihm einmal ernstlich auf den
ahn fühlte.

Mit jenen angeblichen Beweisen verhält es sich nun fol-
endermaßen. Da einmal die Wirklichkeit des Daseins
ottes nicht, durch empirische Ueberführung, gezeigt werden
nn; so wäre der nächste Schritt eigentlich gewesen, die Mög-
ichkeit desselben auszumachen, wobei man schon Schwierig-
iten genug würde angetroffen haben. Statt dessen aber unter-
ahm man, sogar die Notwendigkeit desselben zu be-
eisen, also Gott als notwendiges Wesen darzutun.
un ist Notwendigkeit, wie ich oft genug nachgewiesen
abe, überall nichts anderes, als Abhängigkeit einer Folge von
rem Grunde, also das Eintreten oder Setzen der Folgen, weil
r Grund gegeben ist. Hiezu hatte man demnach unter den
ier von mir nachgewiesenen Gestalten des Satzes vom Grunde
e Wahl, und fand nur die zwei ersten brauchbar. Demgemäß
ntstanden zwei theologische Beweise, der kosmologische und der
ntologische, der eine nach dem Satz vom Grunde des Werdens
Ursach), der andere nach dem vom Grunde des Erkennens.
er erste will, nach dem Gesetze der Kausalität, jene Not-
endigkeit als eine physische dartun, indem er die Welt
ls eine Wirkung auffaßt, die eine Ursache haben müsse.
iesem kosmologischen Beweise wird sodann als Beistand und
nterstützung der physikotheologische beigegeben. Das kosmo-
gische Argument wird am stärksten in der Wolfischen Fassung
esselben, folglich so ausgedrückt: „wenn irgend etwas existiert;
existiert auch ein schlechthin notwendiges Wesen" — zu ver-
ehn, entweder das Gegebene selbst, oder die erste der Ursachen,

durch welche dasselbe zum Dasein gelangt ist. Letzteres wir
dann angenommen. Dieser Beweis gibt zunächst die Blöße, ei
Schluß von der Folge auf den Grund zu sein, welcher Schluß
weise schon die Logik alle Ansprüche auf Gewißheit absprich
Sodann ignoriert er, daß wir, wie ich oft gezeigt habe, etwa
als notwendig nur denken können, insofern es Folge, nic
insofern es Grund eines gegebenen andern ist. Ferner bewei
das Gesetz der Kausalität, in dieser Weise angewandt, zu viel
denn wenn es uns hat von der Welt auf ihre Ursach leite
müssen, so erlaubt es uns auch nicht, bei dieser stehn zu bleiben
sondern führt uns weiter zu deren Ursach, und so immerfor
unbarmherzig weiter, in infinitum. Dies bringt sein Wese
so mit sich. Uns ergeht es dabei, wie dem Goetheschen Zauber
lehrling, dessen Geschöpf zwar auf Befehl anfängt, aber nic
wieder aufhört. Hiezu kommt noch, daß die Kraft und Gültig
keit des Gesetzes der Kausalität sich allein auf die Form de
Dinge, nicht auf ihre Materie erstreckt. Es ist der Leitfade
des Wechsels der Formen, weiter nichts: die Materie bleibt vo
allem Entstehn und Vergehn derselben unberührt; welches wi
vor aller Erfahrung einsehn und daher gewiß wissen. Endlic
unterliegt der kosmologische Beweis dem transzendentalen Ar
gument, daß das Gesetz der Kausalität nachweisbar subjektive
Ursprungs, daher bloß auf Erscheinungen für unsern In
tellekt, nicht auf das Wesen der Dinge an sich selbst an
wendbar ist*). — Subsidiarisch wird, wie gesagt, dem kosmo
logischen Beweise der physikotheologische beigegeben
welcher der von jenem eingeführten Annahme zugleich Beleg
Bestätigung, Plausibilität, Farbe und Gestalt erteilen will
Allein er kann immer nur unter Voraussetzung jenes erste

*) Die Dinge ganz realistisch und objektiv genommen, ist sonnenklar, da
die Welt sich selbst erhält: die organischen Wesen bestehn und pro
pagieren sich kraft ihrer inneren selbsteigenen Lebenskraft; die unorganische
Körper tragen die Kräfte in sich, von denen Physik und Chemie bloß die Be
schreibung sind, und die Planeten gehen ihren Gang aus innern Kräften bei
möge ihrer Trägheit und Gravitation. Zu ihrem Bestande also braucht di
Welt niemanden außer sich. Denn derselbe ist Wischnu.

Nun aber zu sagen, daß einmal in der Zeit, diese Welt, mit allen ih
inwohnenden Kräften, gar nicht gewesen, sondern von einer fremden un
außer ihr liegenden Kraft aus dem Nichts hervorgebracht sei, — ist ein gan
müßiger durch nichts zu belegender Einfall; um so mehr, als alle ihr
Kräfte an die Materie gebunden sind, deren Entstehn, oder Vergehn, wi
nicht einmal zu denken vermögen.

Diese Auffassung der Welt reicht hin zum Spinozismus. Da
Menschen in ihrer Herzensnot sich überall Wesen erdacht haben, welche di
Naturkräfte und ihren Verlauf beherrschen, um solche anrufen zu können, –
ist sehr natürlich. Griechen und Römer ließen es jedoch beim Herrscher
eines jeden in seinem Bereich bewenden: und es fiel ihnen nicht ein, zu sagen
einer von jenen habe die Welt und die Naturkräfte gemacht.

Beweises, dessen Erläuterung und Amplifikation er ist, auf-
reten. Sein Verfahren besteht dann darin, daß er jene vor-
usgesetzte erste Ursache der Welt zu einem erkennenden und
ollenden Wesen steigert, indem er, durch Induktion aus den
ielen Folgen, die sich durch einen solchen Grund erklären ließen,
iesen festzustellen sucht. Induktion kann aber höchstens große
Wahrscheinlichkeit, nie Gewißheit geben: überdies ist, wie ge-
gt, der ganze Beweis ein durch den ersten bedingter. Wenn
an aber näher und ernstlich auf diese so beliebte Physikotheo-
gie eingeht und nun gar sie im Lichte meiner Philosophie
rüft; so ergibt sie sich als die Ausführung einer falschen Grund-
nsicht der Natur, welche die unmittelbare Erscheinung,
er Objektivation, des Willens zu einer bloß mittelbaren
erabsetzt, also statt in den Naturwesen das ursprüngliche, ur-
äftige, erkenntnisloſe und eben deshalb unfehlbar sichere
Wirken des Willens zu erkennen, es auslegt als ein bloß sekun-
ires, erst am Lichte der Erkenntnis und am Leitfaden der
Motive vor sich gegangenes; und sonach das von innen aus
betriebene auffaßt als von außen gezimmert, gemodelt und
geschnitzt. Denn, wenn der Wille, als das Ding an sich, welches
durchaus nicht Vorstellung ist, im Akte seiner Objektivation,
us seiner Ursprünglichkeit in die Vorstellung tritt, und man
un an das in ihr sich Darstellende mit der Voraussetzung geht,
s sei ein in der Welt der Vorstellung selbst, also infolge der
rkenntnis, zustande gebrachtes; dann freilich stellt es sich
r als ein nur mittelst überschwenglich vollkommener Erkennt-
is, die alle Objekte und ihre Verkettungen auf einmal über-
ickt, Mögliches, d. i. als ein Werk der höchsten Weisheit. Hier-
ber verweise ich auf meine Abhandlung vom Willen in der
atur, besonders S. 43—62 derselben (S. 35—54 der 2. Aufl.),
nter der Rubrik „Vergleichende Anatomie", und auf mein
auptwerk Bd. 2, Kap. 26 am Anfang.

Der zweite theologische Beweis, der ontologische,
mmt, wie gesagt, nicht das Gesetz der Kausalität, sondern den
atz vom Grunde des Erkennens zum Leitfaden; wodurch denn
e Notwendigkeit des Daseins Gottes hier eine logische ist.
ämlich durch bloß analytisches Urteilen, aus dem Begriffe
ott, soll sich hier sein Dasein ergeben; so daß man diesen
egriff nicht zum Subjekt eines Satzes machen könne, darin
m das Dasein abgesprochen würde; weil nämlich dies dem
ubjekt des Satzes widersprechen würde. Dies ist logisch richtig,
t aber auch sehr natürlich und ein leicht zu durchschauender
aschenspielerstreich. Nachdem man nämlich mittelst der Hand-

habe des Begriffs „Vollkommenheit", oder auch „Realität", den man als Terminus medicus gebraucht, das Prädikat des Daseins in das Subjekt hineingelegt hat, kann es nicht fehlen, daß man es nachher daselbst wieder vorfindet und nun es durch ein analytisches Urteil exponiert. Aber die Berechtigung zur Aufstellung des ganzen Begriffs ist damit keineswegs nachgewiesen, vielmehr war er entweder ganz willkürlich ersonnen, oder aber durch den kosmologischen Beweis eingeführt, bei welchem alles auf physische Notwendigkeit zurückläuft. Chr. Wolf scheint dies wohl eingesehen zu haben; da er in seiner Metaphysik vom kosmologischen Argument allein Gebrauch macht und dies ausdrücklich bemerkt. Den ontologischen Beweis findet man in der 2. Auflage meiner Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 7 genau untersucht und gewürdigt; dahin ich also hier verweise.

Allerdings stützen beide theologische Beweise sich gegenseitig, können aber darum doch nicht stehn. Der kosmologische hat den Vorzug, daß er Rechenschaft gibt, wie er zum Begriff eines Gottes gekommen ist, und nun durch seinen Adjunkt, den physikotheologischen Beweis, denselben plausibel macht. Der ontologische hingegen kann gar nicht nachweisen, wie er zu seinem Begriff vom allerrealsten Wesen gekommen sei; gibt also entweder vor, derselbe sei angeboren, oder er borgt ihn vom kosmologischen Beweis und sucht ihn dann aufrecht zu halten durch erhaben klingende Sätze vom Wesen, das nicht anders als seiend gedacht werden könne, dessen Dasein schon in seinem Begriffe läge usw. Inzwischen werden wir der Erfindung des ontologischen Beweises den Ruhm des Scharfsinns und der Subtilität nicht versagen, wenn wir folgendes erwägen. Um eine gegebene Existenz zu erklären, weisen wir ihre Ursache nach, in Beziehung auf welche sie dann als eine notwendige sich darstellt; welches als Erklärung gilt. Allein dieser Weg führt, wie genugsam gezeigt, auf einen Regressus in infinitum, kann daher nie bei einem Letzten, das einen fundamentalen Erklärungsgrund abgäbe, anlangen. Anders nun würde es sich verhalten, wenn wirklich die Existenz irgendeines Wesens aus seiner Essenz, also seinem bloßen Begriff, oder seiner Definition, sich folgern ließe. Dann nämlich würde es als ein Notwendiges (welches hier, wie überall, nur besagt „ein aus seinem Grunde Folgendes") erkannt werden, ohne dabei an etwas anderes, als an seinen eigenen Begriff gebunden zu sein, mithin, ohne daß seine Notwendigkeit eine bloß vorübergehende und momentane, nämlich eine selbst wieder bedingte und danach auf endlose

reihen führende wäre, wie es die kausale Notwendigkeit llemal ist. Vielmehr würde alsdann der bloße Erkenntnis- rund sich in einen Realgrund, also eine Ursache, verwandelt aben und so sich vortrefflich eignen, nunmehr den letzten und adurch festen Anknüpfungspunkt für alle Kausalreihen abzu- eben: man hätte also dann, was man sucht. Daß aber das lles illusorisch ist, haben wir oben gesehn, und es ist wirklich, ls habe schon Aristoteles einer solchen Sophistikation vorbeugen ollen, als er sagte: το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι· ad nullius rei ssentiam pertinet existentia (Analyt. post. II, 7). Unbe- immert hierum stellte, nachdem Anselmus von Canterbury zu inem dergleichen Gedankengange die Bahn gebrochen hatte, achmals Cartesius den Begriff Gottes als einen solchen, er das Geforderte leistete, auf, Spinoza aber den der Welt, ls der allein existierenden Substanz, welche danach causa sui äre, i. e. quae per se est et per se concipitur, quamo- rem nulla alia re eget ad existendum: dieser so etablier- n Welt erteilt er sodann, honoris causa, den Titel Deus, — m alle Leute zufriedenzustellen. Es ist aber eben noch immer erselbe Tour de passe-passe, der das logisch Notwendige ir ein real Notwendiges uns in die Hände spielen will, und er, nebst andern ähnlichen Täuschungen, endlich Anlaß gab zu ockes großer Untersuchung des Ursprunges der Be- riffe, mit welcher nunmehr der Grund zur kritischen Philo- phie gelegt war. Eine speziellere Darstellung des Verfahrens ner beiden Dogmatiker enthält meine Abhandlung über den atz vom Grunde, in der 2. Auflage §§ 7 und 8.

Nachdem nun Kant, durch seine Kritik der spekulativen heologie, dieser den Todesstoß gegeben hatte,*) mußte er den indruck hievon zu mildern suchen, also ein Besänftigungsmittel, ls Anodynon, darauf legen; analog dem Verfahren Humes, er, im letzten seiner so lesenswerten, wie unerbittlichen Dia- ogues on natural religion, uns eröffnet, das alles wäre nur paß gewesen, ein bloßes Exercitium logicum. Dem also ntsprechend gab Kant, als Surrogat der Beweise des Daseins ottes, sein Postulat der praktischen Vernunft und die daraus ntstehende Moraltheologie, welche, ohne allen Anspruch auf bjektive Gültigkeit für das Wissen, oder die theoretische Ver- unft, volle Gültigkeit in Beziehung auf das Handeln, oder ir die praktische Vernunft, haben sollte, wodurch denn ein lauben ohne Wissen begründet wurde, — damit die Leute doch

*) Kant hat nämlich die erschreckliche Wahrheit aufgedeckt, daß Philo- phie etwas ganz anderes sein muß als Judenmythologie.

nur etwas in die Hand kriegten. Seine Darstellung, wen wohlverstanden, besagt nichts anderes, als daß die Annahm eines nach dem Tode vergeltenden, gerechten Gottes ein brauch bares und ausreichendes regulatives Schema sei, zu Behuf der Auslegung der gefühlten, ernsten, ethischen Bedeu samkeit unsers Handelns, wie auch der Leitung dieses Handeln selbst; also gewissermaßen eine Allegorie der Wahrheit, so daß in dieser Hinsicht, auf welche allein es doch zuletzt ankommt, jen Annahme die Stelle der Wahrheit vertreten könne, wenn sie auch theoretisch, oder objektiv, nicht zu rechtfertigen sei. – Ein analoges Schema, von gleicher Tendenz, aber viel größer Wahrheitsgehalt, stärkerer Plausibilität und demnach unmittel barerem Wert, ist das Dogma des Brahmanismus von der ver geltenden Metempsychose, wonach wir in der Gestalt eines jede von uns verletzten Wesens einst müssen wiedergeboren werden um alsdann dieselbe Verletzung zu erleiden. — Im angegebenen Sinne also hat man Kants Moraltheologie zu nehmen, inde man dabei berücksichtigt, daß er selbst nicht so unumwunden, wi hier geschieht, über das eigentliche Sachverhältnis sich ausdrücke durfte, sondern, indem er das Monstrum einer theore tischen Lehre von bloß praktischer Gültigkeit aufstellt bei den Klügeren auf das Granum salis gerechnet hat. Di theologischen und philosophischen Schriftsteller dieser letzteren der Kantischen Philosophie entfremdeten Zeit, haben dahe meistens gesucht, der Sache das Ansehn zu geben, als sei Kant Moraltheologie ein wirklicher dogmatischer Theismus, ei neuer Beweis des Daseins Gottes. Das ist sie aber durchau nicht; sondern sie gilt ganz allein innerhalb der Moral, blo zum Behuf der Moral, und kein Strohbreit weiter.

Auch ließen nicht einmal die Philosophieprofessoren sic lange daran genügen; obwohl sie durch Kants Kritik der spekula tiven Theologie in bedeutende Verlegenheit gesetzt waren Denn von alters her hatten sie ihren speziellen Beruf dari erkannt, das Dasein und die Eigenschaften Gottes darzulege und ihn zum Hauptgegenstand ihres Philosophierens zu machen daher, wenn die Schrift lehrt, daß Gott die Raben auf der Felde ernährt, ich hinzusetzen muß: und die Philosophieprofesso ren auf ihren Kathedern. Ja, sogar noch heutigestags ver sichern sie ganz dreist, das Absolutum (bekanntlich der neu modische Teil für den lieben Gott) und dessen Verhältnis zu Welt sei das eigentliche Thema der Philosophie, und diese näher zu bestimmen, auszumalen und durchzuphantasieren sin sie nach wie vor beschäftigt. Denn allerdings möchten die Re

ierungen, welche für ein dergleichen Philosophieren Geld her-
eben, aus den philosophischen Hörsälen auch gute Christen und
leißige Kirchgänger hervorgehn sehn. Wie mußte also den
erren von der lukrativen Philosophie zumute werden, als,
urch den Beweis, daß alle Beweise der spekulativen Theologie
nhaltbar, und daß alle, ihr auserwähltes Thema betreffenden
rkenntnisse unserm Intellekt schlechterdings unzugänglich
ien, Kant ihnen das Konzept so sehr weit verrückt hatte? Sie
atten sich anfänglich durch ihr bekanntes Hausmittel, das
gnorieren, dann aber durch Bestreiten zu helfen gesucht: aber
as hielt auf die Länge nicht Stich. Da haben sie denn sich auf
ie Behauptung geworfen, das Dasein Gottes sei zwar keines
eweises fähig, bedürfe aber auch desselben nicht; denn es ver-
ände sich von selbst, wäre die ausgemachteste Sache von der
elt, wir könnten es gar nicht bezweifeln, wir hätten ein
Gottesbewußtsein", unsre Vernunft wäre das Organ für un-
ittelbare Erkenntnisse von überweltlichen Dingen, die Be-
hrung über diese würde unmittelbar von ihr *vernommen*,
nd darum eben heiße sie *Vernunft*! (Ich bitte freund-
chst, hier meine Abhandlung über den Satz vom Grunde in
r 2. Aufl. § 34, desgleichen meine Grundprobleme der Ethik
. 148—154 [2. Aufl. S. 146—151], endlich auch meine Kritik
r Kantischen Philosophie S. 584—585, 3. Aufl. S. 617—618
achzusehn.) Von der *Genesis* dieses Gottesbewußtseins
aben wir kürzlich eine, in dieser Hinsicht merkwürdige bildliche
arstellung erhalten, nämlich einen Kupferstich, der uns eine
utter zeigt, die ihr dreijähriges, mit gefalteten Händen auf
m Bette kniendes Kind zum Beten abrichtet; gewiß ein häufi-
r Vorgang, der eben die Genesis des Gottesbewußtseins aus-
acht; denn es ist nicht zu bezweifeln, daß nachdem, im zartesten
lter, das im ersten Wachstum begriffene Gehirn so zugerichtet
orden, ihm das Gottesbewußtsein so fest eingewachsen ist, als
äre es wirklich angeboren. —*) Nach andern lieferte die
ernunft jedoch bloße Ahndungen; hingegen wieder andere
itten gar intellektuale Anschauungen! Abermals andere er-
nden das absolute Denken, d. i. ein solches, bei welchen der
ensch sich nicht nach den Dingen umzusehn braucht, sondern,
göttlicher Allwissenheit, bestimmt, wie sie ein für allemal

*) Ueberhaupt aber ist ein dergleichen Verfahren, gleichviel worauf es
gewandt wird, anzusehn als die Inokulation einer fixen Idee: welche es
ch sein möge, und wäre sie noch so toll; sie wird haften, bis an sein Ende,
d ihm für angeboren gelten, für unmittelbare Offenbarung und Gott
ißt was.

seien. Dies ist unstreitig die bequemste unter allen jenen Er
findungen. Sämtlich aber griffen sie zum Wort „Absolutum"
welches eben nichts anderes ist, als der kosmologische Bewei
in nuce, oder vielmehr in einer so starken Zusammenziehun
daß er, mikroskopisch geworden, sich den Augen entzieht, so u
erkannt durchschlüpft und nun für etwas sich von selbst Ve
stehendes ausgegeben wird: denn in seiner wahren Gestalt da
er seit dem Kantischen Examen rigorosum, sich nicht mel
blicken lassen; wie ich dies in der 2. Aufl. meiner Abhandlun
über den Satz vom Grunde S. 36 ff. und auch in meiner Krit
der Kantischen Philosophie S. 544 (3. Aufl. S. 574) näher au
geführt habe. Wer zuerst, vor ungefähr fünfzig Jahren, de
Pfiff gebraucht habe, unter diesem alleinigen Wort Absolu
tum den explodierten und proskribierten kosmologischen B
weis inkognito einzuschwärzen, weiß ich nicht mehr anzugebe
aber der Pfiff war den Fähigkeiten des Publikums richtig a
gemessen: denn bis auf den heutigen Tag kursiert Absolutu
als bare Münze. Kurzum, es hat den Philosophieprofessore
trotz der Kritik der Vernunft und ihren Beweisen, noch nie e
authentischen Nachrichten vom Dasein Gottes und seinem Ve
hältnis zur Welt gefehlt, in deren ausführlicher Mitteilun
nach ihnen, das Philosophieren ganz eigentlich bestehen so
Allein, wie man sagt, „kupfernes Geld, kupferne Ware", so i
dieser bei ihnen sich von selbst verstehende Gott eben auch danac
er hat weder Hand noch Fuß. Darum halten sie mit ihm
hinterm Berge, oder vielmehr hinter einem schallenden Wor
gebäude, daß man kaum einen Zipfel von ihm gewahr wir
Wenn man sie nur zwingen könnte, sich deutlich darüber zu e
klären, was bei dem Worte Gott so eigentlich zu denken se
dann würden wir sehn, ob er sich von selbst versteht. Nic
einmal eine Natura naturans (in die ihr Gott oft überz
gehn droht) versteht sich von selbst; da wir den Leukipp, Dem
krit, Epikur und Lukrez ohne eine solche die Welt aufbau
sehn: diese Männer aber waren, bei allen ihren Irrtümer
immer noch mehr wert, als eine Legion Wetterfahnen, der
Erwerbsphilosophie sich nach dem Winde dreht. Eine Natu
naturans wäre aber noch lange kein Gott. Im Begriffe de
selben ist vielmehr bloß die Einsicht enthalten, daß hinter den
sehr vergänglichen und rastlos wechselnden Erscheinungen d
Natura naturata eine unvergängliche und unermüdliche Kr
verborgen liegen müsse, vermöge deren jene sich stets erneuerte
indem vom Untergange derselben sie selbst nicht mitgetroff
würde. Wie die Natura naturata der Gegenstand der Phy

ist, so die Natura naturans der der Metaphysik. Diese wird zuletzt uns darauf führen, daß auch wir selbst zur Natur gehören, und folglich sowohl von Natura naturata als von Natura naturans nicht nur das nächste und deutlichste, sondern sogar das einzige uns auch von innen zugängliche Spezimen an uns selbst besitzen. Da sodann die ernste und genaue Reflexion auf uns selbst uns als den Kern unsres Wesens den Willen erkennen läßt; so haben wir daran eine unmittelbare Offenbarung der Natura naturans, die wir danach auf alle übrigen, uns nur einseitig bekannten Wesen zu übertragen befugt sind. So gelangen wir dann zu der großen Wahrheit, daß die Natura naturans, oder das Ding an sich, der Wille in unserm Herzen; die Natura naturata aber, oder die Erscheinung, die Vorstellung in unserm Kopfe ist. Von diesem Resultate jedoch auch abgesehn, ist so viel offenbar, daß die bloße Unterscheidung einer Natura naturans und naturata noch lange kein Theismus, ja noch nicht einmal Pantheismus ist; da zu diesem (wenn er nicht bloße Redensart sein soll) die Hinzufügung gewisser moralischer Eigenschaften erfordert wäre, die der Welt offenbar nicht zukommen, z. B. Güte, Weisheit, Glückseligkeit usw. Ueberdies ist Pantheismus ein sich selbst aufhebender Begriff; weil der Begriff eines Gottes eine von ihm verschiedene Welt, als wesentliches Korrelat desselben, voraussetzt. Soll hingegen die Welt selbst seine Rolle übernehmen, so bleibt eben eine absolute Welt, ohne Gott; daher Pantheismus nur eine Euphemie für Atheismus ist. Dieser letztere Ausdruck aber enthält seinerseits eine Erschleichung, indem er vorweg annimmt, der Theismus verstehe sich von selbst, wodurch er das Affirmanti incumbit probatio schlau umgeht; während vielmehr der sogenannte Atheismus das Jus primi occupantis hat und erst vom Theismus aus dem Felde geschlagen werden muß. Ich erlaube mir hiezu die Bemerkung, daß die Menschen unbeschnitten, folglich nicht als Juden auf die Welt kommen. — Aber sogar auch die Annahme irgendeiner von der Welt verschiedenen Ursache derselben ist noch kein Theismus. Dieser verlangt nicht nur eine von der Welt verschiedene, sondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, also persönliche, mithin auch individuelle Weltursache: eine solche ist es ganz allein, die das Wort Gott bezeichnet. Ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern bloß ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine Contradictio in adjecto, ein Schibboleth für Philosophieprofessoren, welche, nachdem sie die Sache haben aufgeben müssen, mit dem Worte durchzuschleichen bemüht sind. Andrer-

seits nun aber ist die Persönlichkeit, d. h. die selbstbewußte Individualität, welche erst erkennt und dann dem Erkannten gemäß will, ein Phänomen, welches uns ganz allein aus der, auf unserm kleinen Planeten vorhandenen, animalischen Natur bekannt und mit dieser so innig verknüpft ist, daß es von ihr getrennt und unabhängig zu denken, wir nicht nur nicht befugt, sondern auch nicht einmal fähig sind. Ein Wesen solcher Art nun aber als den Ursprung der Natur selbst, ja, alles Daseins überhaupt anzunehmen, ist ein kolossaler und überaus kühner Gedanke, über den wir erstaunen würden, wenn wir ihn zum ersten Male vernähmen und er nicht, durch die frühzeitigste Einprägung und beständige Wiederholung, uns geläufig, ja, zur zweiten Natur, fast möchte ich sagen, zur fixen Idee geworden wäre. Daher sei es beiläufig erwähnt, daß nichts mir die Echtheit des Kaspar Hauser so sehr beglaubigt hat, als die Angabe, daß die ihm vorgetragene, sogenannte natürliche Theologie ihm nicht sonderlich hat einleuchten wollen, wie man es doch erwartet hatte; wozu noch kommt, daß er (nach dem „Briefe des Grafen Stanhope an den Schullehrer Meyer") ein sonderbare Ehrfurcht vor der Sonne bezeugte. — Nun aber in der Philosophie zu lehren, jener theologische Grundgedanke verstände sich von selbst, und die Vernunft wäre eben nur die Fähigkeit, denselben unmittelbar zu fassen und als wahr zu erkennen, ist ein unverschämtes Vorgeben. Nicht nur darf in der Philosophie ein solcher Gedanke nicht ohne den vollgültigsten Beweis angenommen werden, sondern sogar der Religion ist er durchaus nicht wesentlich: Dies bezeugt die auf Erden am zahlreichsten vertretene Religion, der uralte, jetzt 370 Millionen Anhänger zählende, höchst moralische, ja aszetische, sogar auch der zahlreichsten Klerus ernährende Buddhaismus, indem er einen solchen Gedanken nicht zuläßt, vielmehr ihn ausdrücklich perhorresziert, und recht ex professo, nach unserm Ausdruck atheistisch ist*).

Dem Obigen zufolge ist der Anthropomorphismus ein dem Theismus durchaus wesentliche Eigenschaft, und zwar besteht derselbe nicht etwa bloß in der menschlichen Gestalt, selbst nicht allein in den menschlichen Affekten und Leidenschaften

*) „Der Zaradobura, Ober-Rahan (Oberpriester) der Buddhaisten in Ava zählt in einem Aufsatz über seine Religion, den er einem katholischen Bischofe gab, zu den sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre, daß ein Wesen dasei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen hab und das allein würdig sei angebetet zu werden;" Francis Buchanan, On the religion of the Burmas, in the Asiatic Researches, Vol. 6, p. 26 Auch verdient hier angeführt zu werden, was in derselben Sammlung Bd. 15, S. 148, erwähnt wird, daß nämlich die Buddhaisten vor keinem

sondern in dem Grundphänomen selbst, nämlich in dem eines, zu seiner Leitung, mit einem Intellekt ausgerüsteten Willens, welches Phänomen uns, wie gesagt, bloß aus der animalischen Natur, am vollkommensten aus der menschlichen, bekannt ist und sich allein als Individualität, die, wenn sie eine vernünftige ist, Persönlichkeit heißt, denken läßt. Dies bestätigt auch der Ausdruck „so wahr Gott lebt": er ist eben ein Lebendes, d. h. mit Erkenntnis Wollendes. Sogar gehört eben deshalb zu einem Gotte auch ein Himmel, darin er thront und regiert. Viel mehr dieserhalb, als wegen der Redensart im Buche Josua, wurde das Kopernikanische Weltsystem von der Kirche sogleich mit Ingrimm empfangen, und wir finden, dementsprechend, hundert Jahre später den Jordanus Brunus als Verfechter jenes Systems und des Pantheismus zugleich. Die Versuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinigen, greifen, indem sie nur an der Schale zu arbeiten wähnen, geradezu sein innerstes Wesen an: durch ihr Bemühen, seinen Gegenstand abstrakt zu fassen, sublimieren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt, deren Umriß, unter dem Streben, die menschliche Figur zu vermeiden, allmählich ganz verfließt; wodurch dann der kindliche Grundgedanke selbst endlich zu nichts verflüchtigt wird. Den rationalistischen Theologen aber, denen dergleichen Versuche eigentümlich sind, kann man überdies vorwerfen, daß sie geradezu mit der heiligen Urkunde in Widerspruch treten, welche sagt: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde: zum Bilde Gottes schuf er ihn." Also weg mit dem Philosophieprofessorenjargon! Es gibt keinen andern Gott, als Gott, und das A. T. ist seine Offenbarung: besonders im Buche Josua. Dem Gott, der ursprünglich Jehovah war, haben Philosophen

Götterbilde ihr Haupt beugen, als Grund angebend, daß das Urwesen die ganze Natur durchdringe, folglich auch in ihren Köpfen sei. Desgleichen, daß der grundgelehrte Orientalist und Petersburger Akademiker J. J. Schmidt, in seinen „Forschungen im Gebiete der älteren Bildungsgeschichte Mittelasiens", Petersburg 1824. S. 180 sagt: „Das System des Buddhaismus kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat. Diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon. Ebensowenig gibt es eine Schöpfung" usw. — Wo bleibt nun da das „Gottesbewußtsein" der von Kant und der Wahrheit bedrängten Philosophieprofessoren? Wie ist dasselbe auch nur damit zu vereinigen, daß die Sprache der Chinesen, welche doch ungefähr zwei Fünftel des ganzen Menschengeschlechts ausmachen, für Gott und Schaffen gar keine Ausdrücke hat? daher schon der erste Vers des Pentateuchs sich in dieselbe nicht übersetzen läßt, zur großen Perplexität der Missionarien, welcher Sir George Staunton durch ein eigenes Buch hat zur Hilfe kommen wollen; es heißt: An inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language, Lond. 1848. (Untersuchung über die passende Art, beim Uebersetzen der heiligen Schrift ins Chinesische, das Wort Gott auszudrücken.)

und Theologen eine Hülle nach der andern ausgezogen, bis am Ende nichts, als das Wort, übrig geblieben ist.

In einem gewissen Sinne könnte man allerdings, mit Kant, den Theismus ein praktisches Postulat nennen, jedoch mit einem ganz andern, als den er gemeint hat. Der Theismus nämlich ist in der Tat kein Erzeugnis der Erkenntnis, sondern des Willens. Wenn er ursprünglich theoretisch wäre, wie könnten denn alle seine Beweise so unhaltbar sein? Aus dem Willen aber entspringt er folgendermaßen. Die beständige Not, welche das Herz (Willen) des Menschen bald schwer beängstigt, bald heftig bewegt und ihn fortwährend im Zustande des Fürchtens und Hoffens erhält, während die Dinge, von denen er hofft und fürchtet, nicht in seiner Gewalt stehn, ja, der Zusammenhang der Kausalketten, an denen solche herbeigeführt werden, nur eine kurze Spanne weit von seiner Erkenntnis erreicht werden kann; — diese Not, dies stete Fürchten und Hoffen, bringt ihn dahin, daß er die Hypostase persönlicher Wesen macht, von denen alles abhinge. Von solchen nun läßt sich voraussetzen, daß sie, gleich andern Personen, für Bitte und Schmeichelei, Dienst und Gabe, empfänglich, also traktabler sein werden, als die starre Notwendigkeit, die unerbittlichen, gefühllosen Naturkräfte und die dunkeln Mächte des Weltlaufs. Sind nun anfangs, wie es natürlich ist und die Alten es sehr zweckmäßig durchgeführt hatten, dieser Götter, nach Verschiedenheit der Angelegenheiten, mehrere; so werden sie später, durch das Bedürfnis, Konsequenz, Ordnung und Einheit in die Erkenntnis zu bringen, einem unterworfen, oder gar auf einen reduziert werden, — der nun freilich, wie mir Goethe einmal bemerkt hat, sehr undramatisch ist; weil mit einer Person sich nichts anfangen läßt. Das Wesentliche jedoch ist der Drang des geängsteten Menschen, sich niederzuwerfen und Hilfe anzuflehen, in seiner häufigen, kläglichen und großen Not und auch hinsichtlich seiner ewigen Seligkeit. Der Mensch verläßt sich lieber auf fremde Gnade, als auf eigenes Verdienst: dies ist eine Hauptstütze des Theismus. Damit also sein Herz (Wille) die Erleichterung des Betens und den Trost des Hoffens habe, muß sein Intellekt ihm einen Gott schaffen; nicht aber umgekehrt, weil sein Intellekt auf einen Gott logisch richtig geschlossen hat, betet er. Laßt ihn ohne Not, Wünsche und Bedürfnisse sein, etwa ein bloß intellektuelles, willenloses Wesen; so braucht er keinen Gott und macht auch keinen. Das Herz, d. i. der Wille, hat in seiner schweren Bedrängnis das Bedürfnis, allmächtigen, folglich übernatürlichen Beistand anzu-

ufen: weil also gebetet werden soll, wird ein Gott hypostasiert; icht umgekehrt. Daher ist das Theoretische der Theologie aller Völker sehr verschieden, an Zahl und Beschaffenheit der Götter: ber daß sie helfen können und es tun, wenn man ihnen dient nd sie anbetet, — dies haben sie alle gemein; weil es der Punkt it, darauf es ankommt. Zugleich aber ist dieses das Mutter- ial, woran man die Abkunft aller Theologie erkennt, nämlich, aß sie aus dem Willen, aus dem Herzen entsprungen sei, icht aus dem Kopf, oder der Erkenntnis; wie vorgegeben wird. ieſem entspricht auch, daß der wahre Grund, weshalb Kon- antin der Große und ebenso Chlodowig der Frankenkönig ihre eligion gewechselt haben, dieser war, daß sie von dem neuen ott bessere Unterstützung im Kriege hofften. Einige wenige ölker gibt es, welche, gleichsam das Moll dem Dur vorziehend, att der Götter, bloß böse Geister haben, von denen durch Opfer nd Gebete erlangt wird, daß sie nicht schaden. Im Resultat t, der Hauptsache nach, kein großer Unterschied. Dergleichen ölker scheinen auch die Urbewohner der Indischen Halbinsel nd Ceylons, vor Einführung des Brahmanismus und Bud- haismus, gewesen zu sein, und deren Abkömmlinge sollen zum eil noch eine solche kakodämonologische Religion haben; wie ch manche wilde Völker. Daher stammt auch der dem singha- sischen Buddhaismus beigemischte Kappuismus. Imgleichen hören hieher die von Layard besuchten Teufelsanbeter in esopotamien. — Mit dem dargelegten wahren Ursprung alles heismus genau verwandt und ebenso aus der Natur des Men- hen ist der Drang, seinen Göttern Opfer zu bringen, um re Gunst zu erkaufen, oder, wenn sie solche schon bewiesen ben, die Fortdauer derselben zu sichern, oder um Uebel ihnen zukaufen. (S. Sanchoniathonis fragmenta, ed. Orelli, Lips. 26, p. 42.) Dies ist der Sinn jedes Opfers und eben dadurch r Ursprung und die Stütze des Daseins aller Götter; so daß an mit Wahrheit sagen kann, die Götter lebten vom Opfer. enn eben weil der Drang, den Beistand übernatürlicher Wesen zurufen und zu erkaufen, wiewohl ein Kind der Not und der tellektuellen Beschränktheit, dem Menschen natürlich und seine efriedigung ein Bedürfnis ist, schafft er sich Götter. Daher e Allgemeinheit des Opfers, in allen Zeitaltern und bei den llerverschiedensten Völkern, und die Identität der Sache, beim rößten Unterschiede der Verhältnisse und Bildungsstufe. So B. erzählt Herodot (IV, 152), daß ein Schiff aus Samos, rch den überaus vorteilhaften Verkauf seiner Ladung in arteſſos einen unerhört großen Gewinn gehabt habe, worauf

diese Samier den zehnten Teil desselben, der sechs Talente b
trug, auf eine große eherne und sehr kunstvoll gearbeitete Va
verwandt und solche der Here in ihrem Tempel geschenkt habe
Und als Gegenstück zu diesen Griechen sehen wir, in unser
Tagen, den armseligen, zur Zwerggestalt eingeschrumpfte
nomadisierenden Renntierlappen sein erübrigtes Geld an ve
schiedenen heimlichen Stellen der Felsen und Schlüchte verstecke
die er keinem bekannt macht, als nur in der Todesstunde seine
Erben, — bis auf eine, die er auch diesem verschweigt, weil
das dort Hingelegte dem Genio loci, dem Schutzgott sein
Reviers, zum Opfer gebracht hat. (S. Albrecht Pancritiu
Hägringar, Reise durch Schweden, Lappland, Norwegen ur
Dänemark im Jahre 1850, Königsberg 1852, S. 162.) — E
wurzelt der Götterglaube im Egoismus. Bloß im Christe
tum ist das eigentliche Opfer weggefallen, wiewohl es in Gesta
von Seelenmessen, Kloster-, Kirchen- und Kapellenbauten no
da ist. Im übrigen aber, und zumal bei den Protestanten, mu
als Surrogat des Opfers Lob, Preis und Dank dienen, d
daher zu den äußersten Superlativen getrieben werden, soge
bei Anlässen, welche dem Unbefangenen wenig dazu geeign
scheinen: übrigens ist dies dem analog, daß auch der Staat de
Verdienst nicht allemal mit Gaben, sondern auch mit bloße
Ehrenbezeugungen belohnt und so sich seine Fortwirkung e
hält. In dieser Hinsicht verdient wohl in Erinnerung gebrad
zu werden, was der große David Hume darüber sag
Whether this god, therefore, be considered as their peculi
patron, or as the general sovereign of heaven, his votari
will endeavour, by every art, to insinuate themselves into h
favour; and supposing him to be pleased, like themselve
with praise and flattery, there is no eulogy or exaggeratio
which will be spared in their addresses to him. In proportic
as men's fears or distresses become more urgent, they st
invent new strains of adulation; and even he who outdoes h
predecessors in swelling up the titles of his divinity, is su
tho be outdone bi his successors in newer and more pompo
epithets of praise. Thus they proceed; till at last they arri
at infinity itself, beyond which there is no farther progres
(Essays and Treatises on several subjects, London 1777, Vo
II, p. 429.) Ferner: It appears certain, that, though th
original notions of the vulgar represent de Divinity as
limited being, and consider him only as the particular caus
of health or sickness; plenty or want; prosperity or adversit
yet when more magnificent ideas are urged upon them, the

esteem it dangerous to refuse their assent. Will you say, that your deity is finite and bounded in his perfections; may be overcome by a greater force; is subject to human passions, pains and infirmities; has a beginning and may have an end? This they dare not affirm; but thinking it safest to comply with the higher encomiums, they endeavour, by an affected ravishment and devotion to ingratiate themselves with him. As a confirmation of this, we may observe, that the assent of the vulgar is, in this case, merely verbal, and that they are incapablie of conceiving those sublime qualities which they seemingly attribute to the Deity. Their real idea of him, notwithstanding their pompous language, is still as poor and frivolous as ever. (Daselbst p. 432.)

Kant hat, um das Anstößige seiner Kritik aller spekulativen Theologie zu mildern, derselben nicht nur die Moraltheologie, sondern auch die Versicherung beigefügt, daß, wenngleich das Dasein Gottes unbewiesen bleiben müßte, es doch auch ebenso unmöglich sei, das Gegenteil davon zu beweisen; wobei sich viele beruhigt haben, indem sie nicht merkten, daß er, mit verstellter Einfalt, das Affirmanti incumbit probatio ignorierte, wie auch, daß die Zahl der Dinge, deren Nichtdasein sich nicht beweisen läßt, unendlich ist. Noch mehr hat er natürlich sich gehütet, die Argumente nachzuweisen, deren man zu einem apagogischen Gegenbeweise sich wirklich bedienen könnte, wenn man etwa nicht mehr sich bloß defensiv verhalten, sondern einmal aggressiv verfahren wollte. Dieser Art wären etwa folgende:

1. Zuvörderst ist die traurige Beschaffenheit einer Welt, deren lebende Wesen dadurch bestehn, daß sie einander auffressen, die hieraus hervorgehende Not und Angst alles Lebenden, die Menge und kolossale Größe der Uebel, die Mannigfaltigkeit und Unvermeidlichkeit der oft zum Entsetzlichen anwachsenden Leiden, die Last des Lebens selbst und sein Hineilen zum bittern Tode, ehrlicherweise nicht damit zu vereinigen, daß sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sein sollte. Hiegegen ein Geschrei zu erheben, ist ebenso leicht, wie es schwer ist, der Sache mit triftigen Gründen zu begegnen.

2. Zwei Punkte sind es, die nicht nur jeden denkenden Menschen beschäftigen, sondern auch den Anhängern jeder Religion zumeist am Herzen liegen, daher Kraft und Bestand der Religion auf ihnen beruht: erstlich die transzendente moralische Bedeutsamkeit unsers Handelns, und zweitens unsere Fortdauer nach dem Tode. Wenn eine Religion für diese beiden Punkte

gut gesorgt hat: so ist das übrige Nebensache. Ich werde daher den Theismus in Beziehung auf den ersten, unter der folgenden Nummer aber in Beziehung auf den zweiten Punkt prüfen.

Mit der Moralität unsers Handelns also hat der Theismus einen zwiefachen Zusammenhang, nämlich einen a parte ante und einen a parte post, d. h. hinsichtlich der Gründe und hinsichtlich der Folgen unsers Tuns. Den letztern Punkt zuerst zu nehmen; so gibt der Theismus zwar der Moral eine Stütze, jedoch eine von der rohesten Art, ja, eine, durch welche die wahre und reine Moralität des Handelns im Grunde aufgehoben wird, indem dadurch jede uneigennützige Handlung sich sofort in eine eigennützige verwandelt, vermittelst eines sehr langsichtigen, aber sichern Wechsels, den man als Zahlung dafür erhält. Der Gott nämlich, welcher anfangs der Schöpfer war, tritt zuletzt als Rächer und Vergelter auf. Rücksicht auf einen solchen kann allerdings tugendhafte Handlungen hervorrufen: allein diese werden, da Furcht vor Strafe, oder Hoffnung auf Lohn ihr Motiv ist, nicht rein moralisch sein; vielmehr wird das Innere einer solchen Tugend auf klugen und wohl überlegenden Egoismus zurücklaufen. In letzter Instanz kommt es dabei allein auf die Festigkeit des Glaubens an unerweisliche Dinge an: ist diese vorhanden; so wird man allerdings nicht anstehen, eine kurze Frist Leiden für eine Ewigkeit Freuden zu übernehmen, und der eigentlich leitende Grundsatz der Moral wird sein: „warten können". Allein jeder, der einen Lohn seiner Taten sucht, sei es in dieser Welt, oder in einer künftigen, ist ein Egoist: entgeht ihm der gehoffte Lohn; so ist es gleichviel, ob dies durch den Zufall geschehe, der diese Welt beherrscht, oder durch die Leerheit des Wahns, der ihm die künftige erbaute. Dieserwegen untergräbt auch Kants Moraltheologie eigentlich die Moral.

A parte ante nun wieder ist der Theismus ebenfalls mit der Moral im Widerstreit; weil er Freiheit und Zurechnungsfähigkeit aufhebt. Denn an einem Wesen, welches, seiner Existentia und Essentia nach, das Werk eines andern ist, läßt sich weder Schuld noch Verdienst denken. Schon Vauvenargues sagt sehr richtig: Un être, qui a tout reçu, ne peut agir que par ce qui lui a été donné; et tout la puissance divine, qui est infinie, ne saurait le rendre indépendant. (Discours lur la liberté. Siehe Oeuvres complètes, Paris 1823, Tom. II, p, 331.) Kann es doch, gleich jedem andern, nur irgend denkbaren Wesen, nicht anders, als seiner Beschaffenheit gemäß wirken und dadurch diese kund-

ben: wie es aber *beschaffen* ist, so ist es hier *geschaffen*. andelt es nun schlecht; so kommt dies daher, daß es schlecht t, und dann ist die Schuld nicht seine, sondern dessen, der es macht hat. Unvermeidlich ist der Urheber seines Daseins und ner Beschaffenheit, dazu auch noch der Umstände, in die es ge- zt worden, auch der Urheber seines Wirkens und seiner Taten, s welche durch dies alles so sicher bestimmt sind, wie durch ei Winkel und eine Linie der Triangel. Die Richtigkeit eser Argumentation haben, während die andern sie ver- mitzt und feigherzig ignorierten, S. Augustinus, Hume und nt sehr wohl eingesehn und eingestanden: worüber ich aus- hrlich berichtet habe in meiner Preisschrift über die Freiheit s Willens, S. 67 ff. (2. Aufl. S. 66 ff.). Eben um diese chtbare und exterminierende Schwierigkeit zu eludieren, t man die Freiheit des Willens, das Liberum arbitrium differentiae, erfunden, welches eine ganz monstrose Fiktion thält und daher von allen denkenden Köpfen stets bestritten d schon längst verworfen, vielleicht aber nirgends so syste- atisch und gründlich widerlegt ist, wie in der soeben angeführ- n Schrift. Mag immerhin der Pöbel sich noch ferner mit der illensfreiheit schleppen, auch der literarische, auch der philo- phierende Pöbel: was kümmert das uns? Die Behauptung, ß ein gegebenes Wesen *frei* sei, d. h. unter gegebenen Um- nden so und auch anders handeln könne, besagt, daß es eine xistentia ohne alle Essentia habe, d. h. daß es bloß *sei*, ne irgend *etwas* zu sein; also das es *nichts* sei, dabei er doch *sei*; mithin, daß es zugleich sei und nicht sei. Also dies der Gipfel der Absurdität, aber nichtsdestoweniger gut r Leute, welche nicht die Wahrheit, sondern ihr Futter suchen d daher nie etwas gelten lassen werden, was nicht in ihren cam, in die Fable convenue, von der sie leben, paßt: statt s Widerlegens dient ihrer Ohnmacht das Ignorieren. Und f die Meinungen solcher βοσκηματα, in terram prona et ntri obedientia sollte man ein Gewicht legen?! — Alles s *ist*, das ist auch *etwas*, hat ein Wesen, eine Beschaffen- it, einen Charakter: diesem gemäß muß es wirken, muß es ndeln (welches heißt nach Motiven wirken), wann die äußern nlässe kommen, welche die einzelnen Aeußerungen desselben rvorlocken. Wo nun dasselbe das Dasein, die Existentia, r hat, da hat es auch das Was, die Beschaffenheit, die Essen- a, her; weil beide zwar im Begriffe verschieden, jedoch nicht der Wirklichkeit trennbar sind. Was aber eine Essentia, h. eine Natur, einen Charakter, eine Beschaffenheit hat, kann

stets nur dieser gemäß und nie anders wirken: bloß der Zeitpunkt und die nähere Gestalt und Beschaffenheit der einzelnen Handlungen wird dabei jedesmal durch die eintretenden Motive bestimmt. Daß der Schöpfer den Menschen frei geschaffen habe, besagt eine Unmöglichkeit, nämlich daß er ihm ein Existentia ohne Essentia verliehen, also ihm das Dasein bloß in abstracto gegeben habe, indem er ihm überließ, als was er dasein wolle. Hierüber bitte ich den § 20 meiner Abhandlung über das Fundament der Moral nachzulesen. — Moralische Freiheit und Verantwortlichkeit, oder Zurechnungsfähigkeit, setzen schlechterdings Aseität voraus. Die Handlungen werden stets aus dem Charakter, d. i. aus der eigentümlichen und daher unveränderlichen Beschaffenheit eines Wesens, unter Einwirkung und nach Maßgabe der Motive mit Notwendigkeit hervorgehn: also muß dasselbe, soll es verantwortlich sein, ursprünglich und aus eigener Machtvollkommenheit existieren: es muß, seiner Existentia und Essentia nach selbst sein eigenes Werk und der Urheber seiner selbst sein, wenn es der wahre Urheber seiner Taten sein soll. Oder, wie ich es in meinen beiden Preisschriften ausgedrückt habe, die Freiheit kann nicht im Operari, muß also im Esse liegen: denn vorhanden ist sie allerdings,

Da dieses alles nicht nur a priori demonstrabel ist, sondern sogar die tägliche Erfahrung uns deutlich lehrt, daß jeder seinen moralischen Charakter schon fertig mit auf die Welt bringt und ihm bis ans Ende unwandelbar treu bleibt, und daferner diese Wahrheit im realen, praktischen Leben stillschweigend, aber sicher, vorausgesetzt wird, indem jeder sein Zutrauen oder Mißtrauen, zu einem andern den einmal an den Tag gelegten Charakterzügen desselben gemäß auf immer feststellt; so könnte man sich wundern, wie doch nur, seit beiläufig 1600 Jahren, das Gegenteil theoretisch behauptet und demnach gelehrt wird, alle Menschen seien, in moralischer Hinsicht, ursprünglich ganz gleich, und die große Verschiedenheit ihres Handelns entspringe nicht aus ursprünglicher, angeborener Verschiedenheit der Anlage und des Charakters, ebensowenig aber aus den eintretenden Umständen und Anlässen; sondern eigentlich aus gar nichts, welches Garnichts sodann den Namen „freier Wille" erhält. — Allein diese absurde Lehre wird notwendig gemacht durch eine andere, ebenfalls rein theoretische Annahme, mit der sie genau zusammenhängt, nämlich durch diese, daß die Geburt des Menschen der absolute Anfang seines Daseins sei, indem derselbe aus nichts geschaffen (ein Ter-

minus ad hoc) werde. Wenn nun, unter dieser Voraussetzung, das Leben noch eine moralische Bedeutung und Tendenz behalten soll; so muß diese freilich erst im Laufe desselben ihren Ursprung finden, und zwar aus nichts, wie dieser ganze so gedachte Mensch aus nichts ist: denn jede Beziehung auf eine vorhergängige Bedingung, ein früheres Dasein, oder eine außerzeitliche Tat, auf dergleichen doch die unermeßliche, ursprüngliche und angeborene Verschiedenheit der moralischen Charaktere deutlich zurückweist, bleibt hier, ein für allemal, ausgeschlossen. Daher also die absurde Fiktion eines freien Willens. — Die Wahrheiten stehn bekanntlich alle im Zusammenhange; aber auch die Irrtümer machen einander nötig, — wie eine Lüge eine zweite erfordert, oder wie zwei Karten, gegeneinander gestemmt, sich wechselseitig stützen, — solange nichts sie beide umstößt.

3. Nicht viel besser, als mit der Willensfreiheit, steht es, unter Annahme des Theismus, mit unsrer Fortdauer nach dem Tode. Was von einem andern geschaffen ist, hat einen Anfang seines Daseins gehabt. Daß nun dasselbe, nachdem es doch eine unendliche Zeit gar nicht gewesen, von nun an in alle Ewigkeit fortdauern solle, ist eine über die Maßen kühne Annahme. Bin ich allererst bei meiner Geburt aus Nichts geworden und geschaffen; so ist die höchste Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß ich im Tode wieder zu nichts werde. Unendliche Dauer a parte post und Nichts a parte ante geht nicht zusammen. Nur was selbst ursprünglich, ewig, ungeschaffen ist, kann unzerstörbar sein. (S. Aristoteles, De coelo, I, 12. 282, a, 25 ff. und Priestley, On matter and spirit, Birmingham 1782, Vol. I, p. 234.) Allenfalls können daher die im Tode verzagen, welche glauben, vor 30 oder 60 Jahren ein reines Nichts gewesen und aus diesem sodann als das Werk eines andern hervorgegangen zu sein; da sie jetzt die schwere Aufgabe haben, anzunehmen, daß ein so entstandenes Dasein, seines späten, erst nach Ablauf einer unendlichen Zeit eingetretenen Anfangs ungeachtet, doch von endloser Dauer sein werde. Hingegen wie sollte der den Tod fürchten, der sich als das ursprüngliche und ewige Wesen, die Quelle alles Daseins selbst, erkennt, und weiß, daß außer ihm eigentlich nichts existiert; der mit dem Spruche des heiligen Upanischads hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est im Munde, oder doch im Herzen, sein individuelles Dasein endigt. Also nur er kann, bei konsequentem Denken, ruhig sterben. Denn, wie gesagt, Aseität ist die Bedingung, wie der Zu-

rechnungsfähigkeit, so auch der Unsterblichkeit. Diesem entsprechend ist in Indien die Verachtung des Todes und die vollkommenste Gelassenheit, selbst Freudigkeit im Sterben recht eigentlich zu Hause. Das Judentum hingegen, welches ursprünglich die einzige und alleinige rein monotheistische, einen wirklichen Gott-Schöpfer Himmels und der Erden lehrende Religion ist, hat, mit vollkommener Konsequenz, keine Unsterblichkeitslehre, also auch keine Vergeltung nach dem Tode, sondern bloß zeitliche Strafen und Belohnungen; wodurch es sich ebenfalls von allen andern Religionen, wenn auch nicht zu seinem Vorteil, unterscheidet*). Die dem Judentum entsprossenen zwei Religionen sind, indem sie, aus besseren, ihnen anderweitig bekannt gewordenen Glaubenslehren, die Unsterblichkeit hinzunahmen und doch den Gott-Schöpfer beibehielten, hierin eigentlich inkonsequent geworden.

Daß, wie eben gesagt, das Judentum die alleinige rein monotheistische, d. h. einen Gott-Schöpfer als Ursprung aller Dinge lehrende Religion sei, ist ein Verdienst, welches man

---

*) Die eigentliche Judenreligion, wie sie in der Genesis und allen historischen Büchern, bis zum Ende der Chronika, dargestellt und gelehrt wird, ist die roheste aller Religionen, weil sie die einzige ist, die durchaus keine Unsterblichkeitslehre, noch irgend eine Spur davon, hat. Jeder König und jeder Held oder Prophet wird, wenn er stirbt, bei seinen Vätern begraben, und damit ist alles aus: keine Spur von irgendeinem Dasein nach dem Tode; ja, wie absichtlich, scheint jeder Gedanke dieser Art beseitigt zu sein. Z. B. dem König Josias hält der Jehovah eine lange Belobungsrede; sie schließt mit der Verheißung einer Belohnung, diese lautet: ἰδου προστιθημι σε προς τους πατερας σου και προστεθηση προς τα μνηματα σου ἐν εἰρηνῃ (2. Chron. 34, 28) und daß er also den Nebukadnezar nicht erleben soll. Aber kein Gedanke an ein anderes Dasein nach dem Tode und damit an einen positiven Lohn, statt des bloß negativen, zu sterben, und keine fernere Leiden zu erleben. Sondern, hat der Herr Jehovah sein Werk und Spielzeug genugsam abgenutzt und abgequält, so schmeißt er es weg, auf den Mist: das ist der Lohn für dasselbe. Eben weil diese Judenreligion keine Unsterblichkeit, folglich auch keine Strafen nach dem Tode kennt, kann der Jehovah dem Sünder, dem es auf Erden wohlgeht, nichts anderes androhen, als daß er dessen Missetaten an seinen Kindern und Kindeskindern bis ins vierte Geschlecht, strafen werde, wie zu ersehen Exodus, c. 34, v. 7 und Numeri, c. 14, v. 18. — Dies beweist die Abwesenheit aller Unsterblichkeitslehre. Ebenfalls noch die Stelle im Tobias, K. 3, 6, wo dieser den Jehovah um seinen Tod bittet, ὁπως ἀπολυθω και γενωμαι γη: weiter nichts, von einem Dasein nach dem Tode kein Begriff. — Im A. T. wird als Lohn der Tugend verheißen, recht lange auf Erden zu leben (z. B. 5. Moses, K. 5, V. 16 und 33), im Veda hingegen, nicht wieder geboren zu werden. — Die Verachtung, in der die Juden stets bei allen ihnen gleichzeitigen Völkern standen, mag großenteils auf der armseligen Beschaffenheit ihrer Religion beruht haben. Was Koheleth 3, 19, 20 ausspricht, ist die eigentliche Gesinnung der Judenreligion. Wenn etwa, wie im Daniel 12, 2, auf eine Unsterblichkeit angespielt wird, so ist es fremde hineingebrachte Lehre, wie dies aus Daniel 1, 4 und 6 hervorgeht. Im 2. Buch der Makkabäer K. 7 tritt die Unsterblichkeitslehre deutlich auf: Babylonischen Ursprungs. Alle andern Religionen, die der Inder, sowohl Brah-

unbegreiflicherweise, zu verbergen bemüht gewesen ist, indem man stets behauptet und gelehrt hat, alle Völker verehrten den wahren Gott, wenn auch unter andern Namen. Hieran fehlt jedoch nicht nur viel, sondern alles. Daß der Buddhaismus, also die Religion, welche durch die überwiegende Anzahl ihrer Bekenner die vornehmste auf Erden ist, durchaus und ausdrücklich atheistisch sei, ist durch die Uebereinstimmung aller unverfälschten Zeugnisse und Urschriften außer Zweifel gesetzt. Auch die Veden lehren keinen Gott-Schöpfer, sondern eine Weltseele, genannt das Brahm (im Neutro), wovon der, dem Nabel des Wischnu entsprossene Brahma, mit den vier Gesichtern und als Teil des Trimurti, bloß eine populäre Personifikation, in der so höchst durchsichtigen indischen Mythologie ist. Er stellt offenbar die Zeugung, das Entstehen der Wesen, wie

manen als Buddhaisten, Aegypter, Perser, ja, der Druiden, lehren Unsterblichkeit und auch, mit Ausnahme der Perser im Zendavesta, Metempsychose. Daß die Edda, namentlich die Voluspa, Seelenwanderung lehrt, bezeugt D. G. v. Ekendahl, in seiner Rezension der Svenska Siare och Skalder von Atterbom — in den Blättern für liter. Unterhaltung, den 25. August 1843. Selbst Griechen und Römer hatten etwas post letum, Tartarus und Elysium, und sagten:

Sunt aliquid manes, letum non omnia finit:
Luridaque evictos effugit umbra rogos.
Propert. Eleg. IV, 7. v. 1 u. 2.

Ueberhaupt besteht das eigentlich Wesentliche einer Religion als solcher in der Ueberzeugung, die sie uns gibt, daß unser eigentliches Dasein nicht auf unser Leben beschränkt, sondern unendlich ist. Solches nun leistet diese erbärmliche Judenreligion durchaus nicht, ja unternimmt es nicht. Darum ist sie die roheste und schlechteste unter allen Religionen, besteht bloß in einem absurden und empörenden Theismus und läuft darauf hinaus, daß der κυριος, der die Welt geschaffen hat, verehrt sein will: daher er vor allen Dingen eifersüchtig (eifrig), neidisch ist auf seine Kameraden, die übrigen Götter: wird denen geopfert, so ergrimmt er, und seinen Juden geht's schlecht. Alle diese andern Religionen und ihre Götter werden in der LXX βδελυγμα geschimpft; aber das unsterblichkeitslose rohe Judentum verdient eigentlich diesen Namen. Daß dasselbe die Grundlage der in Europa herrschenden Religion geworden ist, ist höchst beklagenswert. Denn es ist eine Religion ohne alle metaphysische Tendenz. Während alle andern Religionen die metaphysische Bedeutung des Lebens dem Volke in Bild und Gleichnis beizubringen suchen, ist die Judenreligion ganz immanent und liefert nichts als ein bloßes Kriegsgeschrei bei Bekämpfung anderer Völker. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts sollte heißen: Erziehung des Judengeschlechts: denn das ganze Menschengeschlecht war von jener Wahrheit überzeugt; mit Ausnahme dieser Auserwählten. Sind doch eben die Juden das auserwählte Volk ihres Gottes, und er ist der auserwählte Gott seines Volkes. Und das hat weiter niemanden zu kümmern. (Εσομαι αυτων θεος, και αυτοι εσονται μου λαος — ist eine Stelle aus einem Propheten — nach Clemens Alexandrinus.) — Wenn ich aber bemerke, daß die gegenwärtigen europäischen Völker sich gewissermaßen als die Erben jenes auserwählten Volkes Gottes ansehn, so kann ich mein Bedauern nicht verhehlen. Hingegen kann man dem Judentum den Ruhm nicht streitig machen, daß es die einzige wirklich monotheistische Religion auf Erden sei: keine andere hat einen objektiven Gott, Schöpfer Himmels und der Erde aufzuweisen.

Wischnu ihre Akme, und Schiwa ihren Untergang dar. Auch ist sein Hervorbringen der Welt ein sündlicher Akt, eben wie die Weltinkarnation des Brahm. Sodann dem Ormuzd der Zendaveſta ist, wie wir wissen, Ahriman ebenbürtig, und beide sind aus der ungemessenen Zeit, Zervane Akerene (wenn es damit seine Richtigkeit hat), hervorgegangen. Ebenfalls in der von Sanchoniathon niedergeschriebenen und von Philo Byblius uns aufbehaltenen sehr schönen und höchst lesenswerten Kosmogonie der Phönizier, die vielleicht das Urbild der mosaischen ist, finden wir keine Spur von Theismus oder Weltschöpfung durch ein persönliches Wesen. Nämlich auch hier sehn wir, wie in der mosaischen Genesis, das ursprüngliche Chaos in Nacht versenkt; aber kein Gott tritt auf, befehlend, es werde Licht, und werde dies und werde das: o nein! sondern ἠρασθη το πνε υμα των ἰδιων ἀρχων: der in der Masse gärende Geist verliebt sich in sein eigenes Wesen, wodurch eine Mischung jener Urbestandteile der Welt entsteht, aus welcher, und zwar, sehr treffend und bedeutungsvoll, infolge eben der Sehnsucht, ποθος, welche, wie der Kommentator richtig bemerkt, der Eros der Griechen ist, sich der Urschlamm entwickelt, und aus diesem zuletzt Pflanzen und endlich auch erkennende Wesen, d. i. Tiere hervorgehn. Denn bis dahin ging, wie ausdrücklich bemerkt wird, alles ohne Erkenntnis vor sich: αυτο δε ουκ εγιγνωσκε την ἑαυτου κτισιν. So steht es, fügt Sanchoniathon hinzu, in der von Taaut, dem Aegypter, niedergeschriebenen Kosmogonie. Auf seine Kosmogonie folgt sodann die nähere Zoogonie. Gewisse atmosphärische und terrestrische Vorgänge werden beschrieben, die wirklich an die folgerichtigen Annahmen unserer heutigen Geologie erinnern: zuletzt folgt auf heftige Regengüsse Donner und Blitz, von dessen Krachen aufgeschreckt die erkennenden Tiere ins Dasein erwachen, „und nunmehr bewegt sich, auf der Erde und im Meer, das Männliche und Weibliche". — Eusebius, dem wir diese Bruchstücke des Philo Byblius verdanken (s. Praeparat. evangel. L. II, c. 10), klagt demnach mit vollem Recht diese Kosmogonie des Atheismus an: das ist sie unstreitig, wie alle und jede Lehre von der Entstehung der Welt, mit alleiniger Ausnahme der jüdischen. — In der Mythologie der Griechen und Römer finden wir zwar Götter, als Väter von Göttern und beiläufig von Menschen (obwohl diese ursprünglich die Töpferarbeit des Prometheus sind), jedoch keinen Gott-Schöpfer. Denn daß späterhin ein paar mit dem Judentum bekannt gewordene Philosophen den Vater Zeus zu einem solchen haben umdeuten wollen, kümmert

diesen nicht; so wenig, wie daß ihn, ohne seine Erlaubnis dazu eingeholt zu haben, Dante, in seiner Hölle, mit dem Domeneddio, dessen unerhörte Rachsucht und Grausamkeit daselbst zelebriert und ausgemalt wird, ohne Umstände identifizieren will; z. B. C. 14, 70. C. 31, 92. Endlich (denn man hat nach allem gegriffen) ist auch die unzähligemal wiederholte Nachricht, daß die nordamerikanischen Wilden unter dem Namen des großen Geistes Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, verehrten, mithin reine Theisten wären, ganz unrichtig. Dieser Irrtum ist neuerlich widerlegt worden, durch eine Abhandlung über die nordamerikanischen Wilden, welche John Scouler in einer 1846 gehaltenen Sitzung der Londoner ethnographischen Gesellschaft vorgelesen hat und von welcher 'institut, journal des sociétés savantes, Sect. 2, Juillet 1847, einen Auszug gibt. Er sagt: „Wenn man uns, in den Berichten über die Superstitionen der Indianer, vom großen Geiste spricht, sind wir geneigt, anzunehmen, daß dieser Ausdruck eine Vorstellung bezeichne, die mit der, welche wir daran knüpfen, übereinstimmt und daß ihr Glaube ein einfacher, natürlicher Theismus sei. Allein diese Auslegung ist von der richtigen sehr weit entfernt. Die Religion dieser Indianer ist vielmehr ein reiner Fetischismus, der in Zaubermitteln und Zaubereien besteht. In dem Berichte Tanners, der von Kindheit an unter ihnen gelebt hat, sind die Details getreu und merkwürdig, hingegen weit verschieden von den Erfindungen gewisser Schriftsteller: man ersieht nämlich daraus, daß die Religion dieser Indianer wirklich nur ein Fetischismus ist, dem ähnlich, welcher ehemals bei den Finnen und noch jetzt bei den sibirischen Völkern angetroffen wird. Bei den östlich vom Gebirge wohnenden Indianern besteht der Fetisch bloß in erstwelchem Gegenstande, dem man geheimnisvolle Eigenschaften beilegt" usw.

Diesem allen zufolge hat die hier in Rede stehende Meinung vielmehr ihrem Gegenteile Platz zu machen, daß nämlich nur ein einziges, zwar sehr kleines, unbedeutendes, von allen gleichzeitigen Völkern verachtetes und ganz allein unter allen ohne irgendeinen Glauben an Fortdauer nach dem Tode bendes, aber nun einmal dazu auserwähltes Volk reinen Monotheismus, oder die Erkenntnis des wahren Gottes gehabt habe; und auch dieses nicht durch Philosophie, sondern allein durch Offenbarung; wie es auch dieser angemessen ist: denn welchen Wert hätte eine Offenbarung, die nur das lehrte, was

man auch ohne sie wüßte? — Daß kein anderes Volk einen solchen Gedanken jemals gefaßt hat, muß demnach zur Wertschätzung der Offenbarung beitragen.

§ 14.

Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie.

Wohl kaum ist irgendein philosophisches System so einfach und aus so wenigen Elementen zusammengesetzt, wie das meinige; daher sich dasselbe mit einem Blick leicht überschauen und zusammenfassen läßt. Dies beruht zuletzt auf der völligen Einheit und Uebereinstimmung seiner Grundgedanken, und ist überhaupt ein günstiges Zeichen für seine Wahrheit, die ja der Einfachheit verwandt ist: ἁπλους ὁ της αληθειας λογος εφυ· simplex sigillum veri. Man könnte mein System bezeichnen als immanenten Dogmatismus: denn seine Lehrsätze sind zwar dogmatisch, gehn jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus; sondern erklären bloß, was diese sei, indem sie dieselbe in ihre letzten Bestandteile zerlegen. Nämlich der alte, von Kant umgestoßene Dogmatismus (nicht weniger die Windbeuteleien der drei modernen Universitätssophisten) ist transzendent; indem er über die Welt hinausgeht, um sie aus etwas anderem zu erklären: er macht sie zur Folge eines Grundes, auf welchen er aus ihr schließt. Meine Philosophie hingegen hub mit dem Satz an, daß es allein in der Welt und unter Voraussetzung derselben Gründe und Folgen gebe; indem der Satz vom Grunde, in seinen vier Gestalten bloß die allgemeinste Form des Intellekts sei, in diesem aber allein, als dem wahren Locus mundi, die objektive Welt da stehe. —

In andern philosophischen Systemen ist die Konsequenz dadurch zuwege gebracht, daß Satz aus Satz gefolgert wird. Hiezu aber muß notwendigerweise der eigentliche Gehalt des Systems schon in den alleroberſten Sätzen vorhanden sein; wodurch denn das übrige, als daraus abgeleitet, schwerlich anders als monoton, arm, leer und langweilig ausfallen kann, weil es eben nur entwickelt und wiederholt, was in den Grundsätzen schon ausgesagt war. Diese traurige Folge der demonstrativen Ableitung wird am fühlbarsten bei Chr. Wolf: aber sogar

Spinoza, der jene Methode streng verfolgte, hat diesem Nachteil derselben nicht ganz entgehn können; wiewohl er, durch seinen Geist, dafür zu kompensieren gewußt hat. — Meine Sätze hingegen beruhen meistens nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst, und die, in meinem Systeme, so sehr wie in irgendeinem, vorhandene strenge Konsequenz ist in der Regel nicht eine auf bloß logischem Wege gewonnene; vielmehr ist es diejenige natürliche Uebereinstimmung der Sätze, welche unausbleiblich dadurch eintritt, daß ihnen sämtlich die intuitive Erkenntnis, nämlich die anschauliche Auffassung desselben, nur sukzessive von verschiedenen Seiten betrachteten Objekts, also der realen Welt, in allen ihren Phänomenen, unter Berücksichtigung des Bewußtseins, darin sie sich darstellt, zum Grunde liegt. Deshalb auch habe ich über die Zusammenstimmung meiner Sätze stets außer Sorgen sein können; sogar noch dann, wann einzelne derselben mir, wie bisweilen eine Zeitlang der Fall gewesen, unvereinbar schienen; denn die Uebereinstimmung fand sich nachher richtig von selbst ein, in dem Maße, wie die Sätze vollzählig zusammenkamen; weil sie bei mir eben nichts anderes ist, als die Uebereinstimmung der Realität mit sich selbst, die ja niemals fehlen kann. Dies ist dem analog, daß wir bisweilen, wenn wir ein Gebäude im erstenmal und nur von *einer* Seite erblicken, den Zusammenhang seiner Teile noch nicht verstehn, jedoch gewiß sind, daß er nicht fehlt und sich zeigen wird, sobald wir ganz herumkommen. Diese Art der Zusammenstimmung aber ist, vermöge ihrer Ursprünglichkeit und weil sie unter beständiger Kontrolle der Erfahrung steht, eine vollkommen sichere: hingegen jene abgeleitete, die der Syllogismus allein zuwege bringt, kann leicht einmal falsch befunden werden; sobald nämlich irgendein Glied der langen Kette unecht, locker befestigt, oder sonst fehlerhaft beschaffen ist. Dementsprechend hat meine Philosophie einen festen Boden, auf welchem alles unmittelbar und daher sicher steht; während die andern Systeme hoch aufgeführten Türmen gleichen: bricht hier *eine* Stütze, so stürzt alles ein. — Alles hier Gesagte läßt sich in den Satz zusammenfassen, daß meine Philosophie auf dem analytischen, nicht auf dem synthetischen Wege entstanden und dargestellt ist.

Als den eigentümlichen Charakter meines Philosophierens darf ich anführen, daß ich überall den Dingen *auf den Grund zu kommen* suche, indem ich nicht ablasse, sie bis auf das letzte, real Gegebene zu verfolgen. Dies geschieht vermöge eines natürlichen Hanges, der es mir fast unmöglich macht,

mich bei irgend noch allgemeiner und abstrakter, daher noch un bestimmter Erkenntnis, bei bloßen Begriffen, geschweige be Worten zu beruhigen; sondern mich weiter treibt, bis ich di letzte Grundlage aller Begriffe und Sätze, die allemal anschaulich ist, nackt vor mir habe, welche ich dann entweder als Urphäno men stehn lassen muß, wo möglich aber sie noch in ihre Element auflöse, jedenfalls das Wesen der Sache bis aufs äußerste ver folgend. Dieserwegen wird man einst (natürlich nicht, solang ich lebe) erkennen, daß die Behandlung desselben Gegenstande von irgendeinem früheren Philosophen, gegen die meinige ge halten, flach erscheint. Daher hat die Menschheit manches, wa sie nie vergessen wird, von mir gelernt, und werden mein Schriften nicht untergehn. —

Von einem Willen läßt auch der Theismus die Wel ausgehn, von einem Willen die Planeten in ihren Bahnen ge leitet und eine Natur auf ihrer Oberfläche hervorgerufen wer den; nur daß er, kindischerweise, diesen Willen nach außen ver legt und ihn erst mittelbar, nämlich unter Dazwischentretun der Erkenntnis und der Materie, nach menschlicher Art, auf di Dinge einwirken läßt; während bei mir der Wille nicht so wohl auf die Dinge, als in ihnen wirkt; ja, sie selbst gar nicht anderes, als eben seine Sichtbarkeit sind. Man sieht jedoch a dieser Uebereinstimmung, daß wir alle das Ursprüngliche nich anders, denn als einen Willen zu denken vermögen. De Pantheismus nennt den in den Dingen wirkenden Wille einen Gott; wovon ich die Absurdität oft und stark genug gerüg habe: ich nenne ihn den Willen zum Leben; weil die das letzte Erkennbare an ihm ausspricht. — Dies nämlich Verhältnis der Mittelbarkeit zur Unmittelbarkeit tritt abe mals in der Moral ein. Die Theisten wollen eine Ausgleichun zwischen dem, was einer tut, und dem, was er leidet: ich auch Sie aber nehmen solche erst mittelst der Zeit und eines Richter und Vergelters an; ich hingegen unmittelbar, indem ich in Täter und Dulder dasselbe Wesen nachweise. Die moralische Resultate des Christentums, bis zur höchsten Askese, findet ma bei mir rationell und im Zusammenhange der Dinge begründe während sie es im Christentum durch bloße Fabeln sind. De Glaube an diese schwindet täglich mehr; daher wird man sich z meiner Philosophie wenden müssen. Die Pantheisten kön nen keine ernstlichgemeinte Moral haben; — da bei ihnen alle göttlich und vortrefflich ist. —

Ich habe viel Tadel darüber erfahren, daß ich, philo sophierend, mithin theoretisch, das Leben als jammervoll un

keineswegs wünschenswert dargestellt habe: doch aber wird, wer praktisch die entschiedenste Geringschätzung desselben an den Tag legt, gelobt, ja bewundert; und wer um Erhaltung desselben sorgsam bemüht ist, wird verachtet. —

Kaum hatten meine Schriften auch nur die Aufmerksamkeit einzelner erregt; so ließ sich schon, hinsichtlich meines Grundgedankens, die Prioritätsklage vernehmen, und wurde angeführt, daß Schelling einmal gesagt hätte „Wollen ist Ursein" und was man sonst in der Art irgend aufzubringen vermochte. — Hierüber ist, in betreff der Sache selbst zu sagen, daß die Wurzel meiner Philosophie schon in der Kantischen liegt, besonders in der Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter, überhaupt aber darin, daß, so oft Kant einmal mit dem Ding an sich etwas näher ans Licht tritt, es allemal als Wille durch seinen Schleier hervorsieht; worauf ich in meiner Kritik der Kantischen Philosophie ausdrücklich aufmerksam gemacht und demzufolge gesagt habe, daß meine Philosophie nur das Zu-Ende-denken der seinigen sei. Daher darf man sich nicht wundern, wenn in den ebenfalls von Kant ausgehenden Philosophemen Fichtes und Schellings sich Spuren desselben Grundgedankens finden lassen; wiewohl sie dort ohne Folge, Zusammenhang und Durchführung auftreten, und demnach als ein loßer Vorspuk meiner Lehre anzusehen sind. Im allgemeinen ber ist über diesen Punkt zu sagen, daß von jeder großen Wahrheit sich, ehe sie gefunden worden, ein Vorgefühl kundgibt, eine Ahndung, ein undeutliches Bild, wie im Nebel, und ein vergebliches Haschen, sie zu ergreifen; weil eben die Fortschritte der Zeit sie vorbereitet haben. Demgemäß präludieren dann vereinzelte Aussprüche. Allein nur wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs übersehn, und sie dann, mit vollem Bewußtsein ihres Wertes und ihrer Wichtigkeit, deutlich und zusammenhängend dargelegt hat, der ist ihr Urheber. Daß sie hingegen, in alter oder neuer Zeit, irgend einmal mit halbem Bewußtsein und fast wie ein Reden im Schlaf, ausgesprochen worden und demnach sich daselbst finden läßt, wenn man hinterher danach sucht, bedeutet, wenn sie auch totidem verbis dasteht, nicht viel mehr, als wäre es totidem literis; gleichwie der Finder einer Sache nur der ist, welcher sie, ihren Wert erkennend, aufhob und bewahrte; nicht aber der, welcher sie zufällig einmal in die Hand nahm und wieder fallen ließ; oder, wie Kolumbus der Entdecker Amerikas ist, nicht aber der erste Schiffbrüchige, den die Wellen einmal dort

abwarfen. Dies eben ist der Sinn des donatistischen perean qui ante nos nostra dixerunt. Wollte man hingegen der gleichen zufällige Aussprüche als Prioritäten gegen mich gelten machen; so hätte man viel weiter ausholen und z. B. anführe können, daß Clemens Alexandrinus (Strom. II, c. 17) sagt προηγειται τοινυν παντων το βουλεσθαι· αι γαρ λογικαι δυναμεις τ βουλεσθαι διακονοι πεφυκασι (velle ergo omnia antecedit: ratio nales enim facultates sunt voluntatis ministrae. S. Sanc torum Patrum Opera polemica, Vol. V. Wirceburgi 177(Clementis Alex. Opera Tom. II, p. 304); wie auch, da Spinoza sagt: Cupiditas est ipsa unius cujusque natur seu essentia (Eth. P. III, prop. 57) und vorher: Hic cona tus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas appellatu sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatu Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hom nis essentia. (P. III, prop. 9. Schol. und schließlich P. II Defin. 1, explic.) — Mit großem Rechte sagte Helvetius: n'est point de moyens que l'envieux sous l'apparence de justice, n'emploie pour dégrader le mérite .... C'est l'env seule qui nous fait trouver dans les anciens toutes les déco vertes modernes. Une phrase vide de sens, ou du moins inin telligible avant ces découvertes, suffit pour faire crier au pla giat. (De l'esprit IV, 7.) Und noch eine Stelle des Helvetius j es mir erlaubt, über diesen Punkt in Erinnerung zu bringe deren Anführung ich jedoch bitte, mir nicht als Eitelkeit un Uebermut auszulegen, sondern allein die Richtigkeit des dari ausgedrückten Gedankens im Auge zu behalten, es dahin stel lassend, ob irgend etwas davon auf mich Anwendung finde könne, oder nicht. Quiconque se plaît à considérer l'espr humain voit, dans chaque siècle, cinq ou six homme d'esprit tourner autour de la découverte que fait l'homm de génie. Si l'honneur en reste à ce dernier, c'est qu cette découverte est, entre ses mains, plus féconde qu dans les mains de tout autre; c'est qu'il rend ses idée avec plus de force et de netteté; et qu'enfin on vo toujours à la manière différente, dont les homme tirent parti d'un principe ou d'une découverte, à qu ce principe ou cette découverte appartient (De l'espr IV, 1). —

Infolge des alten, unversöhnlichen Krieges, den übera und immerdar Unfähigkeit und Dummheit gegen Geist un Verstand führt, — sie durch Legionen, er durch einzelne ver treten, — hat jeder, der das Wertvolle und Echte bringt, eine

schweren Kampf zu bestehn, gegen Unverstand, Stumpfheit, verdorbenen Geschmack, Privatinteressen und Neid, alle in würdiger Allianz, nämlich in der, von welcher Chamfort sagt: on examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maitres. Mir aber war außerdem noch ein ungewöhnlicher Feind hinzugegeben: ein großer Teil derer, welche in meinem Fache das Urteil des Publikums zu leiten Beruf und Gelegenheit hatten, war angestellt und besoldet, das Allerschlechteste, die Hegelei, zu verbreiten, zu loben, ja in den Himmel zu erheben. Dies kann aber nicht gelingen, wenn man zugleich das Gute, auch nur einigermaßen, will gelten lassen. Hieraus erkläre sich der spätere Leser die ihm sonst rätselhafte Tatsache, daß ich meinen eigentlichen Zeitgenossen so fremd geblieben bin, wie der Mann im Monde. Jedoch hat ein Gedankensystem, welches, auch beim Ausbleiben aller Teilnahme anderer, seinen Urheber ein langes Leben hindurch unablässig und lebhaft zu beschäftigen und zu anhaltender, unbelohnter Arbeit anzuspornen vermag, eben hieran ein Zeugnis für seinen Wert und seine Wahrheit. Ohne alle Aufmunterung von außen hat die Liebe zu meiner Sache ganz allein, meine vielen Tage hindurch, mein Streben aufrecht gehalten und mich nicht ermüden lassen: mit Verachtung blicke ich dabei auf den lauten Ruhm des Schlechten. Denn beim Eintritt ins Leben hatte mein Genius mir die Wahl gestellt, entweder die Wahrheit zu erkennen, aber mit ihr niemanden zu gefallen; oder aber, mit den andern das Falsche zu lehren, unter Anhang und Beifall: mir war sie nicht schwer geworden. Demgemäß nun aber wurde das Schicksal meiner Philosophie das Widerspiel dessen, welches die Hegelei hatte, so ganz und gar, daß man beide als die Kehrseite desselben Blattes ansehn kann, der Beschaffenheit beider Philosophien gemäß. Die Hegelei, ohne Wahrheit, ohne Klarheit, ohne Geist, ja ohne Menschenverstand, dazu noch im Gewand des gehaltlosesten Gallimathias, den man je gehört, auftretend, wurde eine oktroyierte und privilegierte Katheder-Philosophie, folglich ein Unsinn, der seinen Mann nährte. Meine, zur selben Zeit mit ihr auftretende Philosophie hatte zwar alle Eigenschaften, welche jener abgingen: allein sie war keinen höhern Zwecken gemäß zugeschnitten, bei den damaligen Zeitläuften für das Katheder gar nicht geeignet und also, wie man spricht, nichts damit zu machen. Da folgte es, wie Tag auf Nacht, daß die Hegelei die Fahne wurde, der alles zulief, meine Philosophie hingegen weder Beifall noch Anhänger fand, vielmehr, mit überein-

stimmender Absichtlichkeit, gänzlich ignoriert, vertuscht, wo möglich erstickt wurde; weil durch ihre Gegenwart jenes so erklecklich Spiel gestört worden wäre, wie Schattenspiel an der Wand durch hereinfallendes Tageslicht. Demgemäß nun also wurde ich die eiserne Maske, oder, wie der edle Dorguth sagt, der Kaspar Hauser der Philosophieprofessoren: abgesperrt von Luft und Licht, damit mich keiner sehe und meine angeborenen Ansprüche nicht zur Geltung gelangen könnten. Jetzt aber ist der von den Philosophieprofessoren totgeschwiegene Mann wieder auferstanden, zur großen Bestürzung der Philosophieprofessoren, die gar nicht wissen, welches Gesicht sie jetzt aufsetzen sollen.

Ueber die Universitätsphilosophie.

Ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ᾽ ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.

Plato, De rep. VII.

Daß die Philosophie auf Universitäten gelehrt wird, ist ihr allerdings auf mancherlei Weise ersprießlich. Sie erhält damit eine öffentliche Existenz, und ihre Standarte ist aufgepflanzt vor den Augen der Menschen; wodurch stets von neuem ihr Dasein in Erinnerung gebracht und bemerklich wird. Der Hauptgewinn hieraus wird aber sein, daß mancher junge und fähige Kopf mit ihr bekannt gemacht und zu ihrem Studio aufgeweckt wird. Inzwischen muß man zugeben, daß der zu ihr Befähigte und ebendaher ihrer Bedürftige sie auch wohl auf andern Wegen antreffen und kennen lernen würde. Denn was sich liebt und für einander geboren ist, findet sich leicht zusammen: verwandte Seelen grüßen sich schon aus der Ferne. Einen solchen nämlich wird jedes Buch irgendeines echten Philosophen, das ihm in die Hände fällt, mächtiger und wirksamer anregen, als der Vortrag eines Katheder-philosophen, wie ihn der Tag gibt, es vermag. Auch sollte auf den Gymnasien der Platon fleißig gelesen werden, als welcher das wirksamste Erregungsmittel des philosophischen Geistes ist. Ueberhaupt bin ich allmählich der Meinung geworden, daß der erwähnte Nutzen der Katheder-philosophie von dem Nachteil überwogen werde, den die Philosophie als Profession der Philosophie als freier Wahrheitsforschung, oder die Philosophie im Auftrage der Regierung der Philosophie im Auftrage der Natur und der Menschheit bringt.

Zuvörderst nämlich wird eine Regierung nicht Leute besolden, um dem, was sie durch tausend von ihr angestellte Priester, oder Religionslehrer, von allen Kanzeln verkünden läßt, direkt, oder auch nur indirekt, zu widersprechen; da dergleichen, in dem Maße, als es wirkte, jene erstere Veranstaltung unwirksam machen müßte. Denn bekanntlich heben Urteile einander nicht allein durch den kontradiktorischen, sondern auch durch den bloß konträren Gegensatz auf: z. B. dem Urteil „die Rose ist rot" widerspricht nicht allein dieses „sie ist nicht rot"; sondern auch schon dieses „sie ist gelb", als welches hierin ebensoviel, ja, mehr leistet. Daher der Grundsatz **improbant secus docentes**. Durch diesen Umstand geraten aber die Universitätsphilosophen in eine ganz eigentümliche Lage, deren öffentliches Geheimnis hier einmal Worte finden mag. In allen

andern Wissenschaften nämlich haben die Professoren derselben bloß die Verpflichtung, nach Kräften und Möglichkeit, zu lehren was wahr und richtig ist. Ganz allein bei den Professoren der Philosophie ist die Sache cum grano salis zu verstehn. Hier nämlich hat es mit derselben ein eigenes Bewandtnis, welches darauf beruht, daß das Problem ihrer Wissenschaft dasselbe ist, worüber auch die Religion, in ihrer Weise, Aufschluß erteilt; deshalb ich diese als die Metaphysik des Volkes bezeichnet habe. Demnach nun sollen zwar auch die Professoren der Philosophie allerdings lehren, was wahr und richtig ist: aber ebendieses muß im Grunde und im wesentlichen dasselbe sein was die Landesreligion auch lehrt, als welche ja ebenfalls wahr und richtig ist. Hieraus entsprang jener naive, schon in meiner Kritik der Kantischen Philosophie angezogene Ausspruch eines ganz reputierlichen Philosophieprofessors, im Jahre 1840: „Leugnet eine Philosophie die Grundideen des Christentums; so ist sie entweder falsch, oder, wenn auch wahr, doch unbrauchbar". Man sieht daraus, daß in der Universitätsphilosophie die Wahrheit nur eine sekundäre Stelle einnimmt und, wenn es gefordert wird, aufstehn muß, einer andern Eigenschaft Platz zu machen. — Dies also unterscheidet auf den Universitäten die Philosophie von allen andern daselbst katheder-fässigen Wissenschaften.

Infolge hievon wird, solange die Kirche besteht, auf den Universitäten stets nur eine solche Philosophie gelehrt werden dürfen, welche, mit durchgängiger Rücksicht auf die Landesreligion abgefaßt, dieser im wesentlichen parallel läuft und daher stets, — allenfalls kraus figuriert, seltsam verbrämt und dadurch schwer verständlich gemacht, — doch im Grunde und in der Hauptsache nichts anderes, als eine Paraphrase und Apologie der Landesreligion ist. Den unter diesen Beschränkungen Lehrenden bleibt sonach nichts anderes übrig, als nach neuen Wendungen und Formen zu suchen, unter welchen sie den in abstrakte Ausdrücke verkleideten und dadurch fade gemachten Inhalt der Landesreligion aufstellen, der alsdann Philosophie heißt. Will jedoch einer oder der andre außerdem noch etwas tun; so wird er entweder in benachbarte Fächer divagieren, oder seine Zuflucht zu allerlei unschuldigen Pößchen nehmen, wie etwa schwierige analytische Rechnungen über das Aequilibrium der Vorstellungen im menschlichen Kopfe auszuführen, und ähnliche Späße. Inzwischen bleiben die solchermaßen beschränkten Universitätsphilosophen bei der Sache ganz wohlgemut; weil ihr eigentlicher Ernst darin liegt, mit Ehren ein redliches Aus-

kommen für sich, nebst Weib und Kind, zu erwerben, auch ein gewisses Ansehn vor den Leuten zu genießen; hingegen das tiefbewegte Gemüt eines wirklichen Philosophen, dessen ganzer und großer Ernst im Aufsuchen eines Schlüssels zu unserm, so rätselhaften wie mißlichen Dasein liegt, von ihnen zu den mythologischen Wesen gezählt wird; wenn nicht etwa gar der damit Behaftete, sollte er ihnen je vorkommen, ihnen als von Monomanie besessen erscheint. Denn daß es mit der Philosophie so recht eigentlicher, bitterer Ernst sein könne, läßt wohl, in der Regel, kein Mensch sich weniger träumen, als ein Dozent derselben; gleichwie der ungläubigste Christ der Papst zu sein pflegt. Daher gehört es denn auch zu den seltensten Fällen, daß ein wirklicher Philosoph zugleich ein Dozent der Philosophie gewesen wäre*). Daß gerade Kant diesen Ausnahmefall darstellt, habe ich, nebst den Gründen und Folgen der Sache, im zweiten Bande meines Hauptwerkes, K. 17, S. 162 (3. Aufl., S. 179), bereits erörtert. Uebrigens liefert zu der oben aufgedeckten konditionellen Existenz aller Universitätsphilosophie einen Beleg das bekannte Schicksal Fichtes; wenn auch dieser im Grunde ein bloßer Sophist, kein wirklicher Philosoph war. Er hatte es nämlich gewagt, in seinem Philosophieren die Lehren der Landesreligion außer acht zu lassen; wovon die Folge seine Kassation war, und zudem noch, daß der Pöbel ihn insultierte. Auch hat die Strafe bei ihm angeschlagen, indem, nach seiner späteren Anstellung in Berlin, das absolute Ich sich ganz gehorsamst in den lieben Gott verwandelt hat und die ganze Lehre überhaupt einen überaus christlichen Anstrich erhielt; wovon besonders die „Anweisung zum seligen Leben" zeugt. Bemerkenswert ist bei seinem Falle noch der Umstand, daß man ihm zum Hauptvergehn den Satz, Gott sei nichts anderes, als eben die moralische Weltordnung selbst, anrechnete; während solcher doch nur wenig verschieden ist vom Ausspruch des Evangelisten Johannes: Gott ist die Liebe*).

*) Es ist ganz natürlich, daß, je mehr von einem Professor Gottseligkeit gefordert wird, desto weniger Gelehrsamkeit; — eben wie zu Altensteins Zeit es genug war, daß einer sich zum Hegelschen Unsinn bekannte. Seitdem aber bei Besetzung der Professuren die Gelehrsamkeit durch die Gottseligkeit ersetzt werden kann, übernehmen die Herren sich nicht mit ersterer. — Die Tartüffes sollten sich lieber menagieren und sich fragen: „Wer wird uns glauben, daß wir das glauben?" — Daß die Herren Professoren sind, geht die an, die sie dazu gemacht haben: ich kenne sie bloß als schlechte Schriftsteller, deren Einfluß ich entgegenarbeite. — Ich habe die Wahrheit gesucht, und nicht eine Professur: hierauf beruht, im letzten Grunde, der Unterschied zwischen mir und den sogenannten Nachkantischen Philosophen. Man wird dies, mit der Zeit, mehr und mehr erkennen.

**) Das gleiche Schicksal hat 1853 der Privatdozent Fischer in Heidelberg gehabt, als welchem sein Jus legendi entzogen wurde, weil er

Es ist demnach leicht abzusehn, daß, unter solchen Umständen, die Katheder-Philosophie nicht wohl umhin kann, es zu machen

„Wie eine der langbeinigen Zikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt."

Das Bedenkliche bei der Sache ist auch bloß die doch einzuräumende Möglichkeit, daß die letzte dem Menschen erreichbare Einsicht in die Natur der Dinge, in sein eigenes Wesen und das der Welt nicht gerade zusammenträfe mit den Lehren, welche teils dem ehemaligen Völkchen der Juden eröffnet worden, teils vor 1800 Jahren in Jerusalem aufgetreten sind. Dieses Bedenken auf einmal niederzuschlagen, erfand der Philosophieprofessor Hegel den Ausdruck „absolute Religion", mit dem er denn auch seinen Zweck erreichte; da er sein Publikum gekannt hat: auch ist sie für die Katheder-Philosophie wirklich und recht eigentlich absolut, d. h. eine solche, die absolut und schlechterdings wahr sein soll und muß, sonst — — — — —! — Andere wieder, von diesen Wahrheitsforschern, schmelzen Philosophie und Religion zu einem Kentauren zusammen, den sie Religionsphilosophie nennen; pflegen auch zu lehren, Religion und Philosophie seien eigentlich dasselbe; — welcher Satz jedoch nur in dem Sinne wahr zu sein scheint, in welchem Franz I., in Beziehung auf Karl V., sehr versöhnlich gesagt haben soll: „Was mein Bruder Karl will, das will ich auch," — nämlich Mailand. Wieder andere machen nicht so viele Umstände, sondern reden geradezu von einer christlichen Philosophie; — welches ungefähr so herauskommt, wie wenn man von einer christlichen Arithmetik reden wollte, die fünf gerade sein ließe. Dergleichen von Glaubenslehren entnommene Epitheta sind zudem der Philosophie offenbar unanständig, da sie sich für den Versuch der Vernunft gibt, aus eigenen Mitteln und unabhängig von aller Auktorität das Problem des Daseins zu lösen. Als eine Wissenschaft hat sie es durchaus nicht damit zu tun, was geglaubt werden darf, oder soll, oder muß; sondern bloß damit, was sich wissen läßt. Sollte dieses nun auch als etwas ganz anderes sich ergeben, als was man zu glauben hat;

Pantheismus lehrte. Also die Losung ist: „Friß deinen Pudding, Sklav, und gib jüdische Mythologie für Philosophie aus!" — Der Spaß bei der Sache aber ist, daß diese Leute sich Philosophen nennen, als solche auch über mich urteilen, und zwar mit der Miene der Superiorität gegen mich vornehm tun, ja, vierzig Jahre lang gar nicht würdigten auf mich herabzusehn, mich keiner Beachtung wert haltend. — Der Staat muß aber auch die Seinen schützen und sollte daher ein Gesetz geben, welches verböte, sich über die Philosophieprofessoren lustig zu machen.

würde selbst dadurch der Glaube nicht beeinträchtigt sein:
nn dafür ist er Glaube, daß er enthält, was man nicht wissen
nn. Könnte man dasselbe auch wissen; so würde der Glaube
s ganz unnütz und selbst lächerlich dastehn; etwa wie wenn
er Gegenstände der Mathematik noch eine Glaubenslehre auf-
stellt würde. Ist man aber etwa überzeugt, daß die ganze und
lle Wahrheit in der Landesreligion enthalten und ausge-
rochen sei; nun, so halte man sich daran und begebe sich allen
hilosophierens. Aber man wolle nicht scheinen, was man
icht ist. Das Vorgeben unbefangener Wahrheitsforschung,
it dem Entschluß, die Landesreligion zum Resultat, ja zum
aßstabe und zur Kontrolle derselben zu machen, ist uner-
äglich, und eine solche, an die Landesreligion, wie der Ketten-
nd an die Mauer, gebundene Philosophie ist nur das ärger-
che Zerrbild der höchsten und edelsten Bestrebung der Mensch-
it. Inzwischen ist gerade ein Hauptabsatzartikel der Univer-
itätsphilosophen eben jene, oben als Kentaur bezeichnete Reli-
onsphilosophie, die eigentlich auf eine Art Gnosis hinaus-
uft, auch wohl auf ein Philosophieren unter gewissen beliebten
oraussetzungen, die durchaus nicht erhärtet werden. Auch Pro-
ammentitel, wie De verae philosophiae erga religionem
ietate, eine passende Inschrift auf so einen philosophischen
chafstall, bezeichnen recht deutlich die Tendenz und die Motive
r Katheder philosophie. Zwar nehmen diese zahmen Philo-
phen bisweilen einen Anlauf, der gefährlich aussieht; allein
an kann die Sache mit Ruhe abwarten, überzeugt, daß sie doch
i dem ein für allemal gesteckten Ziele anlangen werden. Ja,
sweilen fühlt man sich versucht zu glauben, daß sie ihre ernst-
h gemeinten philosophischen Forschungen schon vor ihrem
ölften Jahre abgetan und bereits damals ihre Ansicht vom
esen der Welt, und was dem anhängt, auf immer festgestellt
itten; weil sie, nach allen philosophischen Diskussionen und
lsbrechenden Abwegen, unter verwegenen Führern, doch
mer wieder bei dem anlangen, was uns in jenem Alter plau-
bel gemacht zu werden pflegt, und es sogar als Kriterium der
ahrheit zu nehmen scheinen. Alle die heterodoxen philo-
phischen Lehren, mit welchen sie dazwischen, im Laufe ihres
ebens, sich haben beschäftigen müssen, scheinen ihnen nur dazu-
in, um widerlegt zu werden und dadurch jene ersteren desto
ster zu etablieren. Man muß sogar es bewundern, wie sie,
it so vielen argen Ketzereien ihr Leben zubringend, doch ihre
nere philosophische Unschuld so rein zu bewahren gewußt
ben.

Wem, nach diesem allen, noch ein Zweifel über Geist un Zweck der Universitätsphilosophie bliebe, der betrachte da Schicksal der Hegelschen Afterweisheit. Hat es ihr etwa ge schadet, daß ihr Grundgedanken der absurdeste Einfall, daß e eine auf den Kopf gestellte Welt, eine philosophische Hans wurstiade*) war und ihr Inhalt der hohlste, sinnleerste Wort kram, an welchem jemals Strohköpfe ihr Genüge gehabt, un daß ihr Vortrag, in den Werken des Urhebers selbst, der wider wärtigste und unsinnigste Gallimathias ist, ja, an die Delira mente der Tollhäusler erinnert? O nein, nicht im mindesten Vielmehr hat sie dabei, zwanzig Jahre hindurch, als die glän zendeste Kathederphilosophie, die je Gehalt und Honorar ein brachte, floriert und ist fett geworden, ist nämlich in gan Deutschland, durch Hunderte von Büchern, als der endlich er reichte Gipfel menschlicher Weisheit und als die Philosophie de Philosophien verkündet, ja, in den Himmel erhoben worden Studenten wurden darauf examiniert und Professoren darau angestellt; wer nicht mitwollte, wurde von dem dreist gemachte Repetenten ihres so lenksamen, wie geistlosen Urhebers fü einen „Narren auf eigene Hand" erklärt, und sogar die wenigen welche eine schwache Opposition gegen diesen Unfug wagten traten mit derselben nur schüchtern, unter Anerkennung de „großen Geistes und überschwenglichen Genies" — jenes ab geschmackten Philosophasters auf. Den Beleg zu dem hier Ge sagten gibt die gesamte Literatur des saubern Treibens, welche als nunmehr geschlossene Akten, hingeht, durch den Vorho höhnisch lachender Nachbarn, zu jenem Richterstuhle, wo wi uns wiedersehn, zum Tribunal der Nachwelt, welches, unte andern Implementen, auch eine Schandglocke führt, die soga über ganze Zeitalter geläutet werden kann. — Was nun abe ist es denn endlich gewesen, das jener Gloria ein so plötzliche Ende gemacht, den Sturz der Bestia triunfante herbeige zogen und die ganze große Armee ihrer Söldner und Gimpe zerstreut hat, bis auf einige Ueberbleibsel, die noch als Nach zügler und Marodeurs, unter der Fahne der „Halleschen Jahr bücher" zusammengerottet, ein Weilchen ihr Unwesen, zum öffentlichen Skandal, treiben durften, und ein paar armselig Pinsel, die, was man ihnen in den Jünglingsjahren aufgebun den, noch heute glauben und damit hausieren gehn? — Nichts anderes, als daß einer den boshaften Einfall gehabt hat, nach zuweisen, daß das eine Universitätsphilosophie sei, die blo

*) Siehe meine Kritik der Kantischen Philosophie, 2. Auflage, S. 572 (3. Auflage, S. 603.)

scheinbar und nur den Worten nach, nicht aber wirklich und im eigentlichen Sinne mit der Landesreligion übereinstimme. An und für sich war dieser Vorwurf gerecht; denn dies hat nachher der Neukatholizismus bewiesen. Der Deutsch- oder Neukatholizismus ist nämlich nichts anderes, als popularisierte Hegelei. Wie diese, läßt er die Welt unerklärt, sie steht da, ohne weitere Auskunft. Bloß erhält sie den Namen Gott, und die Menschheit den Namen Christus. Beide sind „Selbstzweck", d. h. sind eben da, sich's wohlsein zu lassen, solange das kurze Leben währt. Gaudeamus igitur! Und die Hegelsche Apotheose des Staats wird bis zum Kommunismus weitergeführt. Eine sehr gründliche Darstellung des Neukatholizismus in diesem Sinn liefert: F. Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung neuerer Zeit, Bd. 3, 1856.

Aber daß ein solcher Vorwurf die Achillesferse eines herrschenden philosophischen Systems sein konnte, zeigt uns

„welch eine Qualität
Den Ausschlag gibt, den Mann erhöht,"

der was das eigentliche Kriterium der Wahrheit und Geltungsfähigkeit einer Philosophie auf deutschen Universitäten sei und worauf es dabei ankomme; außerdem ja ein derartiger Angriff, auch abgesehn von der Verächtlichkeit jeder Verketzerung, hätte ganz kurz mit ουδεν προς Διονυσον abgefertigt werden müssen.

Wer zu derselben Einsicht noch fernerer Belege bedarf, betrachte das Nachspiel zu der großen Hegel-Farce, nämlich die gleich dadurch folgende, so überaus zeitmäßige Konversion des Herrn v. Schelling vom Spinozismus zum Bigottismus und seine darauf folgende Versetzung von München nach Berlin, unter Trompetenstößen aller Zeitungen, nach deren Andeutungen man hätte glauben können, er bringe dahin den persönlichen Gott, nach welchem so großes Begehr war, in der Tasche mit; worauf denn der Zudrang der Studenten so groß wurde, daß sie sogar durch die Fenster in den Hörsaal stiegen; dann, am Ende des Kurses, das Groß-Mannsdiplom, welches eine Anzahl Professoren der Universität, die seine Zuhörer gewesen, ihm unterthänigst überbrachten, und überhaupt die ganze höchst glänzende und nicht weniger lukrative Rolle desselben in Berlin, die er ohne Erröten durchgespielt hat; und das im hohen Alter, wo die Sorge um das Andenken, das man hinterläßt, in edleren Naturen jede andere überwiegt. Man könnte bei so etwas ordentlich wehmütig werden; ja, man könnte beinahe meinen,

die Philosophieprofessoren selbst müßten dabei erröten: doch das ist Schwärmerei. Wem nun aber nach Betrachtung einer solchen Konsummation nicht die Augen aufgehn über die Katheder-philosophie und ihre Helden, dem ist nicht zu helfen.

Inzwischen verlangt die Billigkeit, daß man die Universitätsphilosophie nicht bloß, wie hier geschehn, aus dem Standpunkte des angeblichen, sondern auch aus dem des wahren und eigentlichen Zweckes derselben beurteile. Dieser nämlich läuft darauf hinaus, daß die künftigen Referendarien, Advokaten, Aerzte, Kandidaten und Schulmänner auch im Innersten ihrer Ueberzeugungen diejenige Richtung erhalten, welche den Absichten, die der Staat und seine Regierung mit ihnen haben, angemessen ist. Dagegen habe ich nichts einzuwenden, bescheide mich also in dieser Hinsicht. Denn über die Notwendigkeit, oder Entbehrlichkeit eines solchen Staatsmittels zu urteilen, halte ich mich nicht für kompetent; sondern stelle es denen anheim, welche die schwere Aufgabe haben, Menschen zu regieren, d. h. unter vielen Millionen eines, der großen Mehrzahl nach grenzenlos egoistischen, ungerechten, unbilligen, unredlichen, neidischen, boshaften und dabei sehr beschränkten und querköpfigen Geschlechtes, Gesetz, Ordnung, Ruhe und Friede auch recht zu erhalten und die wenigen, denen irgendein Besitz zuteil geworden, zu schützen gegen die Unzahl derer, welche nichts als ihre Körperkräfte haben. Die Aufgabe ist so schwer, daß ich mich wahrlich nicht vermesse, über die dabei anzuwendenden Mittel mit ihnen zu rechten. Denn „ich danke Gott an jedem Morgen, daß ich nicht brauch' fürs Römsche Reich zu sorgen" — ist stets mein Wahlspruch gewesen. Diese Staatszwecke der Universitätsphilosophie waren es aber, welche der Hegelei eine so beispiellose Ministergunst verschafften. Denn ihr war der Staat „der absolut vollendete ethische Organismus", und sie ließ den ganzen Zweck des menschlichen Daseins in Staat aufgehn. Konnte es eine bessere Zurichtung für künftige Referendarien und demnächst Staatsbeamte geben, als diese, infolge welcher ihr ganzes Wesen und Sein, mit Leib und Seele, völlig dem Staat verfiel, wie das der Biene dem Bienenstock, und sie auf nichts anderes, weder in dieser, noch einer andern Welt hinzuarbeiten hatten, als daß sie taugliche Räder würden, mitzuwirken, um die große Staatsmaschine, ultimus finis bonorum, im Gange zu erhalten? Der Referendar und der Mensch war danach eins und dasselbe. Es war eine rechte Apotheose der Philisterei.

Aber ein anderes bleibt das Verhältnis einer solchen Ur-

versitätsphilosophie zum Staat, und ein anderes ihr Verhältnis zur Philosophie selbst und an sich, welche, in dieser Beziehung als die reine Philosophie, von jener, als der angewandten, unterschieden werden könnte. Diese nämlich kennt keinen andern Zweck als die Wahrheit, und da möchte sich ergeben, daß jeder andere, mittelst ihrer angestrebte, diesem verderblich wird. Ihr hohes Ziel ist die Befriedigung jenes edelen Bedürfnisses, von mir das metaphysische genannt, welches der Menschheit, zu allen Zeiten, sich innig und lebhaft fühlbar macht, am stärksten aber, wann, wie eben jetzt, das Ansehn der Glaubenslehre mehr und mehr gesunken ist. Diese nämlich, als auf die große Masse des Menschengeschlechts berechnet und derselben angemessen, kann bloß allegorische Wahrheit enthalten, welche sie jedoch, als sensu proprio wahr, geltend zu machen hat. Dadurch nun aber wird, bei immer weiterer Verbreitung jeder Art historischer, physikalischer, und sogar philosophischer Kenntnisse, die Anzahl der Menschen, denen sie nicht mehr genügen kann, immer größer, und diese wird mehr und mehr auf Wahrheit sensu proprio dringen. Was aber kann alsdann, dieser Anforderung gegenüber, eine solche nervis alienis mobile Kathederpuppe leisten? Wie weit wird man da noch reichen mit der oktroyierten Rockenphilosophie, oder mit hohlen Wortgebäuden, mit nichtssagenden, oder selbst die gemeinsten und faßlichsten Wahrheiten durch Wortschwall verundeutlichenden Floskeln, oder gar mit hegelischem absolutem Nonsens? — Und nun noch andrerseits, wenn dann auch wirklich der redliche Johannes aus der Wüste käme, der, in Felle gekleidet und von Heuschrecken genährt, von all dem Unwesen unberührt geblieben, unterweilen, mit reinem Herzen und ganzem Ernst, der Forschung nach Wahrheit obgelegen hätte und deren Früchte jetzt anböte; welchen Empfang hätte er zu gewärtigen von jenen zu Staatszwecken gedungenen Geschäftsmännern der Katheder, die mit Weib und Kind von der Philosophie zu leben haben, deren Losung daher ist primum vivere, deinde philosophari, die demgemäß den Markt in Besitz genommen und schon dafür gesorgt haben, daß hier nichts gelte, als was sie gelten lassen, mithin Verdienste nur existieren, sofern es ihnen und ihrer Mittelmäßigkeit beliebt, sie anzuerkennen. Sie haben nämlich die Aufmerksamkeit des ohnehin kleinen, sich mit Philosophie befassenden Publikums am Leitseil; da dasselbe auf Sachen, die nicht, wie die poetischen Produktionen, Ergötzung, sondern Belehrung, und zwar pekuniär unfruchtbare Belehrung, verheißen, eine Zeit, Mühe und Anstrengung wahrlich nicht verwenden

wird, ohne vorher volle Versicherung darüber zu haben, daß solche auch reichlich belohnt werden. Diese nun erwartet es seinem angeerbten Glauben, daß, wer von einer Sache lebt, es auch sei, der sie versteht, zufolge, von den Männern des Fachs, welche denn auch, auf Kathedern und in Kompendien, Journalen und Literaturzeitungen sich mit Zuversicht als die eigentlichen Meister der Sache gerieren: von diesen demnach läßt es sich das Beachtenswerte und sein Gegenteil vorschmecken und aussuchen. — O, wie wird es dir da ergehn, mein armer Johannes aus der Wüste, wenn, wie zu erwarten steht, was du bringst nicht der stillschweigenden Konvention der Herren von der lukrativen Philosophie gemäß abgefaßt ist! Sie werden dich ansehn als einen, der den Geist des Spieles nicht gefaßt hat und dadurch es ihnen allen zu verderben droht; mithin als ihren gemeinsamen Feind und Widersacher. Wäre, was du bringst, nun auch das größte Meisterstück des menschlichen Geistes; vor ihren Augen könnte es doch nimmermehr Gnade finden. Denn es wäre ja nicht ad normam conventionis abgefaßt, folglich nicht derart, daß sie es zum Gegenstand ihres Kathedervortrages machen könnten, um nun auch *davon* zu leben. Einem Philosophieprofessor fällt es gar nicht ein, ein auftretendes neues System darauf zu prüfen, ob es wahr sei, sondern er prüft es sogleich nur darauf, ob es mit den Lehren der Landesreligion, den Absichten der Regierung und den herrschenden Ansichten der Zeit in Einklang zu bringen sei. Danach entscheidet er über dessen Schicksal. Wenn es aber dennoch durchdränge, wenn es als belehrend und Aufschlüsse enthaltend, die Aufmerksamkeit des Publikums erregte und von diesem des Studiums wert befunden würde; so müßte es ja in demselben Maße die kathedrafähige Philosophie um eben jene Aufmerksamkeit, ja, um ihren Kredit, und, was noch schlimmer ist, um ihren Absatz bringen. Dî meliora! Daher darf dergleichen nicht aufkommen, und müssen hiegegen alle für *einen* Mann stehn. Die Methode und Taktik hiezu gibt ein glücklicher Instinkt, wie er jedem Wesen zu seiner Selbsterhaltung verliehen ist, bald an die Hand. Nämlich das Bestreiten und Widerlegen einer, der Norma conventionis zuwiderlaufenden Philosophie ist oft, zumal wo man wohl gar Verdienste und gewisse, nicht durch das Professordiplom erteilbare Eigenschaften wittert, eine bedenkliche Sache, an die man, im letzten Falle, sich gar nicht wagen darf, indem dadurch die Werke, deren Unterdrückung indiziert ist, Notorietät erhalten und die Neugierigen hinzulaufen würden, alsdann aber höchst unangenehme Vergleichungen angestellt werden könnte.

und der Ausgang mißlich sein dürfte. Hingegen einhellig, als Brüder gleichen Sinnes, wie gleichen Vermögens, eine solche ungelegene Leistung als non avenue betrachten; mit der unbefangensten Miene das Bedeutendeste als ganz unbedeutend, das tief Durchdachte und für die Jahrhunderte Vorhandene als nicht der Rede wert aufnehmen, um so es zu ersticken; hämisch die Lippen zusammenbeißen und dazu schweigen, schweigen mit jenem schon vom alten Seneca denunzierten Silentium, quod livor indixerit (ep. 79); und unterweilen nur desto lauter über die abortiven Geisteskinder und Mißgeburten der Genossenschaft krähen, in dem beruhigenden Bewußtsein, daß ja das, wovon keiner weiß, so gut wie nicht vorhanden ist, und daß die Sachen in der Welt für das gelten, was sie scheinen und heißen, nicht für das, was sie sind; — dies ist die sicherste und gefahrloseste Methode gegen Verdienste, welche ich demnach allen Flachköpfen, die ihren Unterhalt durch Dinge suchen, zu denen höhere Begabtheit gehört, bestens empfohlen haben wollte, ohne jedoch mich auch für die späteren Folgen derselben zu verbürgen.

Jedoch sollen hier keineswegs, als über ein inauditum nefas, die Götter angerufen werden: ist doch dies alles nur eine Szene des Schauspiels, welches wir zu allen Zeiten, in allen Künsten und Wissenschaften, vor Augen haben, nämlich den alten Kampf derer, die für die Sache leben, mit denen, die von ihr leben, oder derer, die es sind, mit denen, die es vorstellen. Den einen ist sie der Zweck, zu welchem ihr Leben das bloße Mittel ist; den andern das Mittel, ja die lästige Bedingung zum Leben, zum Wohlsein, zum Genuß, zum Familienglück, als in welchen allein ihr wahrer Ernst liegt; weil hier die Grenze ihrer Wirkungssphäre von der Natur gezogen ist. Wer dies exemplifiziert sehen und näher kennen lernen will, studiere Literargeschichte und lese die Biographien großer Meister in jeder Art und Kunst. Da wird er sehn, daß es zu allen Zeiten so gewesen ist, und begreifen, daß es auch so bleiben wird. In der Vergangenheit erkennt es jeder; fast keiner in der Gegenwart. Die glänzenden Blätter der Literargeschichte sind, beinahe durchgängig, zugleich die tragischen. In allen Fächern bringen sie uns vor Augen, wie, in der Regel, das Verdienst hat warten müssen, bis die Narren ausgenarrt hatten, das Gelag zu Ende und alles zu Bette gegangen war: dann erhob es sich, wie ein Gespenst aus tiefer Nacht, um seinen, ihm vorenthaltenen Ehrenplatz doch endlich noch als Schatten einzunehmen.

Wir inzwischen haben es hier allein mit der Philosophie

und ihren Vertretern zu tun. Da finden wir nun zunächst, daß von jeher sehr wenige Philosophen Professoren der Philosophie gewesen sind, und verhältnismäßig noch wenigere Professoren der Philosophie Philosophen; daher man sagen könnte, daß, wie die idioelektrischen Körper keine Leiter der Elektrizität sind, so die Philosophen keine Professoren der Philosophie. In der Tat steht dem Selbstdenker diese Bestellung beinahe mehr im Wege, als jede andere. Denn das philosophische Katheder ist gewissermaßen ein öffentlicher Beichtstuhl, wo man coram populo sein Glaubensbekenntnis ablegt. Sodann ist der wirklichen Erlangung gründlicher, oder gar tiefer Einsichten, als dem wahren Weisewerden, fast nichts so hinderlich, wie der beständige Zwang, weise zu scheinen, das Auskramen vorgeblicher Erkenntnisse, vor den lernbegierigen Schülern, und das Antworten-bereit-haben auf alle ersinnlichen Fragen. Das schlimmste aber ist, daß einen Mann in solcher Lage, bei jedem Gedanken, der etwa noch in ihm aufsteigt, schon die Sorge beschleicht, wie solcher zu den Absichten hoher Vorgesetzter passen würde: dies paralysiert sein Denken so sehr, daß schon die Gedanken selbst nicht mehr aufzusteigen wagen. Der Wahrheit ist die Atmosphäre der Freiheit unentbehrlich. Ueber die Exceptio, quae firmat regulam, daß Kant ein Professor gewesen habe ich schon oben das Nötige erwähnt, und füge nur hinzu, daß auch Kants Philosophie eine großartigere, entschiedenere, reinere und schönere geworden sein würde, wenn er nicht jene Professur bekleidet hätte; obwohl er, sehr weise, den Philosophen möglichst vom Professor gesondert hielt, indem er seine eigene Lehre nicht auf dem Katheder vortrug. (Siehe Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie, S. 148.)

Sehe ich nun aber auf die, in dem halben Jahrhundert welches seit Kants Wirksamkeit verstrichen ist, auftretenden angeblichen Philosophen zurück; so erblicke ich leider keinen dem ich nachrühmen könnte, sein wahrer und ganzer Ernst sei die Erforschung der Wahrheit gewesen: vielmehr finde ich sie alle, wenn auch nicht immer mit deutlichem Bewußtsein, auf den bloßen Schein der Sache, auf Effektmachen, Imponieren, ja Mystifizieren bedacht und eifrig bemüht, den Beifall der Vorgesetzten und nächstdem der Studenten zu erlangen; wobei der letzte Zweck immer bleibt, den Ertrag der Sache, mit Weib und Kind, behaglich zu verschmausen. So ist es aber auch eigentlich der menschlichen Natur gemäß, welche, wie jede tierische Natur, als unmittelbare Zwecke nur Essen, Trinken und Pflege der Brut kennt, dazu aber, als ihre besondere Apanage, nur noch

die Sucht zu glänzen und zu scheinen erhalten hat. Hingegen ist zu wirklichen und echten Leistungen in der Philosophie, wie in der Poesie und den schönen Künsten, die erste Bedingung ein ganz abnormer Hang, der, gegen die Regel der menschlichen Natur, an die Stelle des subjektiven Strebens nach dem Wohl der eigenen Person, ein völlig objektives, auf eine der Person fremde Leistung gerichtetes Streben setzt und eben dieserhalb sehr treffend exzentrisch genannt, mitunter wohl auch als Donquichottisch verspottet wird. Aber schon Aristoteles hat es gesagt: ου χρη δε, κατα τους παραινουντας, ανθρωπινα φρονειν ανθρωπον οντα, ουδε θνητα τον θνητον, αλλ', εφ' οσον ενδεχεται, αθανατιζειν, και παντα ποιειν προς το ζην κατα το κρατιστον των εν αύτφ. (Neque vero nos oportet humana sapere ac sentire, ut quidam monent, quum simus homines; neque mortalia, quum mortales; sed nos ipsos, quoad ejus fieri potest, a mortalitate vindicare, atque omnia facere, ut pro nostri parti, quae in nobis est optima, convenienter vivamus. (Eth. Nic. X, 7.) Eine solche Geistesrichtung ist allerdings eine höchst seltene Anomalie, deren Früchte jedoch, eben deswegen, im Laufe der Zeit, der ganzen Menschheit zugute kommen; da sie glücklicherweise von der Gattung sind, die sich aufbewahren läßt. Näher: man kann die Denker einteilen in solche, die für sich selbst, und solche, die für andere denken: diese sind die Regel, jene die Ausnahme. Erstere sind demnach Selbstdenker im zweifachen, und Egoisten im edelsten Sinne des Worts: sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt. Denn nur das Licht, welches einer sich selber angezündet hat, leuchtet nachmals auch andern; so daß von dem, was Seneca in moralischer Hinsicht behauptet, alteri vivas oportet, si vis tibi vivere (ep. 48), in intellektualer das Umgekehrte gilt: tibi cogites oportet, si omnibus cogitasse volueris. Dies aber ist gerade die seltene, durch einen Vorsatz und guten Willen zu erzwingende Anomalie, ohne welche jedoch, in der Philosophie, kein wirklicher Fortschritt möglich ist. Denn für andere, oder überhaupt für mittelbare Zwecke, gerät nimmermehr ein Kopf in die höchste, dazu eben erforderte, Anspannung, als welche gerade das Vergessen seiner selbst und aller Zwecke verlangt; sondern da bleibt es beim Schein und Vorgeben der Sache. Da werden zwar allenfalls einige vorgefundene Begriffe auf mancherlei Weise kombiniert und so gleichsam ein Kartenhäuserbau damit vorgenommen: aber nichts Neues und Echtes kommt dadurch in die Welt. Nun nehme man noch hinzu, daß Leute, denen das eigene Wohl der

wahre Zweck, das Denken nur Mittel dazu ist, stets die temporären Bedürfnisse und Neigungen der Zeitgenossen, die Absichten der Befehlenden u. dgl. m. im Auge behalten müssen. Dabei läßt sich nicht nach der Wahrheit zielen, die, selbst bei redlich auf sie gerichtetem Blicke, unendlich schwer zu treffen ist.

Ueberhaupt aber, wie sollte der, welcher für sich, nebst Weib und Kind, ein redliches Auskommen sucht, zugleich sich der Wahrheit weihen? der Wahrheit, die zu allen Zeiten ein gefährlicher Begleiter, ein überall unwillkommener Gast gewesen ist, — die vermutlich auch deshalb nackt dargestellt wird, weil sie nichts mitbringt, nichts auszuteilen hat, sondern nur ihrer selbst wegen gesucht sein will. Zwei so verschiedenen Herren, wie der Welt und der Wahrheit, die nichts, als den Anfangsbuchstaben, gemein haben, läßt sich zugleich nicht dienen; das Unternehmen führt zur Heuchelei, zur Augendienerei, zur Achselträgerei. Da kann es geschehn, daß aus einem Priester der Wahrheit ein Verfechter des Truges wird, der eifrig lehrt, was er selbst nicht glaubt, dabei der vertrauensvollen Jugend die Zeit und den Kopf verdirbt, auch wohl gar, mit Verleugnung alles literarischen Gewissens zum Präkonen einflußreicher Pfuscher, z. B. frömmelnder Strohköpfe, sich hergibt; oder auch daß er, weil vom Staat und zu Staatszwecken besoldet, nun den Staat zu apotheosieren, ihn zum Gipfelpunkt alles menschlichen Strebens und aller Dinge zu machen sich angelegen sein läßt und dadurch nicht nur den philosophischen Hörsaal in eine Schule der plattesten Philisterei umschafft, sondern am Ende, wie z. B. Hegel, zu der empörenden Lehre gelangt, daß die Bestimmung des Menschen im Staat aufgehe, — etwa wie die der Biene im Bienenstock; wodurch das hohe Ziel unsers Daseins den Augen ganz entrückt wird.

Daß die Philosophie sich nicht zum Brotgewerbe eigne, hat schon Platon in seinen Schilderungen der Sophisten, die er dem Sokrates gegenüberstellt, dargetan, am allerergötzlichsten aber im Eingang des Protagoras das Treiben und den Sukzeß dieser Leute mit unübertrefflicher Komik geschildert. Das Geldverdienen mit der Philosophie war und blieb, bei den Alten, das Merkmal, welches den Sophisten vom Philosophen unterschied. Das Verhältnis der Sophisten zu den Philosophen war demnach ganz analog dem zwischen den Mädchen, die sich aus Liebe hingegeben haben und den bezahlten Freudenmädchen. So sagt z. B. Sokrates (Xenoph. Memorab. L. I, c. 6, § 13): Ὁ Ἀντιφων, παρ' ἡμιν νομιζεται την ὡραν και την σοφιαν ὁμοιως μεν καλον, ὁμοιως δε αἰσχρον διατιθεσθαι εἰναι· την τε γαρ ὡραν, ἐαν μεν

τις ἀργυριου πωλη τῳ βουλομενῳ, πορνον αὐτον ἀποκαλουσιν, ἐαν δε τις, ὁν ἀν γνῳ καλον τε κἀγαθον ἐραστην ὀντα, τουτον φιλον ἑαυτῳ ποιηται, σωφρονα νομιζομεν· και την σοφιαν ὡσαυτως τους μεν ἀργυριου τῳ βουλομενῳ πωλουντας σοφιστας ὡσπερ πορνους ἀποκαλουσιν, ὁστις δε ὁν ἀν γνῳ εὐφυα οντα διδασκων ὁ, τι ἀν ἐχῃ ἀγαθον φιλον ποιειται, τουτον νομιζομεν, ἁ τῳ καλῳ κἀγαθῳ πολιτῃ προσηκει, ταυτα ποιειν. — Daß aus diesem Grunde Sokrates den Aristipp unter die Sophisten verwies und auch Aristoteles ihn dahin zählt, habe ich bereits in meinem Hauptwerk, Bd. 2, K. 17, S. 162 (3. Aufl. S. 179) nachgewiesen. Daß auch die Stoiker es so ansahen, berichtet Stobäos — των μεν αὐτο τουτο λεγοντων σοφιστευειν, το επι μισθῳ μεταδιδοναι των της φιλοσοφιας δογματων· των δ' ὑποτοπησαντων ἐν τῳ σοφιστευειν περιεχεσθαι τι φαυλον, οἱονει λογους καπηλευειν, οὐ φαμενων δειν ἀπο παιδειας παρα των ἐπιτυχοντων χρηματιζεσθαι, καταδεεστερον γαρ εἰναι τον τροπον τουτον του χρηματισμου του της φιλοσοφιας ἀξιωματος. (S. Stob. Ecl. phys. et eth., ed. Heeren, part. sec. tom. pr. p. 226.) Auch der Jurist Ulpian zeigt eine hohe Meinung von den Philosophen; denn er nimmt sie von denen aus, die für liberale, (d. h. einem Freigeborenen anstehende) Dienstleistungen eine Entschädigung beanspruchen dürfen. Er sagt (Lex 1, § 4 Dig. de extraord. cognit., 50, 13): An et philosophi professorum numero sint? Et non putem, non quia non religiosa res est, sed quia hoc primum profiteri eos oportet, mercenariam operam spernere. Die Meinung war in diesem Punkt so unerschütterlich, daß wir sie selbst noch unter den spätern Kaisern in voller Geltung finden; indem sogar noch beim Philostratos (Lib. I, c. 13) Apollonius von Thana seinem Gegner Euphrates das την σοφιαν καπηλευειν (sapientiam cauponari) zum Hauptvorwurf macht, auch in seiner 51. Epistel ebendiesem schreibt: επιτιμωσι σοι τινες, ὡς ειληφοτι χρηματα παρα του βασιλεως· ὁπερ ουκ ατοπον, ει μη φαινοιο φιλοσοφιας ειληφεναι μισθον, και τοσαυτακις, και επι τοσουτον, και παρα του πεπιστευκοτος εἰναι σε φιλοσοφον. (Reprehendunt te quidam, quod pecuniam ab imperatore acceperis: quod absonum non esset, nisi videreris philosophiae mercedem accepisse, et toties, et tam magnam, et ab illo, qui te philosophum esse putabat.) In Uebereinstimmung hiemit sagt er, in der 42. Epistel, von sich selbst, daß er nötigenfalls ein Almosen, aber nie, selbst nicht im Fall der Bedürftigkeit, einen Lohn für seine Philosophie annehmen würde. ἐαν τις Απολλωνιῳ χρηματα διδῳ, και ὁ διδους ἀξιος νομιζηται, ληψεται δεομενος· φιλοσοφιας δε μισθον ου ληψεται, κἀν δεηται. (Si quis Apollonio pecunias dederit et qui dat dignus judicatus fuerit ab

eo; si opus habuerit, accipiet. Philosophiae vero mercedem ne si indigeat quidem, accipiet.) Diese uralte Ansicht hat ihren guten Grund und beruht darauf, daß die Philosophie gar viele Berührungspunkte mit dem menschlichen Leben, dem öffentlichen, wie dem der einzelnen, hat; weshalb, wenn Erwerb damit getrieben wird, alsbald die Absicht das Uebergewicht über die Einsicht erhält und aus angeblichen Philosophen bloße Parasiten der Philosophie werden: solche aber werden dem Wirken der echten Philosophen hemmend und feindlich entgegentreten, ja, sich gegen sie verschwören, um nur, was ihre Sache fördert, zur Geltung zu bringen. Denn sobald es Erwerb gilt, kann es leicht dahin kommen, daß, wo der Vorteil es heischt, allerlei niedrige Mittel, Einverständnisse, Koalitionen usw. angewandt werden, um, zu materiellen Zwecken, dem Falschen und Schlechten Eingang und Geltung zu verschaffen, wobei es notwendig wird, das entgegenstehende Wahre, Echte und Wertvolle zu unterdrücken. Solchen Künsten aber ist kein Mensch weniger gewachsen, als ein wirklicher Philosoph, der etwa mit seiner Sache unter das Treiben dieser Gewerbsleute geraten wäre. — Den schönen Künsten, selbst der Poesie, schadet es wenig, daß sie auch zum Erwerbe dienen: denn jedes ihrer Werke hat eine gesonderte Existenz für sich, und das Schlechte kann das Gute so wenig verdrängen, wie verdunkeln. Aber die Philosophie ist ein Ganzes, also eine Einheit, und ist auf Wahrheit, nicht auf Schönheit gerichtet; es gibt vielerlei Schönheit, aber nur *eine* Wahrheit; wie viele Musen, aber nur *eine* Minerva. Ebendeshalb darf der Dichter getrost verschmähen, das Schlechte zu geißeln: aber der Philosoph kann in den Fall kommen, dies tun zu müssen. Denn das zur Geltung gelangte Schlechte stellt sich hier dem Guten geradezu feindlich entgegen, und das wuchernde Unkraut verdrängt die brauchbare Pflanze. Die Philosophie ist, ihrer Natur nach, exklusiv: sie begründet ja die Denkungsart des Zeitalters: daher duldet das herrschende System, wie die Söhne der Sultane, kein anderes neben sich. Dazu kommt, daß hier das Urteil höchst schwierig, ja, schon die Erlangung der Data zu demselben mühevoll ist. Wird hier, durch Kunstgriffe, das Falsche in Kurs gebracht und überall, als das Wahre und Echte, von belohnten Stentorstimmen ausgeschrien; so wird der Geist der Zeit vergiftet, das Verderben ergreift alle Zweige der Literatur, aller höhere Geistesaufschwung stockt, und dem wirklich Guten und Echten in jeder Art ist ein Bollwerk entgegengesetzt, das lange vorhält. Dies sind die Früchte der φιλοσοφια μισθοφορος. Man sehe, zur Erläuterung,

den Unfug, der seit Kant mit der Philosophie getrieben und was dabei aus ihr geworden ist. Aber erst die wahre Geschichte der Hegelschen Scharlatanerie und der Weg ihrer Verbreitung wird einst die rechte Illustration zu dem Gesagten liefern.

Diesem allen zufolge wird der, dem es nicht um Staatsphilosophie und Spaßphilosophie, sondern um Erkenntnis und daher um ernstlich gemeinte, folglich rücksichtslose Wahrheitsforschung zu tun ist, sie überall eher zu suchen haben, als auf den Universitäten, als wo ihre Schwester, die Philosophie ad norman conventionis, das Regiment führt und den Küchenzettel schreibt. Ja, ich neige mich mehr und mehr zu der Meinung, daß es für die Philosophie heilsamer wäre, wenn sie aufhörte, ein Gewerbe zu sein, und nicht mehr im bürgerlichen Leben, durch Professoren repräsentiert, aufträte. Sie ist eine Pflanze, die, wie die Alpenrose und die Fluenblume, nur in freier Bergluft gedeiht, hingegen bei künstlicher Pflege ausartet. Jene Repräsentanten der Philosophie im bürgerlichen Leben repräsentieren sie doch meistens nur so, wie der Schauspieler den König. Waren etwa die Sophisten, welche Sokrates so unermüdlich befehdete und die Platon zum Thema seines Spottes macht, etwas anderes, als Professoren der Philosophie und Rhetorik? Ja, ist es nicht eigentlich jene uralte Fehde, welche, seitdem nie ganz erloschen, noch heute von mir fortgeführt wird? Die höchsten Bestrebungen des menschlichen Geistes vertragen sich nun einmal nicht mit dem Erwerb: ihre edele Natur kann sich damit nicht amalgamieren. — Allenfalls möchte es mit der Universitätsphilosophie noch hingehn, wenn die angestellten Lehrer derselben ihrem Beruf dadurch zu genügen dächten, daß sie, nach Weise der anderen Professoren, das vorhandene, einstweilen als wahr geltende Wissen ihres Faches an die heranwachsende Generation weitergäben, also das System des zuletzt dagewesenen wirklichen Philosophen ihren Zuhörern treu und genau auseinandersetzten und ihnen die Sachen kleinkauten: — Das ginge, sage ich, allenfalls, wenn sie dazu nur so viel Urteil, oder wenigstens Takt, mitbrächten, nicht bloße Sophisten, wie z. B. einen Fichte, einen Schell ng, geschweige einen Hegel, auch für Philosophen zu halten. Allein nicht nur fehlt es in der Regel ihnen an besagten Eigenschaften, sondern sie sind in dem unglücklichen Wahne befangen, es gehöre zu ihrem Amte, daß auch sie selbst die Philosophen spielten und die Welt mit den Früchten ihres Tiefsinns beschenkten. Aus diesem Wahne gehen nun jene so kläglichen, wie zahlreichen Produktionen hervor, in welchen Alltagsköpfe, ja mitunter solche, die nicht ein-

mal Alltagsköpfe sind, die Probleme behandeln, auf deren Lösung seit Jahrtausenden die äußersten Anstrengungen der seltensten, mit den außerordentlichsten Fähigkeiten ausgerüsteten, ihre eigene Person über die Liebe zur Wahrheit vergessenden und von der Leidenschaft des Strebens nach Licht mitunter bis in den Kerker, ja, aufs Schafott getriebenen Köpfe gerichtet gewesen sind; Köpfe, deren Seltenheit so groß ist, daß die Geschichte der Philosophie, welche seit dritthalbtausend Jahren neben der Geschichte der Staaten, als ihr Grundbaß, hergeht, kaum ein Hundertstel so viele namhafte Philosophen aufzuweisen hat, als die Staatengeschichte namhafte Monarchen: denn es sind keine andern, als die ganz vereinzelten Köpfe, in welchen die Natur zu einem deutlicheren Bewußtsein ihrer selbst gekommen war, als in andern. Ebendiese aber stehn der Gewöhnlichkeit und der Menge so fern, daß den meisten erst nach ihrem Tode, oder höchstens im späten Alter, eine gerechte Anerkennung geworden ist. Hat doch z. B. sogar der eigentliche, hohe Ruhm des Aristoteles, der später sich weiter, als irgendeiner, verbreitete, allem Anschein nach, erst zweihundert Jahre nach seinem Tode begonnen. Epikuros, dessen Name, noch heutzutage, sogar dem großen Haufen bekannt ist, hat in Athen, bis zu seinem Tode, völlig unbekannt gelebt (Sen. ep. 79.) Bruno und Spinoza kamen erst im zweiten Jahrhundert nach ihrem Tode zur Geltung und Ehre. Selbst der so klar und populär schreibende David Hume war, obwohl er seine Werke längst geliefert hatte, fünfzig Jahre alt, als man anfing, ihn zu beachten. Kant wurde erst nach seinem sechzigsten Jahre berühmt. Mit den Katheder-philosophen unserer Tage freilich gehn die Sachen schneller; da sie keine Zeit zu verlieren haben: nämlich der eine Professor verkündet die Lehre seines auf der benachbarten Universität florierenden Kollegen, als den endlich erreichten Gipfel menschlicher Weisheit; und sofort ist dieser ein großer Philosoph, der unverzüglich seinen Platz in der Geschichte der Philosophie einnimmt, nämlich in derjenigen, welche ein dritter Kollege zur nächsten Messe in Arbeit hat, der nun ganz unbefangen den unsterblichen Namen der Märtyrer der Wahrheit, aus allen Jahrhunderten, die werten Namen seiner eben jetzt florierenden wohlbestallten Kollegen anreiht, als ebensoviele Philosophen, die auch in Reihe und Glied treten können, da sie sehr viel Papier gefüllt und allgemeine kollegialische Beachtung gefunden haben. Da heißt es denn z. B. „Aristoteles und Herbert", oder „Spinoza und Hegel", Platon und Schleiermacher", und die erstaunte Welt

nuß sehn, daß die Philosophen, welche die karge Natur ehemals im Laufe der Jahrhunderte nur vereinzelt hervorzubringen vermochte, während dieser letzten Dezennien, unter den bekanntlich so hochbegabten Deutschen, überall wie die Pilze aufgeschossen sind. Natürlich wird dieser Glorie des Zeitalters auf alle Weise nachgeholfen; daher, sei es in gelehrten Zeitschriften, oder auch in seinen eigenen Werken, der eine Philosophieprofessor nicht ermangeln wird, die verkehrten Einfälle des andern mit wichtiger Miene und amtlichem Ernst in genaue Erwägung zu ziehn; so daß es ganz aussieht, als handelte es sich hier um wirkliche Fortschritte der menschlichen Erkenntnis. Dafür widerfährt seinem Abortus nächstens dieselbe Ehre, und wir wissen ja, daß nihil officiosius, quam cum mutuum muli scabunt. So viele gewöhnliche Köpfe, die sich von Amts und Berufs wegen verpflichtet glauben, das vorzustellen, was die Natur mit ihnen am allerwenigsten beabsichtigt hatte, und die Lasten zu wälzen, welche die Schultern geistiger Riesen erfordern, bieten aber im Ernst ein gar klägliches Schauspiel dar. Denn den Heisern singen zu hören, den Lahmen tanzen zu sehn, ist peinlich; aber den beschränkten Kopf philosophierend zu vernehmen, ist unerträglich. Um nun den Mangel an wirklichen Gedanken zu verbergen, machen manche sich einen imponierenden Apparat von langen, zusammengesetzten Worten, intrikaten Floskeln, unabsehbaren Perioden, neuen und unerhörten Ausdrücken, welches alles zusammen dann einen möglichst schwierigen und gelehrt klingenden Jargon abgibt. Jedoch sagen sie, mit dem allem, — nichts: man empfängt keine Gedanken, fühlt seine Einsicht nicht vermehrt, sondern muß aufseufzen: „Das Klappern der Mühle höre ich wohl, aber das Mehl sehe ich nicht;“ oder auch, man sieht nur zu deutlich, welche dürftige, gemeine, platte und rohe Ansichten hinter dem hochtrabenden Bombast stecken. O! daß man solchen Spaßphilosophen einen Begriff beibringen könnte von dem wahren und furchtbaren Ernst, mit welchem das Problem des Daseins den Denker ergreift und sein Innerstes erschüttert! Da würden sie keine Spaßphilosophen mehr sein können, nicht mehr, mit Gelassenheit, müßige Flausen aushecken, vom absoluten Gedanken, oder vom Widerspruch, der in allen Grundbegriffen stecken soll, noch mit beneidenswertem Gemügen sich an hohlen Nüssen letzen, wie „Die Welt ist das Dasein des Unendlichen im Endlichen“ und „Der Geist ist der Relex des Unendlichen im Endlichen“ usw. Es wäre schlimm für sie: denn sie wollen nun einmal Philosophen sein und ganz

originelle Denker. Nun aber ist, daß ein gewöhnlicher Kopf ungewöhnliche Gedanken haben sollte, gerade so wahrscheinlich, wie daß eine Eiche Aprikosen trüge. Die gewöhnlichen Gedanken hingegen hat jeder schon selbst und braucht sie nicht zu lesen: folglich kann, da es in der Philosophie bloß auf Gedanken, nicht auf Erfahrungen und Tatsachen ankommt, durch gewöhnliche Köpfe hier nie etwas geleistet werden. Einige, des Uebelstandes sich bewußt, haben sich einen Vorrat fremder, meist unvollkommen, stets flach aufgefaßter Gedanken aufgespeichert, die freilich in ihren Köpfen immer noch in Gefahr sind, sich in bloße Phrasen und Worte zu verflüchtigen. Mit diesen schieben sie dann hin und her, und suchen allenfalls, sie, wie Dominosteine, aufeinanderzupassen: sie vergleichen nämlich, was dieser gesagt hat, und was jener, und was wieder ein anderer, und noch einer, und suchen daraus klug zu werden. Vergeblich würde man bei solchen Leuten irgendeine feste, auf anschaulicher Basis ruhende und daher durchweg zusammenhängende Grundansicht von den Dingen und der Welt suchen: eben deshalb haben sie über nichts eine ganz entschiedene Meinung, oder bestimmtes, festes Urteil; sondern sie tappen mit ihren erlernten Gedanken, Ansichten und Exzeptionen wie im Nebel umher. Sie haben eigentlich auch nur auf Wissen und Gelehrsamkeit zum Weiterlehren hingearbeitet. Das möchte sein: aber dann sollen sie nicht die Philosophen spielen, hingegen den Hafer von der Spreu zu unterscheiden verstehn.

Die wirklichen Denker haben auf Einsicht, und zwar ihrer selbst wegen, hingearbeitet; weil sie die Welt, in der sie sich befanden, doch irgendwie sich verständlich zu machen inbrünstiglich begehrten; nicht aber um zu lehren und zu schwätzen. Daher erwächst in ihnen langsam und allmählich, infolge anhaltender Meditation, eine feste, zusammenhängende Grundansicht, die zu ihrer Basis allemal die anschauliche Auffassung der Welt hat, und von der Wege ausgehn zu allen speziellen Wahrheiten, welche selbst wieder Licht zurückwerfen auf jene Grundansicht. Daraus folgt denn auch, daß sie über jedes Problem des Lebens und der Welt wenigstens eine entschiedene, wohl verstandene und mit dem Ganzen zusammenhängende Meinung haben, und daher niemanden mit leeren Phrasen abzufinden brauchen, wie hingegen jene ersteren tun, die man stets mit dem Vergleichen und Abwägen fremder Meinungen, statt mit den Dingen selbst, beschäftigt findet, wonach man glauben könnte, es sei die Rede von entfernten Ländern, über welche man die Berichte der wenigen, dort hingelangten Reisen-

ben kritisch zu vergleichen hätte, nicht aber von der, auch vor ihnen ausgebreitet und klar daliegenden, wirklichen Welt. Jedoch bei ihnen heißt es:

> Pour nous, Messieurs, nous avons l'habitude
> De rédiger au long, de point en point.
> Ce qu'on pensa, mais nous ne pensons point.
>
> *Voltaire.*

Das Schlimmste bei dem ganzen Treiben, das sonst immerhin, für den kuriosen Liebhaber, seinen Fortgang haben möchte, ist jedoch dieses: es liegt in ihrem Interesse, daß das Flache und Geistlose für etwas gelte. Das kann es aber nicht, wenn dem etwa auftretenden Echten, Großen, Tiefgedachten sofort ein Recht widerfährt. Um daher dieses zu ersticken und das Schlechte ungehindert in Kurs zu bringen, ballen sie, nach Art aller Schwachen, sich zusammen, bilden Cliquen und Parteien, bemächtigen sich der Literaturzeitungen, in welchen sie, wie auch in eigenen Büchern, mit tiefer Ehrfurcht und wichtiger Miene von ihren respektiven Meisterwerken reden und auf solche Art das kurzsichtige Publikum bei der Nase herumführen. Ihr Verhältnis zu den wirklichen Philosophen ist ungefähr das der ehemaligen Meistersänger zu den Dichtern. Zur Erläuterung des Gesagten sehe man die messentlich erscheinenden Schreibereien der Katheder-Philosophen, nebst den dazu aufspielenden Literaturzeitungen: wer sich darauf versteht, betrachte die Verschmitztheit, mit der diese letzteren, vorkommenden Falls, bemüht sind, das Bedeutende als unbedeutend zu vertuschen, und die Kniffe, die sie gebrauchen, es der Aufmerksamkeit des Publikums zu entziehn, eingedenk des Spruches des Publius Syrus: Jacet omnis virtus, fama nisi late patet. (Siehe P. Syri et aliorum sententiae. Ex rec. J. Gruteri. Misenae 1790, v. 280.) Nun aber gehe man auf diesem Wege und mit diesen Betrachtungen immer weiter zurück, bis zum Anfange dieses Jahrhunderts, sehe, was früher die Schellingianer, dann aber noch viel ärger die Hegelianer in den Tag hinein gesündigt haben: man überwinde sich, man durchblättere den ekelhaften Wust! denn ihn zu lesen ist keinem Menschen zuzumuten. Dann überlege und berechne man die unschätzbare Zeit, nebst dem Papier und Gelde, welches das Publikum, ein halbes Jahrhundert hindurch, an diesen Pfuschereien hat verlieren müssen. Freilich ist auch die Geduld des Publikums unbegreiflich, welches das, jahraus, jahrein, fortgesetzte Geträtsche geistloser Philosophaster liest, ungeachtet der marternden Langweiligkeit, die wie ein dicker Nebel darauf brütet, eben weil man liest und liest, ohne

je eines Gedankens habhaft zu werden, indem der Schreiber, dem selbst nichts Deutliches und Bestimmtes vorschwebte, Worte auf Worte, Phrasen auf Phrasen häuft und doch nichts sagt, weil er nichts zu sagen hat, nichts weiß, nichts denkt, dennoch reden will und daher seine Worte wählt, nicht je nachdem sie seine Gedanken und Einsichten treffender ausdrücken, sondern je nachdem sie seinen Mangel daran geschickter verbergen. Dergleichen jedoch wird gedruckt, gekauft und gelesen: und so geht es nun schon ein halbes Jahrhundert hindurch, ohne daß die Leser dabei inne würden, daß sie, wie man im Spanischen sagt, papan viento, d. h. bloße Luft schlucken. Inzwischen muß ich, um gerecht zu sein, erwähnen, daß, um diese Klappermühle im Gange zu erhalten, oft noch ein ganz eigener Kunstgriff angewandt wird, dessen Erfindung auf die Herren Fichte und Schelling zurückzuführen ist. Ich meine den verschmitzten Kniff, dunkel, d. h. unverständlich zu schreiben; wobei die eigentliche Finesse ist, seinen Gallimathias so einzurichten, daß der Leser glauben muß, es liege an ihm, wenn er denselben nicht versteht; während der Schreiber sehr wohl weiß, daß es an ihm selbst liegt, indem er eben nichts eigentlich Verstehbares, d. h. klar Gedachtes, mitzuteilen hat. Ohne diesen Kunstgriff hätten die Herren Fichte und Schelling ihren Pseudoruhm nicht auf die Beine bringen können. Aber bekanntlich hat denselben Kunstgriff keiner so dreist und in so hohem Grade ausgeübt, wie Hegel. Hätte dieser gleich anfangs den absurden Grundgedanken seiner Afterphilosophie, — nämlich diesen, den wahren und natürlichen Hergang der Sache gerade auf den Kopf zu stellen und demnach die Allgemeinbegriffe, welche wir aus der empirischen Anschauung abstrahieren, die mithin durch Wegdenken von Bestimmungen entstehn, folglich je allgemeiner, desto leerer sind, zum Ersten, zum Ursprünglichen, zum wahrhaft Realen (zum Ding an sich, in Kantischer Sprache) zu machen, infolgedessen die empirisch-reale Welt allererst ihr Dasein habe, — hätte er, sage ich, dieses monstrose ὑστερον πρωτερον, ja, diesen ganz eigentlich aberwitzigen Einfall, nebst dem Beisatz, daß solche Begriffe, ohne unser Zutun, sich selber dächten und bewegten, gleich anfangs in klaren, verständlichen Worten deutlich dargelegt; so würde jeder ihm ins Gesicht gelacht, oder die Achseln gezuckt und die Posse keiner Beachtung wert gehalten haben. Dann aber hätte selbst Feilheit und Niederträchtigkeit vergebens in die Posaune stoßen können, um der Welt das Absurdeste, welches sie je gesehn, als die höchste Weisheit aufzulügen und die deutsche Gelehrtenwelt, mit ihrer Urteilskraft,

uf immer zu kompromittieren. Hingegen unter der Hülle des nverständlichen Gallimathias, da ging es, da machte der Aberoitz Glück:

> Omnia enim stolidi magis admirantur amantque,
> Inversis quae sub verbis latitantia cernunt.
>
> *Lucr.* I, 642.

Durch solche Beispiele ermutigt, suchte seitdem fast jeder rmseligste Skribler etwas darin, mit preziöser Dunkelheit zu chreiben, damit es aussähe, als vermöchten keine Worte seine ohen, oder tiefen Gedanken auszudrücken. Statt auf jede Weise bemüht zu sein, seinem Leser deutlich zu werden, scheint r ihm oft neckend zuzurufen: „Gelt, du kannst nicht raten, was ch mir dabei denke!“ Wenn nun jener, statt zu antworten: Darum werd' ich mich den Teufel scheren,“ und das Buch wegwerfen, sich vergeblich daran abmüht; so denkt er am Ende, s müsse doch etwas höchst Gescheites, nämlich sogar seine assungskraft Uebersteigendes sein, und nennt nun, mit hohen ugenbrauen, seinen Autor einen tiefsinnigen Denker. Eine olge dieser ganzen saubern Methode ist, unter andern, daß, enn man in England etwas als sehr dunkel, ja, ganz unverändlich bezeichnen will, man sagt: „It is like german metahysics;“ ungefähr wie man in Frankreich sagt: „C'est clair omme la bouteille à l'encre.“

Es ist wohl überflüssig, hier zu erwähnen, doch kann es cht zu oft gesagt werden, daß, im Gegenteil, gute Schriftsteller ets eifrig bemüht sind, ihren Leser zu nötigen, genau eben das denken, was sie selbst gedacht haben: denn wer etwas Rechtes itzuteilen hat, wird sehr darauf bedacht sein, daß es nicht verren gehe. Deshalb beruht der gute Stil hauptsächlich darauf, ß man wirklich etwas zu sagen habe: bloß diese Kleinigkeit ist , die den meisten Schriftstellern unsrer Tage abgeht und dadurch schuld ist an ihrem so schlechten Vortrage. Besonders er ist der generische Charakter der philosophischen chriften dieses Jahrhunderts das Schreiben, ohne eigentlich was zu sagen zu haben: er ist ihnen allen gemeinsam und kann her auf gleiche Weise am Salat, wie am Hegel, am Herbart, ie am Schleiermacher studiert werden. Da wird, nach homöothischer Methode, das schwache Minimum eines Gedankens it fünfzig Seiten Wortschwall diluiert und nun, mit grenzenem Zutrauen zur wahrhaft deutschen Geduld des Lesers, nz gelassen, Seite nach Seite, so fortgeträtscht. Vergebens

hofft der zu dieser Lektüre verurteilte Kopf auf eigentliche, solid
und substantielle Gedanken: er schmachtet, ja, er schmachtet nac
irgendeinem Gedanken, wie der Reisende in der arabische
Wüste nach Wasser — und muß verschmachten. Nun nehm
man dagegen irgendeinen wirklichen Philosophen zu
Hand, gleichviel aus welcher Zeit, aus welchem Lande, sei e
Platon oder Aristoteles, Cartesius oder Hume, Malebranch
oder Locke, Spinoza oder Kant: immer begegnet man einer
schönen und gedankenreichen Geiste, der Erkenntnis hat und Er
kenntnis wirkt, besonders aber stets redlich bemüht ist, sich mit
zuteilen; daher er dem empfänglichen Leser, bei jeder Zeile, di
Mühe des Lesens unmittelbar vergilt. Was nun die Schreib
rei unserer Philosophaster so überaus gedankenarm und de
durch marternd langweilig macht, ist zwar, im letzten Grund
die Armut ihres Geistes, zunächst aber dieses, daß ihr Vortra
sich durchgängig in höchst abstrakten, allgemeinen und überau
weiten Begriffen bewegt, daher auch meistens nur in unbestimm
ten, schwankenden, verblasenen Ausdrücken einherschreitet. Z
diesem aerobatischen Gange sind sie aber genötigt; weil sie sic
hüten müssen, die Erde zu berühren, als wo sie, auf das Real
Bestimmte, Einzelne und Klare stoßend, lauter gefährlich
Klippen antreffen würden, an denen ihre Wortdreimaster sch
tern könnten. Denn statt Sinne und Verstand fest und unve
wandt zu richten auf die anschaulich vorliegende Welt, als au
das eigentlich und wahrhaft Gegebene, das Unverfälschte un
an sich selbst dem Irrtum nicht Ausgesetzte, durch welches hindur
wir daher in das Wesen der Dinge einzudringen haben, -
kennen sie nichts, als nur die höchsten Abstraktionen, wie Sei
Wesen, Werden, Absolutes, Unendliches, usf., gehen schon vo
diesen aus und bauen daraus Systeme, deren Gehalt zuletzt au
bloße Worte hinausläuft, die also eigentlich nur Seifenblas
sind, eine Weile damit zu spielen, jedoch den Boden der Realit
nicht berühren können, ohne zu platzen.

Wenn, bei allem dem, der Nachteil, welchen die Unberuf
nen und Unbefähigten den Wissenschaften bringen, bloß dies
wäre, daß sie darin nichts leisten; wie es in den schönen Kü
sten hiebei sein Bewenden hat; so könnte man sich darüber tröst
und hinwegsetzen. Allein hier bringen sie positiven Schade
zunächst dadurch, daß sie, um das Schlechte in Ansehn zu e
halten, alle im natürlichen Bunde gegen das Gute stehn un
aus allen Kräften bemüht sind, es nicht aufkommen zu lasse
Denn darüber täusche man sich nicht, daß, zu allen Zeiten, a
dem ganzen Erdenrunde und in allen Verhältnissen, eine v

der Natur selbst angezettelte Verschwörung aller mittelmäßigen, schlechten und dummen Köpfe gegen Geist und Verstand existiert. Gegen diese sind sie sämtlich getreue und zahlreiche Bundesgenossen. Oder ist man etwa so treuherzig, zu glauben, daß sie vielmehr nur auf die Ueberlegenheit warten, um solche anzuerkennen, zu verehren und zu verkündigen, um danach sich selbst so recht zu nichts herabgesetzt zu sehn? — Gehorsamer Diener! Sondern: tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari. „Stümper, und nichts als Stümper, soll es geben auf der Welt; damit wir auch etwas seien!" Dies ist ihre eigentliche Losung, und die Befähigten nicht aufkommen zu lassen, ein ihnen so natürlicher Instinkt, wie der der Katze ist, Mäuse zu fangen. Man erinnere sich auch hier der am Schlusse der vorhergegangenen Abhandlung beigebrachten schönen Stelle Chamforts. Sei doch einmal das öffentliche Geheimnis ausgesprochen; sei das Mondkalb ans Tageslicht gezogen; so seltsam auch es sich in demselben ausnimmt: allezeit und überall, in allen Lagen und Verhältnissen, haßt Beschränktheit und Dummheit nichts auf der Welt so inniglich und ingrimmiglich, wie den Verstand, den Geist, das Talent. Daß sie hierin sich stets treu bleibt, zeigt sie in allen Sphären, Angelegenheiten und Beziehungen des Lebens, indem sie überall jene zu unterdrücken, ja, auszurotten und zu vertilgen bemüht ist, um nur allein dazusein. Keine Güte, keine Milde kann sie mit der Ueberlegenheit der Geisteskraft aussöhnen. So ist es, steht nicht zu ändern, wird auch immer so bleiben. Und welche furchtbare Majorität hat sie dabei auf ihrer Seite! Dies ist ein HauptHindernis der Fortschritte der Menschheit in jeder Art. Wie nun aber kann es, unter solchen Umständen, hergehn auf dem Gebiete, wo nicht einmal, wie in andern Wissenschaften, der gute Kopf, nebst Fleiß und Ausdauer, ausreicht, sondern ganz eigentümliche, sogar nur auf Kosten des persönlichen Glückes vorhandene Anlagen erfordert werden? Denn wahrlich, die uneigennützigste Aufrichtigkeit des Strebens, der unwiderstehliche Drang nach Enträtselung des Daseins, der Ernst des Tiefsinns, der in das Innerste der Wesen einzudringen sich anstrengt, und die echte Begeisterung für die Wahrheit, — dies sind die ersten und unerläßlichen Bedingungen zu dem Wagestücke, von neuem hinzutreten vor die uralte Sphinx, mit einem abermaligen Versuch, ihr ewiges Rätsel zu lösen, auf die Gefahr, hinabzustürzen, zu so vielen Vorangegangenen, in den finstern Abgrund der Vergessenheit.

Ein fernerer Nachteil, den, in allen Wissenschaften, das

Treiben der Unberufenen bringt, ist, daß es den Tempel de
Irrtums aufbaut, an dessen nachheriger Niederreißung gut
Köpfe und redliche Gemüter bisweilen ihre Lebenszeit hindurc
sich abzuarbeiten haben. Und nun gar in der Philosophie, in
allgemeinsten, wichtigsten und schwierigsten Wissen! Will ma
hiezu spezielle Belege, so bringe man sich das scheußliche Bei
spiel der Hegelei vor Augen, jener frechen Afterweisheit, welche
an die Stelle des eigenen, besonnenen und redlichen Denken
und Forschens, als philosophische Methode die dialektische Selbs
bewegung der Begriffe setzte, also ein objektives Gedanken
automaton, welches frei in der Luft, oder im Empyreum
seine Gambolen auf eigene Hand mache, deren Spuren, Fähr
ten, oder Ichnolithen die Hegelschen und Hegelianischen Skrip
turen wären, welche doch vielmehr nur etwas unter sehr flache
und dickschaligen Stirnen Ausgeheckte und, weit entfernt ei
absolut Objektives zu sein, etwas höchst Subjektives, noch daz
von sehr mittelmäßigen Subjekten Erdachtes sind. Danach abe
betrachte man die Höhe und Dauer dieses Babelbaues und er
wäge den unberechenbaren Schaden, den eine solche, durch äußere
fremdartige Mittel der studierenden Jugend aufgezwungene, al
solute Unsinnsphilosophie dem an ihr herangewachsenen Ge
schlechte und dadurch dem ganzen Zeitalter hat bringen müsse
Sind nicht unzählige Köpfe der gegenwärtigen Gelehrtengene
ration dadurch von Grund aus verschroben und verdorben
Stecken sie nicht voll korrupter Ansichten und lassen, wo ma
Gedanken erwartet, hohle Phrasen, nichtssagendes Wischiwasch
ekelhaften Hegeljargon vernehmen? Ist ihnen nicht die ganz
Lebensansicht verrückt und die platteste, philisterhafteste, ja
niedrigste Gesinnung an die Stelle der edlen und hohen Ge
danken, welche noch ihre nächsten Vorfahren beseelten, getreten
Mit einem Worte, steht nicht die am Brütofen der Hegele
herangereifte Jugend da, als am Geiste kastrierte Männer, un
fähig zu denken und voll der lächerlichsten Präsumtion? wahrlich
am Geiste so beschaffen, wie am Leibe gewisse Thronerbe
welche man weiland durch Ausschweifungen, oder Pharmak
zur Regierung, oder doch zur Fortführung ihres Stamme
unfähig zu machen suchte; geistig entnervt, des regelrechten Ge
brauchs ihrer Vernunft beraubt, ein Gegenstand des Mitleid
ein bleibendes Thema der Vatertränen. — Nun aber höre ma
noch von der andern Seite, welche anstößigen Urteile über di
Philosophie selbst und überhaupt, welche ungegründete Vor
würfe gegen sie laut werden. Bei näherer Untersuchung find
sich dann, daß diese Schmäher unter Philosophie eben nicht

nderes, als das geistlose und absichtsvolle Gewäsche jenes lenden Scharlatans, und das Echo desselben in den hohlen köpfen seiner abgeschmackten Verehrer verstehn: Das, meinen ie wirklich, sei Philosophie! Sie kennen eben keine andere. freilich ist beinahe die ganze jüngere Zeitgenossenschaft von er Hegelei, gleich wie von der Franzosenkrankheit, infiziert orden: und wie dieses Uebel alle Säfte vergiftet, so hat jene lle ihre Geisteskräfte verdorben; daher die jüngeren Gelehrten heutzutage meistens keines gesunden Gedankens, auch keines atürlichen Ausdrucks mehr fähig sind. In ihren Köpfen ist icht bloß kein einziger richtiger, sondern auch nicht einmal in einziger deutlicher und bestimmter Begriff von irgend twas vorhanden; der wüste, leere Wortkram hat ihre Denkraft aufgelöst und verschwemmt. Dazu kommt noch, daß das lebel der Hegelei nicht minder schwer auszutreiben ist, als die eben damit verglichene Krankheit, wenn es einmal recht eindrungen ist in succum et sanguinem. Hingegen es in die Welt zu setzen und zu verbreiten war ziemlich leicht; da ja die Einsichten bald genug aus dem Felde geschlagen sind, wenn man bsichten gegen sie aufmarschieren läßt, d. h. zur Verbreitung on Meinungen und Feststellung von Urteilen sich materieller Mittel und Wege bedient. Die arglose Jugend geht auf ie Universität voll kindlichen Vertrauens und blickt mit Ehrurcht auf die angeblichen Inhaber alles Wissens, und nun gar uf den präsumtiven Ergründer unsers Daseins, auf den Mann, essen Ruhm sie von tausend Zungen enthusiastisch verkündigen ört und auf dessen Lehrvortrag sie bejahrte Staatsmänner auschen sieht. Sie geht also hin, bereit zu lernen, zu glauben nd zu verehren. Wenn ihr nun da, unter dem Namen der Philosophie, ein völlig auf den Kopf gestellter Gedankenwust, ine Lehre von der Identität des Seins und des Nichts, eine Zusammenstellung von Worten, dabei dem gesunden Kopfe alles Denken ausgeht, ein Wischiwaschi, das ans Tollhaus erinnert, argereicht wird, dazu noch ausstaffiert mit Zügen krasser gnoranz und kolossalen Unverstandes, wie ich solche dem Hegel us seinem Studentenkompendio unwidersprechlich und unwiderprochen nachgewiesen habe, in der Vorrede zu meiner Ethik, m nämlich daselbst der dänischen Akademie, dieser glücklich inkulierten Lobrednerin der Pfuscher und Schutzmatrone philosophischer Scharlatane, ihren Summus philosophus so recht nter die Nase zu reiben; — nun, da wird die arg- und urteilslose Jugend auch solches Zeug verehren, wird eben denken, in olchem Abrakadabra müsse ja wohl die Philosophie bestehn, und

wird davongehn mit einem gelähmten Kopf, in welchem fortan bloße Worte für Gedanken gelten, mithin auf immer unfähig, wirkliche Gedanken hervorzubringen, also kastriert am Geiste. Daraus erwächst denn so eine Generation impotenter, verschrobener, aber überaus anspruchsvoller Köpfe, strotzend von Absichten, blutarm an Einsichten, wie wir sie jetzt vor uns haben. Das ist die Geistesgeschichte Tausender, deren Jugend und schönste Kraft durch jene Afterweisheit verpestet worden ist; während auch sie hätten der Wohltat teilhaft werden sollen, welche die Natur, als ihr ein Kopf wie Kant gelang, vielen Generationen bereitete. — Mit der wirklichen, von freien Leuten, bloß ihrer selbst wegen getriebenen und keine andere Stütze als die ihrer Argumente habenden Philosophie, hätte dergleichen Mißbrauch nie getrieben werden können; sondern nur mit der Universitätsphilosophie, als welche schon von Hause aus ein Staatsmittel ist, weshalb wir denn auch sehn, daß, zu allen Zeiten, der Staat sich in die philosophischen Streitigkeiten der Universitäten gemischt und Partei ergriffen hat, mochte es sich um Realisten und Nominalisten, oder Aristoteliker und Ramisten, oder Cartesianer und Aristoteliker, um Christian Wolf, oder Kant, oder Fichte, oder Hegel, oder was sonst handeln.

Zu den Nachteilen, welche die Universitätsphilosophie der wirklichen und ernstlich gemeinten gebracht hat, gehört ganz besonders das soeben berührte Verdrängtwerden der Kantischen Philosophie durch die Windbeuteleien der drei ausposaunten Sophisten. Nämlich erst Fichte und dann Schelling, die beide doch nicht ohne Talent waren, endlich aber gar der plumpe und ekelhafte Scharlatan Hegel, dieser pernizioſe Mensch, der einer ganzen Generation die Köpfe völlig desorganisiert und verdorben hat, wurden ausgeschrien als die Männer, welche Kants Philosophie weiter geführt hätten, darüber hinausgelangt wären, und so, eigentlich auf seinen Nacken tretend, eine zugleich höhere Stufe der Erkenntnis und Einsicht erreicht hätten, von welcher aus sie nun fast mitleidig auf Kants mühselige Vorarbeit zu ihrer Herrlichkeit herabsähen: sie also wären erst die eigentlich großen Philosophen. Was Wunder, daß die jungen Leute, — ohne eigenes Urteil und ohne jenes, oft so heilsame Mißtrauen gegen die Lehrer, welche nur der exzeptionelle, d. h. mit Urteilskraft und folglich auch mit dem Gefühl derselben, ausgestattete Kopf schon auf die Universität mitbringt, — eben glaubten, was sie vernahmen, und folglich vermeinten, sich mit den schwerfälligen Vorarbeiten zu der neuen

hohen Weisheit, also mit dem alten, steifen Kant, nicht lange aufhalten zu dürfen; sondern mit raschen Schritten dem neuen Weisheitstempel zueilten, in welchem demgemäß, unter dem Lobgesang stultifizierter Adepten, jetzt jene drei Windbeutel sukzessiv auf dem Altar gesessen haben. Nun ist aber leider von diesen drei Götzen der Universitätsphilosophie nichts zu lernen: ihre Schriften sind Zeitverderb, ja Kopfverderb, am meisten freilich die Hegelschen. Die Folge dieses Ganges der Dinge ist gewesen, daß allmählich die eigentlichen Kenner der Kantischen Philosophie ausgestorben sind, also zur Schande des Zeitalters, diese wichtigste aller je aufgestellten philosophischen Lehren ihr Dasein nicht als ein lebendiges, in den Köpfen sich erhaltendes, hat fortsetzen können; sondern nur noch im toten Buchstaben, in den Werken ihres Urhebers, vorhanden ist, um auf ein weiseres, oder vielmehr nicht betörtes und mystifiziertes Geschlecht zu warten. Demgemäß wird man kaum noch bei einigen wenigen, älteren Gelehrten ein gründliches Verständnis der Kantischen Philosophen finden. Hingegen haben die philosophischen Schriftsteller unserer Tage die skandalöseste Unkenntnis derselben an den Tag gelegt, welche am anstößigsten in ihren Darstellungen dieser Lehre erscheint, aber auch sonst, sobald sie auf die Kantische Philosophie zu sprechen kommen und etwas davon zu wissen affektieren, deutlich hervortritt: da wird man denn entrüstet, zu sehn, daß Leute, die von der Philosophie leben, die wichtigste Lehre, welche seit zweitausend Jahren aufgestellt worden und mit ihnen fast gleichzeitig ist, nicht eigentlich und wirklich kennen. Ja, es geht so weit, daß sie die Titel Kantischer Schriften falsch zitieren, auch gelegentlich Kanten das gerade Gegenteil von dem sagen lassen, was er gesagt hat, seine Termini technici bis zur Sinnlosigkeit verstümmeln und ohne alle Ahndung des von ihm damit Bezeichneten gebrauchen. Denn freilich, mittelst eines flüchtigen Durchblätterns der Kantischen Werke, wie es solchen Vielschreibern und philosophischen Geschäftsleuten, welche zudem vermeinen, das alles längst „hinter sich" zu haben, allein zusteht, die Lehre jenes tiefen Geistes kennen zu lernen, geht nicht an, ja, ist ein lächerliches Vermessen; sagte doch Reinhold, Kants erster Apostel, daß er erst nach fünfmaligem, angestrengtem Durchstudieren der Kritik der reinen Vernunft in den eigentlichen Sinn derselben eingedrungen wäre. Aus den Darstellungen, die solche Leute liefern, vermeint dann wieder ein bequemes und nasegeführtes Publikum in kürzester Zeit und ohne alle Mühe Kants Philosophie sich aneignen zu können! Dies aber

ist durchaus unmöglich. Nie wird man ohne eigenes, eifriges und oft wiederholtes Studium der Kantischen Hauptwerke auch nur einen Begriff von dieser wichtigsten aller je dagewesenen philosophischen Erscheinungen erhalten. Denn Kant ist vielleicht der originellste Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat. Mit ihm und in seiner Weise zu denken, ist etwas, das mit gar nichts anderm irgend verglichen werden kann: denn er besaß einen Grad von klarer, ganz eigentümlicher Besonnenheit, wie solche niemals irgendeinem andern Sterblichen zuteil geworden ist. Man gelangt zum Mitgenuß derselben, wenn man, durch fleißiges und ernstliches Studium eingeweiht, es dahin bringt, daß man, beim Lesen der eigentlich tiefsinnigen Kapitel der Kritik der reinen Vernunft, der Sache sich ganz hingebend, nunmehr wirklich mit Kants Kopfe denkt, wodurch man hoch über sich selbst hinausgehoben wird. So z. B., wenn man einmal wieder die „Grundsätze des reinen Verstandes" durchnimmt, zumal die „Analogien der Erfahrung" betrachtet und nun in den tiefen Gedanken der synthetischen Einheit der Apperzeption eindringt. Man fühlt sich alsdann dem ganzen traumartigen Dasein, in welches wir versenkt sind, auf wundersame Weise, entrückt und entfremdet, indem man die Urelemente desselben jedes für sich in die Hand erhält und nun sieht, wie Zeit, Raum, Kausalität, durch die synthetische Einheit der Apperzeption aller Erscheinungen verknüpft, diesen erfahrungsmäßigen Komplex des Ganzen und seinen Verlauf möglich machen, worin unsere, durch den Intellekt so sehr bedingte Welt besteht, die eben deshalb bloße Erscheinung ist. Die synthetische Einheit der Apperzeption ist nämlich derjenige Zusammenhang der Welt als eines Ganzen, welcher auf den Gesetzen unsers Intellekts beruht und daher unverbrüchlich ist. In der Darstellung derselben weist Kant die Urgrundgesetze der Welt nach, da, wo sie mit denen unsers Intellekts in eins zusammenlaufen, und hält sie uns, auf einen Faden gereiht, vor. Diese Betrachtungsweise, welche Kanten ausschließlich eigen ist, läßt sich beschreiben als der entfremdetste Blick, der jemals auf die Welt geworfen worden, und als der höchste Grad von Objektivität. Ihr zu folgen gewährt einen geistigen Genuß, dem vielleicht kein anderer gleichkommt. Denn er ist höherer Art, als der, den Poeten gewähren, welche freilich jedem zugänglich sind, während dem hier geschilderten Genusse Mühe und Anstrengung vorhergegangen sein müssen. Was aber wissen von demselben unsere heutigen Professionsphilosophen? Wahrhaftig nichts. Kürzlich las ich

ine psychologische Diatribe von einem derselben, in der viel
on Kants „synthetischer Apperzeption" (sic) die Rede ist: denn
ants Kunstausdrücke gebrauchen sie gar zu gern, wenn auch
ur, wie hier, halb aufgeschnappt und dadurch sinnlos gewor-
en. Dieser nun meinte, darunter wäre wohl die angestrengte
ufmerksamkeit zu verstehn! Diese nämlich, nebst ähnlichen
äckelchen, machen so die Favoritthemata ihrer Kinderschulen-
hilosophie aus. In der Tat haben die Herren gar keine Zeit,
och Lust, noch Trieb den Kant zu studieren: — er ist ihnen
gleichgültig wie ich es bin. Für ihren verfeinerten Geschmack
ehören ganz andere Leute. Nämlich was der scharfsinnige Her-
art und der große Schleiermacher, oder gar „Hegel selbst" ge-
gt hat, — das ist Stoff für ihre Meditation und ihnen ange-
essen. Zudem sehn sie herzlich gern den „Alleszermalmer
ant" in Vergessenheit geraten, und beeilen sich, ihn zur toten,
istorischen Erscheinung zu machen, zur Leiche, zur Mumie, der
e dann ohne Furcht ins Angesicht sehn können. Denn er hat
n allergrößten Ernst dem jüdischen Theismus in der Philo-
phie ein Ende gemacht; — welches sie gern vertuschen, ver-
hlen und ignorieren; weil sie ohne denselben nicht leben,
– ich meine, nicht essen und trinken, — können.

Nach einem solchen Rückschritt vom größten Fortschritt,
n jemals die Philosophie gemacht, darf es uns nicht wundern,
ß das angebliche Philosophieren dieser Zeit einem völlig un-
itischen Verfahren, einer unglaublichen, sich unter hochtraben-
n Phrasen versteckenden Roheit und einem naturalistischen
appen, viel ärger, als es je vor Kant gewesen, anheimgefallen
t. Da wird denn z. B. mit der Unverschämtheit, welche rohe
nwissenheit verleiht, überall und ohne Umstände von der
oralischen Freiheit, als einer ausgemachten, ja, un-
ittelbar gewissen Sache, desgleichen von Gottes Dasein und
esen, als sich von selbst verstehenden Dingen, wie auch von
r „Seele" als einer allbekannten Person geredet; ja, sogar
r Ausdruck „angeborene Ideen", der seit Lockes Zeit sich
tte verkriechen müssen, wagt sich wieder hervor. Hieher ge-
rt auch die plumpe Unverschämtheit, mit der die Hegelianer,
allen ihren Schriften, ohne Umstände und Einführung, ein
nges und breites über den sogenannten „Geist" reden, sich
rauf verlassend, daß man durch ihren Gallimathias viel zu
hr verblüfft sei, als daß, wie es recht wäre, einer dem Herrn
rofessor zu Leibe ginge mit der Frage: „Geist? wer ist denn
r Bursche? und woher kennt ihr ihn? ist er nicht etwa bloß
ne beliebige und bequeme Hypostase, die ihr nicht einmal defi-

niert, geschweige deduziert, oder beweist? Glaubt ihr ein Publikum von alten Weibern vor euch zu haben?" — Das wäre die geeignete Sprache gegen einen solchen Philosophaster.

Als einen belustigenden Charakterzug des Philosophierens dieser Gewerbsleute, habe ich schon oben, bei Gelegenheit der „synthetischen Apperzeption", gezeigt, daß, obwohl sie Kants Philosophie, als ihnen sehr unbequem, zudem viel zu ernsthaft, nicht gebrauchen, auch solche nicht mehr recht verstehen können, sie dennoch gern, um ihrem Geschwätze einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben, mit Ausdrücken aus derselben um sich werfen, ungefähr wie die Kinder mit des Papas Hut, Stock und Degen spielen. So machen es z. B. die Hegelianer mit dem Worte „Kategorien", womit sie eben allerlei weite allgemeine Begriffe bezeichnen; unbekümmert um Aristoteles und Kant, in glücklicher Unschuld. Ferner ist in der Kantischen Philosophie stark die Rede vom immanenten und transzendenten Gebrauch, nebst Gültigkeit, unsrer Erkenntnisse: auf dergleichen gefährliche Unterscheidungen sich einzulassen, wäre freilich für unsere Spaßphilosophen nicht geraten. Aber die Ausdrücke hätten sie doch gar zu gern; weil sie so gelehrt klingen. Da bringen sie diese denn so an, daß, weil ja doch ihre Philosophie zum Hauptgegenstande immer nur den lieben Gott hat, welcher daher auch als ein guter alter Bekannter, der keiner Einführung bedarf, darin auftritt, sie nun disputieren, ob er in der Welt drinnen stecke, oder aber draußen bleibe, d. h. also in einem Raume, wo keine Welt ist, sich aufhalte: im ersten Falle nun titulieren sie ihn immanent, und im andern transzendent, tun dabei natürlich höchst ernsthaft und gelehrt, reden Hegeljargon dazu, und es ist ein allerliebster Spaß — der nur uns älteren Leuten an den Kupferstich in Falks satirischem Almanach erinnert, welcher Kanten darstellt, im Luftballon gen Himmel fahrend und seine sämtlichen Garderobestücke, nebst Hut und Perücke, herabwerfend auf die Erde, woselbst Affen sie auflesen und sich damit schmücken.

Daß nun aber das Verdrängtwerden der ernsten, tiefsinnigen und redlichen Philosophie Kants, durch die Windbeuteleien bloßer, von persönlichen Zwecken geleiteter Sophisten den nachteiligsten Einfluß auf die Bildung des Zeitalters gehabt habe, ist nicht zu bezweifeln. Zumal ist die Anpreisung eines so völlig wertlosen, ja, durchaus verderblichen Kopfes, wie Hegel, als des ersten Philosophen dieser und jeder Zeit, zuverlässig die Ursache der ganzen Degradation der Philosophie und infolge davon, des Verfalls der höhern Literatur überhaupt

während der letzten dreißig Jahre gewesen. Wehe der Zeit, wo, in der Philosophie, Frechheit und Unsinn Einsicht und Verstand verdrängt haben! Denn die Früchte nehmen den Geschmack des Bodens an, auf welchem sie gewachsen sind. Was laut, öffentlich, allseitig angepriesen wird, das wird gelesen, ist also die Geistesnahrung des sich ausbildenden Geschlechts: diese aber hat auf dessen Säfte und nachher auf dessen Erzeugnisse den entschiedensten Einfluß. Daher bestimmt die herrschende Philosophie einer Zeit ihren Geist. Herrscht nun also die Philosophie des absoluten Unsinns, gelten aus der Luft gegriffene und unter Tollhäuslergeschwätz vorgebrachte Absurditäten für große Gedanken, — nun da entsteht, nach solcher Aussaat, das saubere Geschlecht, ohne Geist, ohne Wahrheitsliebe, ohne Redlichkeit, ohne Geschmack, ohne Aufschwung zu irgend etwas Edlem, zu irgend etwas über die materiellen Interessen, zu denen auch die politischen gehören, Hinausliegendem, — wie wir es da vor uns sehn. Hieraus ist es zu erklären, wie auf das Zeitalter, da Kant philosophierte, Goethe dichtete, Mozart komponierte, das jetzige hat folgen können, das der politischen Dichter, der noch politischeren Philosophen, der hungrigen, vom Lug und Trug der Literatur ihr Leben fristenden Literaten und der die Sprache mutwillig verhunzenden Tintenkleckser jeder Art. — Es nennt sich, mit einem seiner selbstgemachten Worte, so charakteristisch, wie euphonisch, die „Jetztzeit"; jawohl Jetztzeit, d. h. da man nur an das Jetzt denkt und keinen Blick auf die kommende und richtende Zeit zu werfen wagt. Ich wünsche, ich könnte dieser „Jetztzeit" in einem Zauberspiegel zeigen, wie sie in den Augen der Nachwelt sich ausnehmen wird. Sie nennt inzwischen jene soeben belobte Vergangenheit die „Zopfzeit". Aber an jenen Zöpfen saßen Köpfe; jetzt hingegen scheint mit dem Stengel auch die Frucht verschwunden zu sein.

Die Anhänger Hegels haben demnach ganz recht, wenn sie behaupten, daß der Einfluß ihres Meisters auf seine Zeitgenossen unermeßlich gewesen sei. Eine ganze Gelehrtengenertation am Geiste völlig paralysiert, zu allem Denken unfähig gemacht, ja, so weit gebracht zu haben, daß sie nicht mehr weiß, was Denken sei, sondern das mutwilligste und zugleich abgeschmackteste Spielen mit Worten und Begriffen, oder das gedankenloseste Salbadern über die hergebrachten Themata der Philosophie, mit aus der Luft gegriffenen Behauptungen, oder völlig sinnleeren, oder gar aus Widersprüchen bestehenden Sätzen für philosophisches Denken hält, — das ist der gerühmte Einfluß des Hegels gewesen. Man vergleiche nur einmal die

Lehrbücher der Hegelianer, wie sie noch heutzutage zu erscheinen sich erdreisten, mit denen einer geringgeschätzten, besonders aber von ihnen und allen Nachkantischen Philosophen mit unendlicher Verachtung angesehenen Zeit, der sogenannten eklektischen Periode, dicht vor Kant; und man wird finden, daß die letzteren zu jenen sich immer noch verhalten wie Gold, — nicht zu Kupfer, sondern zu Mist. Denn in jenen Büchern von Feder, Plattner u. a. m. findet man doch immer noch einen reichen Vorrat wirklicher und zum Teil wahrer, selbst wertvoller Gedanken und treffender Bemerkungen, ein redliches Ventilieren philosophischer Probleme, eine Anregung zum eigenen Nachdenken, eine Anleitung zum Philosophieren, zumal aber durchweg ein ehrliches Verfahren. In so einem Produkte der Hegelschen Schule hingegen sucht man vergeblich nach irgendeinem wirklichen Gedanken, — es enthält keinen einzigen, — nach irgendeiner Spur ernstlichen und aufrichtigen Nachdenkens, — das ist der Sache fremd: nichts findet man, als verwegene Zusammenstellungen von Worten, die einen Sinn, ja, einen tiefen Sinn zu haben scheinen sollen, aber bei einiger Prüfung sich entlarven als ganz hohle, völlig sinn- und gedankenleere Floskeln und Wortgehäuse, mit denen der Schreiber seinen Leser keineswegs zu belehren, sondern bloß zu täuschen sucht, damit dieser glaube, einen Denker vor sich zu haben, während es ein Mensch ist, der gar nicht weiß, was denken ist, ein Sünder ohne alle Einsicht und noch dazu ohne Kenntnisse. Dies ist die Folge davon, daß, während andere Sophisten, Scharlatane und Obskuranten doch nur die Erkenntnis verfälschten und verdarben, Hegel sogar das Organ der Erkenntnis, den Verstand selbst verdorben hat. Indem er nämlich die Verleiteten nötigte einen aus dem gröbsten Unsinn bestehenden Gallimathias, ein Gewebe aus contradictionibus in adjecto, ein Gewäsche wie aus dem Tollhause, als Vernunfterkenntnis in ihren Kopf hineinzuzwängen, wurde das Gehirn der armen jungen Leute, die so etwas mit gläubiger Hingebung lasen und als die höchste Weisheit sich anzueignen suchten, so aus den Fugen gerenkt, daß es zum wirklichen Denken auf immer unfähig geblieben ist. Demzufolge sieht man sie noch bis auf den heutigen Tag herumgehn, im ekelhaften Hegeljargon reden, den Meister preisen und ganz ernstlich vermeinen, Sätze, wie „Die Natur ist die Idee in ihrem Andersein" sagten etwas. Junges, frisches Gehirn auf solche Art desorganisieren ist wahrlich eine Sünde, die weder Verzeihung noch Schonung verdient. Dies also ist der gerühmte Einfluß Hegels auf seine Zeitgenossen gewesen, und leider hat

er wirklich sich weit erstreckt und verbreitet. Denn die Folge war auch hier der Ursache angemessen. — Wie nämlich das Schlimmste, was einem Staate widerfahren kann, ist, daß die verworfenste Klasse, der Hefen der Gesellschaft ans Ruder kommt; so kann der Philosophie und allem von ihr Abhängigen, also dem ganzen Wissen und Geistesleben der Menschheit, nichts Schlimmeres begegnen, als daß ein Alltagskopf, der sich bloß einerseits durch seine Obsequiosität, und andrerseits durch seine Frechheit im Unsinnschreiben auszeichnet, mithin so ein Hegel, als das größte Genie und als der Mann, in welchem die Philosophie ihr lang verfolgtes Ziel endlich und für immer erreicht hat, mit größtem, ja beispiellosem Nachdruck proklamiert wird. Denn die Folge eines solchen Hochverrats am Edelsten der Menschheit ist nachher ein Zustand, wie jetzt der philosophische, und dadurch der literarische überhaupt, in Deutschland: Unwissenheit mit Unverschämtheit verbrüdert an der Spitze, Kameraderie an der Stelle der Verdienste, völlige Verworrenheit aller Grundbegriffe, gänzliche Desorientation und Desorganisation der Philosophie, Plattköpfe als Reformatoren der Religion, freches Auftreten des Materialismus und Bestialismus, Unkenntnis der alten Sprachen und Verhunzen der eigenen durch hirnlose Wortbeschneiderei und niederträchtige Buchstabenzählerei, nach selbsteigenem Ermessen der Ignoranten und Dummköpfe, usf. usf. — seht nur um euch! Sogar als äußerliches Symptom der überhandnehmenden Roheit erblickt ihr den konstanten Begleiter derselben, — den langen Bart, dieses Geschlechtsabzeichen, mitten im Gesicht, welches besagt, daß man die Maskulinität, die man mit den Tieren gemein hat, der Humanität vorzieht, indem man vor allem ein Mann, mas, und erst nächstdem ein Mensch sein will. Das Abscheren der Bärte, in allen hochgebildeten Zeitaltern und Ländern, ist aus dem richtigen Gefühl des Gegenteils entstanden, vermöge dessen man vor allem ein Mensch, gewissermaßen ein Mensch in abstracto, mit Hintansetzung des tierischen Geschlechtsunterschiedes, sein möchte. Hingegen hat die Bartlänge stets mit der Barbarei, an die schon ihr Name erinnert, gleichen Schritt gehalten. Daher florierten die Bärte im Mittelalter, diesem Millennium der Roheit und Unwissenheit, dessen Tracht und Bauart nachzuahmen unsre edelen Jetztzeitler bemüht sind*). — Die fernere und sekundäre Folge des in Rede

*) Der Bart, sagt man, sei dem Menschen natürlich: allerdings, und darum ist er dem Menschen im Naturzustande ganz angemessen; ebenso aber dem Menschen im zivilisierten Zustande die Rasur; indem sie anzeigt, daß

stehenden Verrates an der Philosophie kann denn auch nicht ausbleiben: sie ist Verachtung der Nation bei den Nachbarn und des Zeitalters bei der Nachwelt. Denn wie man's treibt, so geht's, und da wird nichts geschenkt.

Oben habe ich von dem mächtigen Einfluß der Geistesnahrung auf das Zeitalter geredet. Dieser nun beruht darauf, daß sie sowohl den Stoff wie die Form des Denkens bestimmt: daher kommt gar viel darauf an, was gelobt und demnach gelesen wird. Denn das Denken mit einem wahrhaft großen Geiste stärkt den eigenen, erteilt ihm eine regelrechte Bewegung, versetzt ihn in den richtigen Schwung: es wirkt analog der Hand des Schreibmeisters, welche die des Kindes führt. Hingegen das Denken mit Leuten, die es eigentlich auf bloßen Schein, mithin auf Täuschung des Lesers abgesehen haben, wie Fichte, Schelling und Hegel, verdirbt den Kopf in ebendem Maße; nicht weniger das Denken mit Querköpfen, oder mit solchen, die sich ihren Verstand verkehrt angezogen haben, von denen Herbart ein Beispiel ist. Ueberhaupt ist das Lesen der Schriften selbst auch nur gewöhnlicher Köpfe, in Fächern, wo es sich nicht um Tatsachen, oder deren Ermittelung, handelt, sondern bloß eigene Gedanken den Stoff ausmachen, eine heillose Verschwendung der eigenen Zeit und Kraft. Denn was dergleichen Leute denken, kann jeder andere auch denken: daß sie sich zum Denken förmlich zurechtgesetzt und es darauf angelegt haben, bessert die Sache durchaus nicht; da es ihre Kräfte nicht erhöht und man meistens dann am wenigsten denkt, wenn man förmlich sich dazu zurechtgesetzt hat. Dazu kommt noch, daß ihr Intellekt seiner natürlichen Bestimmung, im Dienste des Willens zu arbeiten, getreu bleibt; wie dies eben normal ist. Darum aber liegt ihrem Treiben und Denken stets eine Absicht zum Grunde: sie haben allezeit Zwecke und erkennen nur inbezug auf diese, mithin nur das, was diesen entspricht. Die willensfreie Aktivi-

---

hier die tierische rohe Gewalt, deren jedem sogleich fühlbares Abzeichen jener dem männlichen Geschlecht eigentümliche Auswuchs ist, dem Gesetz, der Ordnung und Gesittung hat weichen müssen. —

Der Bart vergrößert den tierischen Teil des Gesichts und hebt ihn hervor: dadurch gibt er ihm das so auffallend brutale Ansehn: man betrachte nur so einen Bartmenschen im Profil, während er ißt! — Für eine Zierde möchten sie den Bart ausgeben. Diese Zierde war man seit zweihundert Jahren nur an Juden, Kosaken, Kapuzinern, Gefangenen und Straßenräubern zu sehn gewohnt. — Die Ferozität und Atrozität, welche der Bart der Physiognomie verleiht, beruht darauf, daß eine respektiv leblose Masse die Hälfte des Gesichts einnimmt und zwar die das Moralische ausdrückende Hälfte. Zudem ist alles Behaartsein tierisch, die Natur ist das Abzeichen der höheren Zivilisation. Die Polizei ist überdies schon deshalb befugt, die Bärte zu verbieten, weil sie halbe Masken sind, unter denen es schwer ist, seinen Mann wiederzuerkennen; daher sie jeden Unfug begünstigen.

tät des Intellekts, welche die Bedingung der reinen Objektivität und dadurch aller großen Leistungen ist, bleibt ihnen ewig fremd, ist ihrem Herzen eine Fabel. Für sie haben nur Zwecke Interesse, nur Zwecke Realität: denn in ihnen bleibt das Wollen vorwaltend. Daher ist es doppelt töricht, an ihren Produktionen seine Zeit zu verschwenden. Allein was das Publikum nie erkennt und begreift, weil es gute Gründe hat, es nicht erkennen zu wollen, ist die Aristokratie der Natur. Daher legt es sobald die Seltenen und Wenigen, welchen, im Laufe der Jahrhunderte, die Natur den hohen Beruf des Nachdenkens über sie, oder auch der Darstellung des Geistes ihrer Werke, erteilt hatte, aus den Händen, um sich mit den Produktionen des neuesten Stümpers bekannt zu machen. Ist einmal ein Heros dagewesen; so stellt es bald einen Schächer daneben, — als ungefähr auch so einen. Hat einmal die Natur in günstigster Laune das seltenste ihrer Erzeugnisse, einen wirklich über das gewöhnliche Maß hinaus begabten Geist, aus ihren Händen hervorgehn lassen, hat das Schicksal, in milder Stimmung, seine Ausbildung gestattet, ja, haben seine Werke endlich „den Widerstand der stumpfen Welt besiegt" und sind als Muster anerkannt und anempfohlen, — da dauert es nicht lange, so kommen die Leute mit einem Erdenkloß ihres Gelichters herangeschleppt, um ihn daneben auf den Altar zu stellen; eben weil sie nicht begreifen, nicht ahnden, wie aristokratisch die Natur ist: sie ist es so sehr, daß auf dreihundert Millionen ihrer Fabrikware noch nicht ein wahrhaft großer Geist kommt; daher man alsdann diesen gründlich kennen lernen, seine Werke als eine Art Offenbarung betrachten, sie unermüdlich lesen und diurna nocturnaque manu abnutzen, dagegen aber sämtliche Alltagsköpfe liegen lassen soll, als das, was sie sind, nämlich als etwas so Gemeines und Alltägliches, wie die Fliegen an der Wand.

In der Philosophie ist der oben geschilderte Hergang auf das trostloseste eingetreten: neben Kant wird durchgängig und überall, nämlich als eben noch so einer, Fichte genannt: „Kant und Fichte" ist zur stehenden Phrase geworden. „Seht, wie wir Aepfel schwimmen!" sagte der — — —. Gleiche Ehre widerfährt dem Schelling, ja, — proh pudor! — sogar dem Unsinnsschmierer und Kopfverdreher Hegel! Der Gipfel dieses Parnasses wurde nämlich immer breiter getreten. — „Habt ihr Augen? habt ihr Augen?" möchte man, wie Hamlet seiner nichtswürdigen Mutter, einem solchen Publiko zurufen. Ach, sie haben keine! es sind ja noch immer dieselben,

welche überall und jederzeit das echte Verdienst haben verkümmern lassen, um ihre Huldigung Nachäffern und Manieristen, in jeder Gattung, darzubringen. So wähnen sie denn auch, Philosophie zu studieren, wenn sie die allmessentlichen Ausgeburten von Köpfen lesen, in deren dumpfem Bewußtsein sogar die bloßen Probleme der Philosophie so wenig anklingen, wie die Glocke im luftleeren Rezipienten; ja, von Köpfen, welche streng genommen, von der Natur zu nichts anderem gemacht und ausgerüstet wurden, als, eben wie die übrigen, ein ehrliches Gewerbe in der Stille zu treiben, oder das Feld zu bauen, und die Vermehrung des Menschengeschlechts zu besorgen, jedoch vermeinen, von Amts und Pflicht wegen, „schellenlaute Toren" sein zu müssen. Ihr beständiges Dareinreden und Mitredenwollen gleicht dem der Tauben, die sich in die Konversation mischen, wirkt daher auf die zu allen Zeiten nur ganz vereinzelt Erscheinenden, welche von Natur den Beruf und daher den wirklichen Trieb haben, der Erforschung der höchsten Wahrheiten obzuliegen, nur als ein störendes und verwirrendes Geräusch; wenn es nicht gar, wie sehr oft der Fall ist, ihre Stimme absichtlich erstickt, weil, was sie vorbringen, nicht in den Kram jener Leute paßt, denen es mit nichts, als mit Absichten und materiellen Zwecken Ernst sein kann, und die, vermöge ihrer beträchtlichen Anzahl, bald ein Geschrei zuwege bringen, bei dem keiner mehr sein eigenes Wort vernimmt. Heutzutage haben sie sich die Aufgabe gestellt, der Kantischen Philosophie, wie der Wahrheit, zum Trotz, spekulative Theologie, rationale Psychologie, Freiheit des Willens, totale und absolute Verschiedenheit des Menschen von den Tieren, mittelst Ignorieren der allmählichen Abstufungen des Intellekts in der Tierreihe, zu lehren, wodurch sie nur als remora der redlichen Wahrheitsforschung wirken. Spricht ein Mann, wie ich, so stellen sie sich, als hörten sie nichts. Der Pfiff ist gut, wenn auch nicht neu. Ich will aber doch einmal sehen, ob man nicht einen Dachs aus seinem Loche herauszerren kann.

Die Universitäten nun aber sind offenbar der Herd alles jenes Spiels, welches die Absicht mit der Philosophie treibt. Nur mittelst ihrer konnten Kants, eine Weltepoche in der Philosophie begründende Leistungen verdrängt werden durch die Windbeuteleien eines Fichte, die wieder bald darauf ihm ähnliche Gesellen verdrängten. Dies hätte nimmermehr geschehn können vor einem eigentlich philosophischen Publiko, d. h. einem solchen, welches die Philosophie, ohne andere Absicht, bloß ihrer selbst wegen sucht, also vor dem freilich zu allen

Zeiten äußerst kleinen Publiko wirklich denkender und ernstlich von der rätselhaften Beschaffenheit unsers Daseins ergriffener Köpfe. Nur mittelst der Universitäten, vor einem Publiko aus Studenten, die alles, was dem Herrn Professor zu sagen beliebt, gläubig annehmen, ist der ganze philosophische Skandal dieser letzten fünfzig Jahre möglich gewesen. Der Grundirrtum hiebei liegt nämlich darin, daß die Universitäten auch in Sachen der Philosophie das große Wort und die entscheidende Stimme sich anmaßen, welche allenfalls den drei obern Fakultäten, jeder in ihrem Bereiche, zukommt. Daß jedoch in der Philosophie, als einer Wissenschaft, die erst gefunden werden soll, die Sache sich anders verhält, wird übersehn; wie auch, daß bei Besetzung philosophischer Lehrstühle, nicht, wie bei andern, allein die Fähigkeiten, sondern noch mehr die Gesinnungen des Kandidaten in Betracht kommen. Demgemäß nun aber denkt der Student, daß, wie der Professor der Theologie seine Dogmatik, der juristische Professor seine Pandekten, der medizinische seine Pathologie inne hat und besitzt; so müßte auch der allerhöchsten Orts angestellte Professor der Metaphysik diese inne haben und besitzen. Er geht demnach mit kindlichem Vertrauen in dessen Kollegia, und da er daselbst einen Mann findet, der, mit der Miene wohlbewußter Ueberlegenheit, alle je dagewesenen Philosophen von oben herab kritisiert; so zweifelt er nicht, daß er vor die rechte Schmiede gekommen sei, und prägt sich alle hier sprudelnde Weisheit so gläubig ein, als säße er vor dem Dreifuß der Pythia. Natürlich gibt es, von dem an, für ihn keine andere Philosophie, als die seines Professors. Die wirklichen Philosophen, die Lehrer der Jahrhunderte, ja Jahrtausende, die aber in den Bücherschränken schweigend und ernst auf die warten, welche ihrer begehren, läßt er, als veraltet und widerlegt, ungelesen: er hat sie, wie sein Professor, „hinter sich". Dagegen kauft er sich die messentlich erscheinenden Geisteskinder seines Professors, deren meistens oft wiederholte Auflagen allein aus solchem Hergang der Sache zu erklären sind. Denn auch nach den Universitätsjahren behält, in der Regel, jeder eine gläubige Anhänglichkeit an seinen Professor, dessen Geistesrichtung er früh angenommen und mit dessen Manier er sich befreundet hat. Dadurch erhalten denn dergleichen philosophische Mißgeburten eine ihnen sonst unmögliche Verbreitung, ihre Urheber aber eine einträgliche Zelebrität. Wie hätte es außerdem geschehen können, daß z. B. ein solcher Komplex von Verkehrtheiten, wie die „Einleitung in die Philosophie" von

Herbart, fünf Auflagen erlebte? Daher schreibt sich denn wieder der Narrenübermut, mit welchem (z. B. S. 234,235, der vierten Auflage) dieser entschiedene Querkopf vornehm auf Kant herabsieht und ihn mit Nachsicht zurechtweist. —

Betrachtungen dieser Art und namentlich der Rückblick auf das ganze Treiben mit der Philosophie auf Universitäten, seit Kants Abgange, stellen in mir mehr und mehr die Meinung fest, daß, wenn es überhaupt eine Philosophie geben soll, d. h. wenn es dem menschlichen Geiste vergönnt sein soll, seine höchsten und edelsten Kräfte dem, ohne allen Vergleich, wichtigsten aller Probleme zuwenden zu dürfen, dies nur dann mit Erfolg geschehn kann, wann die Philosophie allem Einflusse des Staates entzogen bleibt, und daß demnach dieser schon ein Großes für sie tut und ihr seine Humanität und seinen Edelmut genugsam beweist, wenn er sie nicht verfolgt, sondern sie gewähren läßt und ihr Bestand vergönnt, als einer freien Kunst, die übrigens ihr eigener Lohn sein muß; wogegen er des Aufwandes für Professuren derselben sich überhoben achten kann; weil die Leute, die von der Philosophie leben wollen, höchst selten eben die sein werden, welche eigentlich für sie leben, bisweilen aber sogar die sein können, welche versteckterweise gegen sie machinieren.

Oeffentliche Lehrstühle gebühren allein den bereits geschaffenen, wirklich vorhandenen Wissenschaften, welche man daher eben nur gelernt zu haben braucht, um sie lehren zu können, die also im ganzen bloß weiter zu geben sind, wie das auf dem schwarzen Brette gebräuchliche tradere besagt; wobei es jedoch den fähigeren Köpfen unbenommen bleibt, sie zu bereichern, zu berichtigen und zu vervollkommnen. Aber eine Wissenschaft, die noch gar nicht existiert, die ihr Ziel noch nicht erreicht hat, nicht einmal ihren Weg sicher kennt, ja deren Möglichkeit noch bestritten wird, eine solche Wissenschaft durch Professoren lehren zu lassen, ist eigentlich absurd. Die natürliche Folge davon ist, daß jeder von diesen glaubt, sein Beruf sei, die noch fehlende Wissenschaft zu schaffen; nicht bedenkend, daß einen solchen Beruf nur die Natur, nicht aber das Ministerium des öffentlichen Unterrichts erteilen kann. Er versucht es daher, so gut es gehn will, setzt baldigst seine Mißgeburt in die Welt und gibt sie für die lang ersehnte Sophia aus, wobei es an einem dienstwilligen Kollegen, der bei ihrer Taufe als solcher zu Gevatter steht, gewiß nicht fehlen wird. Danach werden dann die Herren, weil sie ja von der Philosophie leben, so dreist, daß sie sich Philosophen nennen, und demnach auch vermeinen, ihnen

gebühre das große Wort und die Entscheidung in Sachen der Philosophie, ja, daß sie am Ende gar noch Philosophenversammlungen (eine Contradictio in adjecto, da Philosophen selten im Dual und fast nie im Plural zugleich auf der Welt sind) ansagen und dann scharenweise zusammenlaufen, das Wohl der Philosophie zu beraten*)!

Vor allem jedoch werden solche Universitätsphilosophen bestrebt sein, der Philosophie diejenige Richtung zu geben, welche den ihnen am Herzen liegenden, oder vielmehr gelegten Zwecken entspricht, und hiezu, erforderlichen Falls, sogar die Lehren der echten frühern Philosophen modeln und verdrehen, zur Not sogar verfälschen, nur damit herauskomme, was sie brauchen. Da nun das Publikum so kindisch ist, stets nach dem Neuesten zu greifen, ihre Schriften aber doch den Titel Philosophie führen; so ist die Folge, daß, durch die Abgeschmacktheit, oder Verkehrtheit, oder Unsinnigkeit, oder wenigstens marternde Langweiligkeit derselben, gute Köpfe, welche Neigung zur Philosophie spüren, von ihr wieder zurückgeschreckt werden, wodurch sie selbst allmählich in Mißkredit gerät, wie dies bereits der Fall ist.

Aber nicht nur steht es mit den eigenen Schöpfungen der Herren schlecht, sondern die Periode seit Kant beweist auch, daß sie nicht einmal imstande sind, das von großen Köpfen Geleistete, als solches Anerkannte und demnach ihrer Obhut Uebergebene festzuhalten und zu bewahren. Haben sie sich nicht die Kantische Philosophie aus den Händen spielen lassen, durch Fichte und Schelling? Nennen sie nicht noch durchgängig und höchst skandalöser- und ehrenrührigerweise, den Windbeutel Fichte stets neben Kant, als ungefähr seinesgleichen? Trat nicht, nachdem die obengenannten zwei Philosophaster Kants Lehre verdrängt und antiquiert hatten, an die Stelle der strengen, von Kant aller Metaphysik gesetzten Kontrolle die zügelloseste Phantasterei? Haben sie diese nicht teils brav mitgemacht, teils unterlassen, ihr, mit der Kritik der Vernunft in der Hand, sich fest entgegenzustellen? weil sie nämlich es geratener fanden, die eingetretene laxe Observanz zu benutzen, um entweder ihre selbst-

*) „Keine alleinseligmachende Philosophie!" ruft die Philosophastersammlung in Gotha, d. h. zu deutsch: „Kein Streben nach objektiver Wahrheit! Es lebe die Mediokrität! Keine geistige Aristokratie, keine Alleinherrschaft der von der Natur Bevorzugten! Sondern Pöbelherrschaft! Jeder von uns rede wie ihm der Schnabel gewachsen ist, und einer gelte so viel wie der andere!" Da haben die Lumpe gutes Spiel! Sie möchten nämlich auch aus der Geschichte der Philosophie die bisherige monarchische Verfassung verbannen, um eine Proletarierrepublik einzuführen: aber die Natur legt Protest ein; sie ist streng aristokratisch!

ausgeheckten Sächelchen, z. B. Herbartische Possen und Friesisches Altweibergeschwätz, und überhaupt jeder seine eigene Marotte, zu Markte zu bringen, oder auch um Lehren der Landesreligion als philosophische Ergebnisse einschwärzen zu können. Hat dies alles nicht den Weg gebahnt zur skandalösesten philosophischen Scharlatanerie, deren je die Welt sich zu schämen gehabt hat, zum Treiben des Hegels und seiner erbärmlichen Gesellen? Haben nicht selbst die, welche dem Unwesen sich widersetzten, dabei stets, unter tiefen Bücklingen, vom großen Genie und gewaltigen Geiste jenes Scharlatans und Unsinnsschmierers geredet und dadurch bewiesen, daß sie Pinsel sind? Sind nicht hievon (der Wahrheit zur Steuer sei es gesagt) Krug und Fries allein auszunehmen, welche gegen den Kopfverdreher geradezu auftretend, ihm bloß die Schonung erwiesen haben, die nun einmal jeder Philosophieprofessor unwiderruflich gegen den andern ausübt? Hat nicht der Lärm und das Geschrei, welches die deutschen Universitätsphilosophen in Bewunderung jener drei Sophisten, erhoben, endlich auch in England und Frankreich allgemeine Aufmerksamkeit erregt, welche jedoch, nach näherer Untersuchung der Sache, sich in Gelächter auflöste? — Besonders aber zeigen sie sich als treulose Wächter und Bewahrer der im Laufe der Jahrhunderte schwer errungenen und endlich ihrer Obhut anvertrauten Wahrheiten sobald es solche sind, die nicht in ihren Kram passen, d. h. nicht zu den Resultaten einer platten, rationalistischen, optimistischen eigentlich bloß jüdischen Theologie stimmen, als welche der im stillen vorherbeschlossene Zielpunkt ihres ganzen Philosophierens und seiner hohen Redensarten ist. Dergleichen Lehren also, welche die ernstlich gemeinte Philosophie nicht ohne große Anstrengung zu Tage gefördert hat, werden sie zu obliterieren, zu vertuschen, zu verdrehen und herabzuziehn suchen zu dem was in ihren Studentenerziehungsplan und besagte Rockenphilosophie paßt. Ein empörendes Beispiel dieser Art gibt die Lehre von der Freiheit des Willens. Nachdem die strenge Notwendigkeit aller menschlichen Willensakte durch die vereinten und sukzessiven Anstrengungen großer Köpfe, wie Hobbes, Spinoza, Priestley und Hume unwiderleglich dargetan worden, auch Kant die Sache als bereits vollkommen ausgemacht genommen hatte*); tun sie mit einem Male, als wär nichts geschehn, verlassen sich auf die Unwissenheit ihres Publi

*) Sein auf den kategorischen Imperativ gegründetes Postulat der Freiheit ist bei ihm bloß von praktischer, nicht von theoretischer Gültigkeit. Man sehe meine „Grundprobleme der Ethik", Seite 80 u. 14 (2. Aufl. S. 81 u. 144.)

ums und nehmen in Gottes Namen, noch am heutigen Tage, n fast allen ihren Lehrbüchern die Freiheit des Willens als ine ausgemachte und sogar unmittelbar gewisse Sache. Wie erdient ein solches Verfahren benannt zu werden? Wenn ine solche, von allen den ebengenannten Philosophen so fest als rgendeine, begründete Lehre dennoch von ihnen verhehlt, oder erleugnet wird, um statt ihrer die entschiedene Absurdität vom reien Willen, weil sie ein notwendiges Bestandstück ihrer Rockenphilosophie ist, den Studenten aufzubinden; sind da die erren nicht eigentlich die Feinde der Philosophie? Und weil un (denn conditio optima est ultimi. Sen. ep. 79) die ehre von der strengen Nezessitation aller Willensakte nirgends o gründlich, klar, zusammenhängend und vollständig dargetan st, als in meiner von der norwegischen Sozietät der Wissenhaften redlich gekrönten Preisschrift; so findet man, ihrer alten Politik, mir überall mit dem passiven Widerstande zu begegen, gemäß, diese Schrift weder in ihren Büchern, noch in ihren elehrten Journalen und Literaturzeitungen irgend erwähnt: e ist aufs strengste sekretiert und wird comme non avenue ngesehn, wie alles, was nicht in ihren erbärmlichen Kram aßt, wie meine Ethik überhaupt, ja, wie alle meine Werke. Reine Philosophie interessiert eben die Herren nicht: das kommt her daher, daß die Ergründung der Wahrheit sie nicht interessiert. Was sie hingegen interessiert, das sind ihre Gehalte, re Honorarlouisdors und ihre Hofratstitel. Zwar interessiert sie auch die Philosophie: insofern nämlich, als sie ihr Brot von derselben haben: insofern interessiert sie die Philosophie. Sie sind es, welche schon Giordano Bruno charakterisiert, als sordidi e mercenarii ingegni, che, poco o iente solleciti circa la verità, si contentano saper, secondo che comunmente è stimato il sapere, amici poco di era sapienza, bramosi di fama e reputazion di quellà, aghi d'apparire, poco curiosi d'essere. (S. Opere di Giordano Bruno publ. da A. Wagner, Lips. 1830, Vol. II, p. 83.) Was also soll ihnen meine Preisschrift über die Freiheit des Willens, und wäre sie von zehn Akademien gekrönt? Dagegen her wird, was Plattköpfe aus ihrer Schar über den Gegenstand seitdem gefaselt haben, wichtig gemacht und anempfohlen. Brauch' ich ein solches Benehmen zu qualifizieren? Sind das eute, welche die Philosophie, die Rechte der Vernunft, die Freiheit des Denkens vertreten? — Ein anderes Beispiel derart efert die spekulative Theologie. Nachdem Kant lle Beweise, die ihre Stützen ausmachten, unter ihr weggezogen,

und sie dadurch radikal umgestoßen hat, hält das meine Herren von der lukrativen Philosophie keineswegs ab, noch sechzig Jahre hinterher die spekulative Theologie für den ganz eigentlichen und wesentlichen Gegenstand der Philosophie auszugeben und, weil sie jene explodierten Beweise wieder aufzunehmen sich doch nicht unterstehn, jetzt ohne Umstände, nur immerfort vom Absolutum zu reden, welches Wort gar nichts anderes ist, als ein Enthymen, ein Schluß mit nicht ausgesprochenen Prämissen, zum Behuf der feigen Verlarvung und hinterlistigen Erschleichung des kosmologischen Beweises, als welcher in eigener Gestalt sich, seit Kant, nicht mehr sehn lassen darf und daher in dieser Verkleidung eingeschwärzt werden muß. Als hätte Kant von diesem letzteren Kniff eine Vorahndung gehabt, sagt er ausdrücklich: „Man hat zu allen Zeiten von dem absolutnotwendigen Wesen geredet und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehn, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Dasein zu beweisen. — — — Denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als notwendig anzusehn, vermittelst des Wortes unbedingt, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdann durch einen Begriff eines Unbedingtnotwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke." (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 592; 5. Aufl., S. 620.) Ich erinnere hier nochmals an meine Lehre, daß Notwendigsein durchaus und überall nichts anderes besagt, als aus einem vorhandenen und gegebenen Grunde folgen: ein solcher Grund ist also gerade die Bedingung aller Notwendigkeit: demnach ist das Unbedingtnotwendige eine Contradictio in adjecto, also gar kein Gedanke, sondern ein hohles Wort, — freilich ein im Bau der Professorenphilosophie gar häufig angewendetes Material. — Hieher gehört ferner, daß, Lockes großer, epochemachender Grundlehre vom Nichtvorhandensein angeborener Ideen, und allen seitdem und auf dem Grunde derselben, namentlich durch Kant gemachten Fortschritten in der Philosophie zum Trotz, die Herren von der φιλοσοφια μισθοφορος, ganz ungeniert, ihren Studenten ein „Gottesbewußtsein", überhaupt ein unmittelbares Erkennen, oder Vernehmen, metaphysischer Gegenstände durch die Vernunft aufbinden. Es hilft nichts, daß Kant, mit dem Aufwande des seltensten Scharfsinns und Tiefsinns, dargetan hat, die theoretische Vernunft könne zu Gegenständen, die über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus liegen, nimmermehr gelangen: die Herren kehren sich an so etwas nicht;

sondern ohne Umstände lehren sie, seit fünfzig Jahren, die Vernunft habe ganz unmittelbare, absolute Erkenntnisse, sei eigentlich ein von Hause aus auf Metaphysik angelegtes Vermögen, welches, über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus, das sogenannte Uebersinnliche, das Absolutum, den lieben Gott und was dergleichen noch weiter sein soll, unmittelbar erkenne und sicher erfasse. Daß aber unsere Vernunft ein solches, die gesuchten Gegenstände der Metaphysik, nicht mittelst Schlüsse, sondern unmittelbar erkennendes Vermögen sei, ist offenbar eine Fabel, oder gerade herausgesagt, eine palpable Lüge; da es nur einer redlichen, sonst aber nicht schwierigen Selbstprüfung bedarf, um sich von der Grundlosigkeit eines solchen Vorgebens zu überzeugen: zudem es sonst auch ganz anders mit der Metaphysik stehn müßte. Daß dennoch eine solche, alles Grundes, außer der Verlegenheit und den schlauen Absichten ihrer Verbreiter, entbehrende, für die Philosophie grundverderbliche Lüge, seit einem halben Jahrhundert, zum stehenden, tausend und aber tausendmal wiederholten Katheder-dogma geworden, und, dem Zeugnis der größten Denker zum Trotz, der studierenden Jugend aufgebunden wird, gehört zu den schlimmsten Früchten der Universitätsphilosophie.

Solcher Vorbereitung jedoch entsprechend, ist bei den Katheder-philosophen das eigentliche und wesentliche Thema der Metaphysik die Auseinandersetzung des Verhältnisses Gottes zur Welt: die weitläuftigsten Erörterungen desselben füllen ihre Lehrbücher. Diesen Punkt ins reine zu bringen, glauben sie sich vor allem berufen und bezahlt; und da ist es nun ergötzlich zu sehn, wie altklug und gelehrt sie vom Absolutum, oder Gott, reden, sich ganz ernsthaft gebärdend, als wüßten sie wirklich irgend etwas davon: es erinnert an den Ernst, mit welchem die Kinder ihr Spiel betreiben. Da erscheint denn jede Messe eine neue Metaphysik, welche aus einem weitläuftigen Bericht über den lieben Gott besteht, auseinandersetzt, wie es eigentlich mit ihm stehe und wie er dazu gekommen sei, die Welt gemacht oder geboren, oder sonstwie hervorgebracht zu haben, so daß es scheint, sie erhielten halbjährlich über ihn die neuesten Nachrichten. Manche geraten nun aber dabei in eine gewisse Verlegenheit, deren Wirkung hochkomisch ausfällt. Sie haben nämlich einen ordentlichen, persönlichen Gott, wie er im Alten Testament steht, zu lehren: das wissen sie. Andrerseits jedoch ist, seit ungefähr vierzig Jahren, der spinozistische Pantheismus, nach welchem das Wort Gott ein Synonym von Welt ist, unter den Gelehrten, und sogar den bloß Gebildeten, durch-

aus vorherrschend und allgemeine Mode: das möchten sie doch auch nicht so ganz fahren lassen; dürfen jedoch nach dieser verbotenen Schüssel eigentlich die Hand nicht ausstrecken. Nun suchen sie sich durch ihr gewöhnliches Mittel, dunkele, verworrene, konfuse Phrasen und hohlen Wortkram, zu helfen, wobei sie sich jämmerlich drehen und winden: da sieht man denn einige, in einem Atem versichern, der Gott sei von der Welt total, unendlich und himmelweit, ganz eigentlich himmelweit, verschieden, zugleich aber ganz und gar mit ihr verbunden und eins, ja, stecke bis über die Ohren drinne; wodurch sie mich dann jedesmal an den Weber Bottom im Johannisnachtstraum erinnern, welcher verspricht, zu brüllen, wie ein entsetzlicher Löwe, zugleich aber doch so sanft, wie nur irgendeine Nachtigall flöten kann. In der Ausführung geraten sie dabei in die seltsamste Verlegenheit: sie behaupten nämlich, außerhalb der Welt sei kein Platz für ihn: danach können sie ihn aber innerhalb auch nicht brauchen, rochieren nun mit ihm hin und her, bis sie sich mit ihm zwischen zwei Stühlen niederlassen*).

Hingegen die Kritik der reinen Vernunft, mit ihren Beweisen a priori der Unmöglichkeit aller Gotteserkenntnis, ist ihnen Schnickschnack, durch den sie sich nicht irre machen lassen: sie wissen, wozu sie dasind. Ihnen einzuwenden, daß sich nichts Unphilosophischeres denken läßt, als immerfort von etwas zu reden, von dessen Dasein man erwiesenstermaßen keine Kenntnis und von dessen Wesen man gar keinen Begriff hat, — ist naseweises Einreden: sie wissen, wozu sie dasind. — Ich bin ihnen bekanntlich einer, der tief unter ihrer Notiz und Aufmerksamkeit steht, und durch die gänzliche Nichtbeachtung meiner Werke haben sie an den Tag zu legen vermeint, was ich sei (wiewohl sie gerade dadurch an den Tag gelegt haben, was *sie* sind): daher wird es, wie alles, was ich seit fünfunddreißig Jahren vorgebracht habe, in den Wind geredet sein, wenn ich ihnen sage, daß Kant nicht gescherzt hat, daß wirklich und im vollsten Ernst, die Philosophie keine Theologie ist, noch jemals sein kann; daß sie vielmehr etwas ganz anderes, von jener völlig Verschiedenes ist. Ja, wie bekanntlich jede andere Wissenschaft durch Einmischung von Theologie verdorben wird, so auch die Philosophie,

*) Aus einer analogen Verlegenheit entspringt das Lob, welches jetzt, da nun doch einmal mein Licht nicht mehr unter dem Scheffel steht, mir einige von ihnen erteilen, — um nämlich die Ehre ihres guten Geschmacks zu retten: aber eiligst fügen sie demselben die Versicherung hinzu, daß ich in der Hauptsache unrecht habe: denn sie werden sich hüten, einer Philosophie beizustimmen, die etwas ganz anderes ist, als in hochtrabenden Wortkram verhüllte und wunderlich verbrämte jüdische Mythologie, — wie sie bei ihnen de rigueur ist.

und zwar am allermeisten; wie solches die Geschichte derselben bezeugt: daß dies sogar auch von der Moral gelte, habe ich in meiner Abhandlung über das Fundament derselben sehr deutlich dargetan; daher die Herren auch über diese mäuschenstill gewesen sind; getreu ihrer Taktik des passiven Widerstandes. Die Theologie nämlich deckt mit ihrem Schleier alle Probleme der Philosophie zu und macht daher nicht nur die Lösung, sondern sogar die Auffassung derselben unmöglich. Also, wie gesagt, die Kritik der reinen Vernunft ist ganz ernstlich der Kündigungsbrief der bisherigen Ancilla theologiae gewesen, welche darin, ein für allemal, ihrer gestrengen Gebieterin den Dienst aufgesagt hat. Seitdem hat nun diese sich mit einem Mietling begnügt, der die zurückgelassene Livree des ehemaligen Dieners, bloß zum Schein, gelegentlich anzieht; wie in Italien, wo dergleichen Substitute, zumal am Sonntage, häufig zu sehn und daher unter dem Namen der Domenichini bekannt sind.

Allein an der Universitätsphilosophie haben Kants Kritiken und Argumente freilich scheitern müssen. Denn da heißt es: sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas: die Philosophie *soll* Theologie sein, und wenn die Unmöglichkeit der Sache von zwanzig *Kanten* bewiesen wäre: wir wissen, wozu wir dasind: in majorem Dei gloriam sind wir da. Jeder Philosophieprofessor ist, so gut wie Heinrich VIII., ein defensor fidei, und erkennt hierin seinen ersten und hauptsächlichsten Beruf. Nachdem also Kant allen möglichen Beweisen der spekulativen Theologie den Nerv so rein durchschnitten hatte, daß seitdem sich niemand mehr mit ihnen hat befassen mögen; da besteht denn das philosophische Bestreben, seit fast fünfzig Jahren, in allerlei Versuchen, die Theologie fein leise zu erschleichen, und die philosophischen Schriften sind meistens nichts anderes, als fruchtlose Belebungsversuche an einem entseelten Leichnam. So haben denn z. B. die Herren von der lukrativen Philosophie im Menschen ein *Gottesbewußtsein* entdeckt, welches bis dahin aller Welt entgangen war, und werfen damit, durch ihre wechselseitige Einstimmung und die Unschuld ihres nächsten Publikums dreist gemacht, keck und kühn um sich, wodurch sie am Ende gar die ehrlichen Holländer der Universität Leiden verführt haben; so daß diese, die Winkelzüge der Philosophieprofessoren richtig für Fortschritte der Wissenschaft ansehend, ganz treuherzig, am 15. Februar 1844, die Preisfrage gestellt haben: Quid statuendum de sensu Dei, qui dicitur, menti humanae indito, usw. Vermöge eines solchen „Gottesbewußtseins" wäre denn das, was mühsam zu beweisen alle Philosophen,

bis auf Kant, sich abarbeiteten, etwas unmittelbar Bewußtes. Welche Pinsel müßten aber dann alle jene früheren Philosophen gewesen sein, die sich ihr Leben lang abgemüht haben, Beweise für eine Sache aufzustellen, deren wir uns geradezu bewußt sind, welches besagt, daß wir sie noch unmittelbarer erkennen, als daß zweimal zwei vier ist, als wozu doch schon Ueberlegung gehört. Eine solche Sache beweisen zu wollen, müßte ja sein, wie wenn man beweisen wollte, daß die Augen sehn, die Ohren hören und die Nase rieche. Und welch unvernünftiges Vieh müßten doch die Anhänger der, nach der Zahl ihrer Bekenner vornehmsten Religion auf Erden, die Buddhaisten, sein, deren Religionseifer so groß ist, daß in Tibet beinahe der sechste Mensch dem geistlichen Stande angehört und damit dem Zölibat verfallen ist, deren Glaubenslehre jedoch zwar eine höchst lautere, erhabene, liebevolle, ja streng aszetische Moral (die nicht, wie die christliche, die Tiere vergessen hat) trägt und stützt, allein nicht nur entschieden atheistisch ist, sondern sogar ausdrücklich den Theismus perhorresziert. Die Persönlichkeit ist nämlich ein Phänomen, das uns nur aus unserer animalischen Natur bekannt und daher, von dieser gesondert, nicht mehr deutlich denkbar ist: ein solches nun zum Ursprung und Prinzip der Welt zu machen, ist immer ein Satz, der nicht sogleich jedem in den Kopf will; geschweige daß er schon von Hause aus darin wurzelte und lebte. Ein unpersönlicher Gott hingegen ist eine bloße Philosophieprofessorenflause, eine Contradictio in adjecto, ein leeres Wort, die Gedankenlosen abzufinden, oder die Vigilanten zu beschwichtigen.

Zwar atmen also die Schriften unserer Universitätsphilosophen den lebendigen Eifer für die Theologie; dagegen aber sehr geringen für die Wahrheit. Denn ohne Scheu vor dieser werden Sophismen, Erschleichungen, Verdrehungen, falsche Assertionen, mit unerhörter Dreistigkeit, angewandt, ja angehäuft, werden sogar, wie oben ausgeführt, der Vernunft unmittelbare, übersinnliche Erkenntnisse, — also angeborene Ideen — angedichtet, oder richtiger angelogen; alles einzig und allein um Theologie herauszubringen: nur Theologie! nur Theologie! um jeden Preis Theologie! — Ich möchte den Herren unmaßgeblich zu bedenken geben, daß immerhin Theologie viel wert sein mag; ich aber doch etwas kenne, das jedenfalls noch mehr wert ist, nämlich Redlichkeit; Redlichkeit, wie im Handel und Wandel, so auch im Denken und Lehren: die sollte mir um keine Theologie feil sein.

Wie nun aber die Sachen stehn, muß, wer es mit der Kritik

er reinen Vernunft ernstlich genommen, überhaupt es ehrlich emeint und demnach keine Theologie zu Markte zu bringen hat, enen Herren gegenüber, freilich zu kurz kommen. Brächte er uch das Vortrefflichste, das je die Welt gesehen, und tischte er lle Weisheit Himmels und der Erden auf; sie werden dennoch Augen und Ohren abwenden, wenn es keine Theologie ist; ja, je mehr Verdienst seine Sache hat, desto mehr wird sie, nicht ihre Bewunderung, sondern ihren Groll erregen; desto determinierteren passiven Widerstand werden sie ihr entgegenstellen, also mit esto hämischerem Schweigen sie zu ersticken suchen, zugleich aber esto lautere Enkomien über die lieblichen Geistieskinder der edankenreichen Genossenschaft anstimmen, damit nur die ihnen erhaßte Stimme der Einsicht und Aufrichtigkeit nicht durchringe. So nämlich verlangt es, in diesem Zeitalter skeptischer Theologen und rechtgläubiger Philosophen, die Politik der Herren, welche sich mit Weib und Kind von der Wissenschaft ernähren, welcher meinereins, ein langes Leben hindurch, alle seine Kräfte opfert. Denn ihnen kommt es, den Winken hoher Vorgesetzten gemäß, nur auf Theologie an: alles andere ist Nebensache. Definieren sie doch schon von vorne herein, jeder in seiner Sprache, Wendung und Verschleierung, die Philosophie als spekulative Theologie und geben das Jagdmachen auf Theologie ganz flugs als den wesentlichen Zweck der Philosophie an. Sie wissen nichts davon, daß man frei und unbefangen an das Problem des Daseins gehn und die Welt, nebst dem Bewußtsein, darin sie sich darstellt als das allein Gegebene, das Problem, das Rätsel der alten Sphinx, vor die man hier kühn getreten ist, betrachten soll. Sie ignorieren klüglich, daß Theologie, wenn sie Eingang in die Philosophie verlangt, gleich allen andern Lehren, erst ihr Kreditiv vorzuweisen hat, das dann geprüft wird auf dem Bureau der Kritik der reinen Vernunft, als welche bei allen Denkenden noch in vollstem Ansehn steht, und an demselben, durch die komischen Grimassen, welche die Katheder-Philosophen des Tages gegen sie zu schneiden bemüht sind, wahrlich nicht das geringste eingebüßt hat. Ohne ein von ihr bestehendes Kreditiv also findet die Theologie keinen Eintritt und soll ihn weder ertrotzen, noch erschleichen, noch auch erbetteln, mit Berufung darauf, daß Katheder-Philosophen nun einmal nichts anderes feil haben dürfen: — mögen sie doch die Butike schließen. Denn die Philosophie ist keine Kirche und keine Religion. Sie ist das kleine, nur äußerst wenigen zugängliche Fleckchen auf der Welt, wo die stets und überall gehaßte und verfolgte Wahrheit einmal alles Druckes

und Zwanges ledig sein, gleichsam ihre Saturnalien, die ja auch dem Sklaven freie Rede gestatten, feiern, ja sogar die Prärogative und das große Wort haben, absolut allein herrschen und kein anderes neben sich gelten lassen soll. Die ganze Welt nämlich, und alles in ihr, ist voller Absicht und meistens niedriger, gemeiner und schlechter Absicht: nur ein Fleckchen soll, ausgemachterweise, von dieser frei bleiben und ganz allein der Einsicht offen stehn, und zwar der Einsicht in die wichtigsten, allen angelegensten Verhältnisse: — das ist die Philosophie. Oder versteht man es etwa anders? nun, dann ist alles Spaß und Komödie, — „wie das denn wohl zuzeiten kommen mag". — Freilich, nach den Kompendien der Kathederphilosophen zu urteilen, sollte man eher denken, die Philosophie wäre eine Anleitung zur Frömmigkeit, ein Institut, Kirchengänger zu bilden; da ja die spekulative Theologie meistens gleich unverhohlen als der wesentliche Zweck und Ziel der Sache vorausgesetzt und mit allen Segeln und Rudern nur darauf hingesteuert wird. Gewiß aber ist, daß alle und jene Glaubensartikel, sie mögen nur offen und unverhohlen in die Philosophie hineingetragen sein, wie dies in der Scholastik geschah, oder durch petitiones principii, falsche Axiome, erlogene innere Erkenntnisquellen, Gottesbewußtseine, Scheinbeweise, hochtrabende Phrasen und Gallimathias eingeschwärzt werden, wie es heutzutage Brauch ist, der Philosophie zum entschiedenen Verderb gereichen; weil all dergleichen die klare, unbefangene, rein objektive Auffassung der Welt und unsers Daseins, diese erste Bedingung alles Forschens nach Wahrheit, unmöglich macht.

Unter der Benennung und Firma der Philosophie und in fremdartigem Gewande die Grunddogmen der Landesreligion, welche man alsdann, mit einem Hegels würdigen Ausdruck, „die absolute Religion" tituliert, vortragen, mag eine recht nützliche Sache sein; sofern es dient, die Studenten den Zwecken des Staates besser anzupassen, imgleichen auch das lesende Publikum im Glauben zu befestigen: aber dergleichen für Philosophie ausgeben, heißt denn doch eine Sache für das verkaufen, was sie nicht ist. Wenn dies und alles Obige seinen ungestörten Fortgang behält, muß mehr und mehr die Universitätsphilosophie zu einer remora der Wahrheit werden. Denn es ist um alle Philosophie geschehn, wenn zum Maßstab ihrer Beurteilung, oder gar zur Richtschnur ihrer Sätze, etwas anderes genommen wird, als ganz allein die Wahrheit, die, selbst bei aller Redlichkeit des Forschens und aller Anstrengung der überlegensten Geisteskraft so schwer zu erreichende Wahrheit: es führt dahin, daß sie zu

iner bloßen fable convenue wird, wie Fontenelle die Geschichte nennt. Nie wird man in der Lösung der Probleme, welche unser so unendlich rätselhaftes Dasein uns von allen Seiten entgegenhält, auch nur einen Schritt weiterkommen, wenn man nach einem vorgesteckten Ziele philosophiert. Daß aber dies der generische Charakter der verschiedenen Spezies jetziger Universitätsphilosophie sei, wird wohl niemand leugnen: denn nur zu sichtbar kollimieren alle ihre Systeme und Sätze nach einem Zielpunkt. Dieser ist zudem nicht einmal das eigentliche, das neutestamentliche Christentum, oder der Geist desselben, als welcher ihnen zu hoch, zu ätherisch, zu exzentrisch, zu sehr nicht von dieser Welt, daher zu pessimistisch und hiedurch zur Apotheose des „Staats" ganz ungeeignet ist; sondern es ist bloß das Judentum, die Lehre, daß die Welt ihr Dasein von einem höchst vortrefflichen, persönlichen Wesen habe, daher auch ein allerliebstes Ding παντα καλα λιαν sei. Dies ist ihnen aller Weisheit Kern, und dahin soll die Philosophie führen, oder, sträubt sie sich, geführt werden. Daher denn auch der Krieg, den, seit dem Sturz der Hegelei, alle Professoren gegen den sogenannten Pantheismus führen, in dessen Perhorreszierung sie wetteifern, einmütig den Stab über ihn brechend. Ist etwa dieser Eifer aus der Entdeckung triftiger und schlagender Gründe gegen denselben entsprungen? Oder sieht man nicht vielmehr, mit welcher Ratlosigkeit und Angst sie nach Gründen gegen jenen in ursprünglicher Kraft ruhig dastehenden und sie belächelnden Gegner suchen? kann man daher noch bezweifeln, daß bloß die Incompatibilität jener Lehre mit der „absoluten Religion" es ist, warum sie nicht wahr sein soll, nicht soll, und wenn die ganze Natur sie mit tausend und aber tausend Kehlen verkündigte. Die Natur soll schweigen, damit das Judentum spreche. Wenn nun ferner, neben der „absoluten Religion", noch irgend etwas bei ihnen Berücksichtigung findet; so versteht es sich, das es die sonstigen Wünsche eines hohen Ministeriums, bei dem die Macht Professuren zu geben und zu nehmen ist, sein werden. Ist doch dasselbe die Muse, welche sie begeistert und ihren Lukubrationen vorsteht, daher wohl auch am Eingange, in Form einer Dedikation, ordentlich angerufen wird. Das sind mir die Leute, die Wahrheit aus dem Brunnen zu ziehn, den Schleier des Truges zu zerreißen und aller Verfinsterung Hohn zu sprechen.

Zu keinem Lehrfache wären, der Natur der Sache nach, so entschieden Leute von überwiegenden Fähigkeiten und durchdrungen von Liebe zur Wissenschaft und Eifer für die Wahrheit erfordert, als da, wo die Resultate der höchsten Anstrengun-

gen des menschlichen Geistes, in der wichtigsten aller Angelegenheiten, der Blüte einer neuen Generation, im lebendigen Worte, übergeben, ja, der Geist der Forschung in ihr erweckt werden soll. Andrerseits aber wieder halten die Ministerien dafür, daß kein Lehrfach auf die innerste Gesinnung der künftigen gelehrten, also den Staat und die Gesellschaft eigentlich lenkenden Klasse so viel Einfluß habe, wie gerade dieses; daher es nur mit der allerdevotesten, ihre Lehre gänzlich nach dem Willen und jedesmaligen Ansichten des Ministeriums zuschneidenden Männern besetzt werden darf. Natürlich ist es dann die erstere dieser beiden Anforderungen, welche zurückstehn muß. Wer nun aber mit diesem Stande der Dinge nicht bekannt ist, dem kann es zuzeiten vorkommen, als ob seltsamerweise gerade die entschiedensten Schafsköpfe sich der Wissenschaft des Platon und Aristoteles gewidmet hätten.

Ich kann hier nicht die beiläufige Bemerkung unterdrücken, daß eine sehr nachteilige Vorschule zur Professur der Philosophie die Hauslehrerstellen sind, welche beinahe alle, die jemals jene bekleideten, nach ihren Universitätsstudien, mehrere Jahre hindurch versehn haben. Denn solche Stellen sind eine rechte Schule der Unterwürfigkeit und Fügsamkeit. Besonders wird man darin gewohnt, seine Lehren ganz und gar dem Willen des Brotherrn zu unterwerfen und keine anderen als dessen Zwecke zu kennen. Diese, früh angenommene Gewohnheit wurzelt ein und wird zur zweiten Natur; so daß man nachher, als Philosophieprofessor, nichts natürlicher findet, als auch die Philosophie ebenso den Wünschen des die Professuren besetzenden Ministeriums gemäß zuzuschneiden und zu modeln; woraus denn am Ende philosophische Ansichten, oder gar Systeme, wie auf Bestellung gemacht, hervorgehn. Da hat die Wahrheit schönes Spiel! — Hier stellt sich freilich heraus, daß, um dieser unbedingt zu huldigen, um wirklich zu philosophieren, zu so vielen Bedingungen fast unumgänglich auch noch diese kommt, daß man auf eigenen Beinen stehe und keinen Herrn kenne, wonach denn das δος μοι που στω in gewissem Sinne auch hier gelte. Wenigstens haben die allermeisten von denen, die je etwas Großes in der Philosophie leisteten, sich in diesem Falle befunden. Spinoza war sich der Sache so deutlich bewußt, daß er die ihm angetragene Professur gerade deshalb ausschlug.

Ἡμισυ γαρ τ'αρετης αποαινυται ευρυοπα Ζευς
Ανερος, ευτ' αν μιν κατα δουλιον ἡμαρ ἑλησιν.

Das wirkliche Philosophieren verlangt Unabhängigkeit:

Πας γαρ ανηρ πενιη δεδμημενος ουτε τι ειπειν
Ουδ' ερξαι δυναται, γλωσσα δε οί δεδεται.
Theogn.

Auch in Sadis Guliſtan wird geſagt, daß, wer Nahrungsorgen hat, nichts leiſten kann. (S. Sadis Guliſtan überſ. von Graf, Leipzig 1846, S. 185.) Dafür jedoch iſt der ächte Philoſoph, ſeiner Natur nach, ein genügſames Weſen und bedarf nicht viel, um unabhängig zu leben: denn allemal wird ſein Wahlſpruch Shenſtones Satz ſein: Liberty is a more invigorating cordial than Tokay. (Freiheit iſt eine kräftigere Herzſtärkung, als Tokayer.)

Wenn nun alſo es ſich bei der Sache um nichts anderes handelte, als um die Förderung der Philoſophie und das Vorringen auf dem Wege der Wahrheit; ſo würde ich als das Beſte empfehlen, daß man die Spiegelfechterei, welche damit auf den Univerſitäten getrieben wird, einſtellte. Denn dieſe ſind wahrlich nicht der Ort für ernſtlich und redlich gemeinte Philoſophie, deren Stelle dort nur zu oft eine in ihre Kleider geſteckte und aufgeputzte Drahtpuppe einnehmen und als ein Gervis alienis mobile lignum paradieren und geſtikulieren muß. Wenn nun aber gar eine ſolche Kathederphiloſophie noch durch unverſtändliche, gehirnbetäubende Phraſen, neugeſchaffene Worte und unerhörte Einfälle, deren Abſurdes ſpekulativ und tranſzendental genannt wird, die Stelle wirklicher Gedanken erſetzen will; ſo wird ſie zu einer Parodie der Philoſophie, die dieſe in Mißkredit bringt; welches in unſern Tagen der Fall geweſen iſt. Wie kann denn auch, unter allem ſolchen Treiben, überhaupt nur die Möglichkeit jenes tiefen Ernſtes, der neben der Wahrheit alles geringſchätzt und die erſte Bedingung zur Philoſophie iſt, beſtehen? — Der Weg zur Wahrheit iſt ſteil und lang: mit einem Block am Fuße wird ihn keiner zurücklegen; vielmehr hohen Flügel not. Demnach alſo wäre ich dafür, daß die Philoſophie aufhörte, ein Gewerbe zu ſein: die Erhabenheit ihres Strebens verträgt ſich nicht damit; wie ja dieſes ſchon die Alten erkannt haben. Es iſt gar nicht nötig, daß auf jeder Univerſität ein paar ſchale Schwätzer gehalten werden, um den jungen Leuten alle Philoſophie auf zeitlebens zu verleiden. Auch Voltaire ſagt ganz richtig: Les gens de lettres, qui ont rendu le plus de services au petit nombre d'êtres pensans répandus dans le monde, sont les lettres isolés, les vrais savans, renfermés dans leur cabinet, qui n'ont ni argumenté sur les bancs de l'université, ni dit les choses à moitié dans les académies: et ceux-là ont presque toujours été persécutés. —

Alle der Philosophie von außen gebotene Hilfe ist, ihrer Natur nach, verdächtig: denn das Interesse jener ist zu hoher Art, als daß es mit dem Treiben dieser niedrig gesinnten Welt eine aufrichtige Verbindung eingehn könnte. Dagegen hat sie ihren eigenen Leitstern, der nie untergeht. Darum lasse man sie gewähren, ohne Beihilfe, aber auch ohne Hindernisse, und gebe nicht dem ernsten, von der Natur geweihten und ausgerüsteten Pilger zum hochgelegenen Tempel der Wahrheit den Gesellen bei, dem es eigentlich nur um ein gutes Nachtlager und eine Abendmahlzeit zu tun ist: denn es ist zu besorgen, daß er, um nach diesen einlenken zu dürfen, jenem ein Hindernis in den Weg wälzen werde.

Diesem allen zufolge halte ich, von den Staatszwecken, wie gesagt, absehend und bloß das Interesse der Philosophie betrachtend, für wünschenswert, daß aller Unterricht in derselben auf Universitäten streng beschränkt werde auf den Vortrag der Logik, als einer abgeschlossenen und streng beweisbaren Wissenschaft, und auf eine ganz succincte vorzutragende und durchaus in einem Semester von Thales bis Kant zu absolvierende Geschichte der Philosophie, damit sie, infolge ihrer Kürze und Uebersichtlichkeit, den eigenen Ansichten des Herrn Professors möglichst wenig Spielraum gestatte und bloß als Leitfaden zum künftigen eigenen Studium auftrete. Denn die eigentliche Bekanntschaft mit den Philosophen läßt sich durchaus nur in ihren eigenen Werken machen und keineswegs durch Relationen aus zweiter Hand; — wovon ich die Gründe bereits in der Vorrede zur zweiten Ausgabe meines Hauptwerks dargelegt habe. Zudem hat das Lesen der selbsteigenen Werke wirklicher Philosophen jedenfalls einen wohltätigen und fördernden Einfluß auf den Geist, indem es ihn in unmittelbare Gemeinschaft mit so einem selbstdenkenden und überlegenen Kopfe setzt, statt daß bei jenen Geschichten der Philosophie er immer nur die Bewegung erhält, die ihm der hölzerne Gedankengang so eines Alltagskopfs erteilen kann, der sich die Sache auf seine Weise zurechtgelegt hat. Daher also möchte ich jenen Katheder-vortrag beschränken auf den Zweck einer allgemeinen Orientierung auf dem Felde der bisherigen philosophischen Leistungen, mit Beseitigung aller Ausführungen, wie auch aller Pragmatizität der Darstellung, die weiter gehn wollte, als bis zur Nachweisung der unverkennbaren Anknüpfungspunkte der sukzessiv auftretenden Systeme an früher dagewesenen: also ganz im Gegensatz der Anmaßung Hegelianischer Geschichtschreiber der Philosophie, welche jedes System als notwendig eintretend dartun, und so

nach, die Geschichte der Philosophie a priori konstruierend, uns beweisen, daß jeder Philosoph gerade das, was er gedacht hat, und nichts anderes, habe denken müssen; wobei denn der Herr Professor so recht bequem sie alle von oben herab übersieht, wo nicht gar belächelt. Der Sünder! als ob nicht alles das Werk einzelner und einziger Köpfe gewesen wäre, die sich in der schlechten Gesellschaft dieser Welt eine Weile haben herumstoßen müssen, damit solche gerettet und erlöst werde aus den Banden der Roheit und Verdummung; Köpfe, die ebenso individuell, wie selten sind, daher von jedem derselben das Ariostische natura il fece, e poi ruppe lo stampo in vollem Maße gilt; — und als ob, wenn Kant an den Blattern gestorben wäre, auch ein andrer die Kritik der reinen Vernunft würde geschrieben haben, — wohl einer von jenen, aus der Fabrikware der Natur und mit ihrem Fabrikzeichen auf der Stirn, so einer mit der normalen Ration von drei Pfund groben Gehirns, hübsch fester Textur, in zolldicker Hirnschale wohl verwahrt, beim Gesichtswinkel von 70 Grad, dem matten Herzschlag, den trüben, gähnenden Augen, den stark entwickelten Freßwerkzeugen, der lockenden Rede und dem schwerfälligen, schleppenden Gange, als welcher Takt hält mit der Krötenagilität seiner Gedanken: — ja, ja, wartet nur, die werden euch Kritiken der reinen Vernunft und auch Systeme machen, sobald nur der vom Professor berechnete Zeitpunkt da und die Reihe an sie gekommen ist, — dann, wann die Eichen Aprikosen tragen. — Die Herren haben freilich gute Gründe, möglichst viel der Erziehung und Bildung zuzuschreiben, sogar, wie wirklich einige tun, die angeborenen Talente ganz zu leugnen und auf alle Weise sich gegen die Wahrheit zu verschanzen, daß alles darauf ankommt, wie einer aus den Händen der Natur hervorgegangen sei, welcher Vater ihn gezeugt und welche Mutter ihn empfangen habe, ja, auch noch zu welcher Stunde; daher man keine Iliaden schreiben wird, wenn man zur Mutter eine Gans und zum Vater eine Schlafmütze gehabt hat; auch nicht, wenn man auf sechs Universitäten studiert. Es ist nun aber doch nicht anders: aristokratisch ist die Natur, aristokratischer, als irgendein Feudal- und Kastenwesen. Demgemäß läuft ihre Pyramide von einer sehr breiten Basis in einen gar spitzen Gipfel aus. Und wenn es dem Pöbel und Gesindel, welches nichts über sich dulden will, auch gelänge, alle andern Aristokratien umzustoßen; so müßte es diese doch bestehn lassen, — und soll keinen Dank dafür haben: denn die ist so ganz eigentlich „von Gottes Gnaden".

Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen.

Τὸ εἰκῆ οὐκ ἐστιν ἐν τῇ ζωῇ, ἀλλὰ μία ἁρμονία καὶ τάξις.

Plotin. Enn. IV, L. 4, c. 35.

Obgleich die hier mitzuteilenden Gedanken zu keinem festen Resultate führen, vielleicht eine bloße metaphysische Phantasie genannt werden könnten; so habe ich mich doch nicht entschließen können, sie der Vergessenheit zu übergeben; weil sie manchem, wenigstens zum Vergleich mit seinen eigenen, über denselben Gegenstand gehegten, willkommen sein werden. Auch ein solcher doch ist zu erinnern, daß an ihnen alles zweifelhaft ist, nicht nur die Lösung, sondern sogar das Problem. Demnach hat man hier nichts weniger, als entschiedene Aufschlüsse zu erwarten, vielmehr die bloße Ventilation eines sehr dunkeln Sachverhältnisses, welches jedoch vielleicht jedem, im Verlaufe seines eigenen Lebens, oder beim Rückblick auf dasselbe, sich öfter aufgedrungen hat. Sogar mögen unsere Betrachtungen darüber vielleicht nicht viel mehr sein, als ein Tappen und Tasten im Dunkeln; wo man merkt, daß wohl etwas sei, jedoch nicht recht weiß, wo, noch was. Wenn ich dabei dennoch bisweilen in den positiven, oder gar dogmatischen Ton geraten sollte; so sei hier ein für allemal gesagt, daß dies bloß geschieht, um nicht durch stete Wiederholung der Formeln des Zweifels und der Mutmaßung weitschweifig und matt zu werden, daß es mithin nicht ernstlich zu nehmen ist.

Der Glaube an eine spezielle Vorsehung, oder sonst eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten im individuellen Lebenslauf, ist zu allen Zeiten allgemein beliebt gewesen, und sogar in denkenden, aller Superstition abgeneigten Köpfen findet er sich bisweilen unerschütterlich fest, ja, wohl gar außer allem Zusammenhange mit irgend welchen bestimmten Dogmen. — Zuvörderst läßt sich ihm entgegensetzen, daß er, nach Art alles Götterglaubens, nicht eigentlich aus der Erkenntnis, sondern aus dem Willen entsprungen, nämlich zunächst das Kind unserer Bedürftigkeit sei. Denn die Data, welche bloß die Erkenntnis dazu geliefert hätte, ließen sich vielleicht darauf zurückführen, daß der Zufall, welcher uns hundert arge, und wie durchdacht tückische Streiche spielt, dann und wann einmal auserlesen günstig ausfällt, oder auch mittelbar sehr gut für uns sorgt. In allen solchen Fällen erkennen wir in ihm die Hand der Vorsehung, und zwar am deutlichsten dann, wann sie, unsrer eigenen Einsicht zuwider, ja, auf von uns verabscheuten

Wegen, uns zu einem beglückenden Ziele hingeführt hat; wo wir alsdann sagen tunc bene navigavi, cum naufragium feci und der Gegensatz zwischen Wahl und Führung ganz unverkennbar, zugleich aber zum Vorteil der letzteren, fühlbar wird. Eben dieserhalb trösten wir, bei widrigen Zufällen, uns auch wohl mit dem oft bewährten Sprüchlein „Wer weiß, wozu es gut ist," — welches eigentlich aus der Einsicht entsprungen ist, daß, obwohl der Zufall die Welt beherrscht, er doch den Irrtum zum Mitregenten hat und, weil wir diesem, ebensosehr als jenem, unterworfen sind, vielleicht eben das ein Glück ist, was uns jetzt als ein Unglück erscheint. So fliehen wir dann von den Streichen des einen Welttyrannen zum andern, indem wir vom Zufall an den Irrtum appellieren.

Hievon jedoch abgesehen, ist, dem bloßen, reinen, offenbaren Zufall eine Absicht unterzulegen, ein Gedanke, der an Verwegenheit seinesgleichen sucht. Dennoch glaube ich, daß jeder, wenigstens einmal in seinem Leben, ihn lebhaft gefaßt hat. Auch findet man ihn bei allen Völkern und neben allen Glaubenslehren; wiewohl am entschiedensten bei den Mohammedanern. Es ist ein Gedanke, der, je nachdem man ihn versteht, der absurdeste, oder der tiefsinnigste sein kann. Gegen die Beispiele inzwischen, wodurch man ihn belegen möchte, bleibt, so frappant sie auch bisweilen sein mögen, die stehende Einrede diese, daß es das größte Wunder wäre, wenn niemals ein Zufall unsere Angelegenheiten gut, ja, selbst besser besorgte, als unser Verstand und unsere Einsicht es vermocht hätten.

Daß alles, ohne Ausnahme, was geschieht, mit strenger Notwendigkeit eintritt, ist eine a priori einzusehende, folglich unumstößliche Wahrheit: ich will sie hier den demonstrablen Fatalismus nennen. In meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens ergibt sie sich (S. 62; 2. Aufl. S. 60) als das Resultat aller vorhergegangenen Untersuchungen. Sie wird empirisch und a posteriori bestätigt, durch die nicht mehr zweifelhafte Tatsache, daß magnetische Somnambule, daß mit dem zweiten Gesichte begabte Menschen, ja, daß bisweilen die Träume des gewöhnlichen Schlafs, das Zukünftige geradezu und genau vorher verkünden*). Am auffallendsten ist diese empirische Bestätigung meiner Theorie der strengen Notwendigkeit alles

*) In der Times vom 2. Dezember 1852 steht folgende gerichtliche Aussage: Zu Newent in Glocestershire wurde vor dem Coroner, Mr. Lovegrove, eine gerichtliche Untersuchung über den im Wasser gefundenen Leichnam des Mannes Mark Lane abgehalten. Der Bruder des Ertrunkenen sagte aus, daß er, auf die erste Nachricht vom Vermißtwerden seines Bruders Markus, sogleich erwidert habe: „Dann ist er ertrunken: denn dies hatte mir diese

Geschehenden beim zweiten Gesicht. Denn das vermöge desselben, oft lange vorher Verkündete sehn wir nachmals, ganz genau und mit allen Nebenumständen, wie sie angegeben waren, eintreten, sogar dann, wann man sich absichtlich und auf alle Weise bemüht hatte, es zu hintertreiben, oder die eintreffende Begebenheit, wenigstens in irgendeinem Nebenumstande, von der mitgeteilten Vision abweichen zu machen; welches stets verderblich gewesen ist; indem dann gerade das, welches das vorher Verkündete vereiteln sollte, allemal es herbeizuführen gedient hat; gerade so, wie sowohl in den Tragödien, als in der Geschichte der Alten, das von Orakeln oder Träumen verkündigte Unheil eben durch die Vorkehrungsmittel dagegen herbeigezogen wird. Als Beispiele hievon nenne ich, aus so vielen, bloß den König Ödipus und die schöne Geschichte vom Krösos mit dem Adrastos im ersten Buche des Herodot, c. 35—43. Die diesen entsprechenden Fälle beim zweiten Gesicht findet man, von dem grundehrlichen Bende Bendsen mitgeteilt, im dritten Hefte des achten Bandes des Archivs für tierischen Magnetismus von Kieser (besonders Beisp. 4, 12, 14, 16); wie einen in Jung Stillings Theorie der Geisterkunde § 155. Wäre nun die Gabe des zweiten Gesichts so häufig, wie sie selten ist; so würden unzählige Vorfälle, vorherverkündet, genau eintreffen und der unleugbare faktische Beweis der strengen Notwendigkeit alles und jedes Geschehenden, jedem zugänglich, allgemein vorliegen. Dann würde kein Zweifel mehr darüber bleiben, daß, so sehr auch der Lauf der Dinge sich als rein zufällig darstellt, er es im Grunde doch nicht ist, vielmehr alle diese Zufälle selbst, τα εικη γιγνομενα, von einer, tief verborgenen Notwendigkeit, εἱμαρμενη, umfaßt werden, deren bloßes Werkzeug der Zufall selbst ist. In diese einen Blick zu tun, ist von jeher das Bestreben aller Mantik gewesen. Aus der in Erinnerung gebrachten, tatsächlichen Mantik nun aber folgt eigentlich nicht bloß, daß alle Begebenheiten mit vollständiger Notwendigkeit eintreten; sondern auch, daß sie irgendwie schon zum voraus bestimmt und objektiv festgestellt sind, indem sie ja dem Seherauge als ein Gegenwärtiges sich darstellen: indessen ließe sich dieses allenfalls

---

acht geträumt und daß ich, tief im Wasser stehend, bemüht war, ihn herauszuziehen." In der nächstfolgenden Nacht träumte ihm abermals, daß sein Bruder nahe bei der Schleuse zu Oxenhall ertrunken sei und daß neben ihm eine Forelle schwamm. Am folgenden Morgen ging er, in Begleitung seines andern Bruders, nach Oxenhall: daselbst sah er eine Forelle im Wasser. Sogleich war er überzeugt, daß sein Bruder dort liegen müsse, und wirklich fand die Leiche sich an der Stelle. — Also was so Flüchtiges, wie das Vorübergleiten einer Forelle, wird um mehrere Stunden, auf die Sekunde genau, vorhergesehn!

noch auf die bloße Notwendigkeit ihres Eintritts infolge des Verlaufs der Kausalkette zurückführen. Jedenfalls aber ist die Einsicht, oder vielmehr die Ansicht, daß jene Notwendigkeit alles Geschehenden keine blinde sei, also der Glaube an einen ebenso planmäßigen, wie notwendigen Hergang in unserm Lebenslauf, ein Fatalismus höherer Art, der jedoch nicht, wie der einfache, sich demonstrieren läßt, auf welchen aber dennoch vielleicht jeder, früher oder später, einmal gerät und ihn, nach Maßgabe seiner Denkungsart, eine Zeitlang, oder auf immer festhält. Wir können denselben, zum Unterschiede von dem gewöhnlichen und demonstrabeln, den transzendenten Fatalismus nennen. Er stammt nicht, wie jener, aus einer eigentlich theoretischen Erkenntnis, noch aus der zu dieser nötigen Untersuchung, als zu welcher wenige befähigt sein würden; sondern er setzt sich aus den Erfahrungen des eigenen Lebenslaufs allmählich ab. Unter diesen nämlich machen sich jedem gewisse Vorgänge bemerklich, welche einerseits, vermöge ihrer besondern und großen Zweckmäßigkeit für ihn, den Stempel einer moralischen, oder innern Notwendigkeit, andrerseits jedoch den der äußern, gänzlichen Zufälligkeit deutlich ausgeprägt an sich tragen. Das öftere Vorkommen derselben führt allmählich zu der Ansicht, die oft zur Ueberzeugung wird, daß der Lebenslauf des einzelnen, so verworren er auch scheinen mag, ein in sich übereinstimmendes, bestimmte Tendenz und belehrenden Sinn habendes Ganzes sei, so gut wie das durchdachteste Epos*). Die durch denselben ihm erteilte Belehrung nun aber bezöge sich allein auf seinen individuellen Willen, — welcher, im letzten Grunde, sein individueller Irrtum ist. Denn nicht in der Weltgeschichte, wie die Professorenphilosophie es wähnt, ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben des einzelnen. Die Völker existieren ja bloß in abstracto: die einzelnen sind das Reale. Daher ist die Weltgeschichte ohne direkte metaphysische Bedeutung: sie ist eigentlich bloß eine zufällige Konfiguration: ich erinnere hier an das, was ich, „Welt als Wille u. Vorst." Bd. 1, § 35, darüber gesagt habe. — Also in Hinsicht auf das eigene individuelle Schicksal erwächst in vielen jener transzendente Fatalismus, zu welchem die aufmerksame Betrachtung des eigenen Lebens, nachdem sein Faden zu einer beträchtlichen Länge ausgesponnen worden, vielleicht jedem einmal Anlaß gibt, und der nicht nur viel Trostreiches, sondern

*) Wenn wir manche Szenen unsrer Vergangenheit genau durchdenken, erscheint uns alles darin so wohl abgelartet, wie in einem recht planmäßig angelegten Roman.

vielleicht auch viel Wahres hat: daher er zu allen Zeiten, sogar als Dogma, behauptet worden*). Als völlig unbefangen verdient das Zeugnis eines erfahrenen Welt- und Hofmannes, und dazu in einem nestorischen Alter abgelegt, hier angeführt zu werden, nämlich das des neunzigjährigen Knebel, der in einem Briefe sagt: „Man wird, bei genauer Beobachtung, finden, daß in dem Leben der meisten Menschen sich ein gewisser Plan findet, der, durch die eigene Natur, oder durch die Umstände, die sie führen, ihnen gleichsam vorgezeichnet ist. Die Zustände ihres Lebens mögen noch so abwechselnd und veränderlich sein, es zeigt sich doch am Ende ein Ganzes, das unter sich eine gewisse Uebereinstimmung bemerken läßt. — — — — Die Hand eines bestimmten Schicksals, so verborgen sie auch wirken mag, zeigt sich auch genau, sie mag nun durch äußere Wirkung, oder innere Regung bewegt sein: ja, widersprechende Gründe bewegen sich oftmals in ihrer Richtung. So verwirrt der Lauf ist, so zeigt sich immer Grund und Richtung durch." (Knebels literarischer Nachlaß. 2. Aufl. 1840. Bd. 3, S. 452.)

Die hier ausgesprochene Planmäßigkeit im Lebenslauf eines jeden läßt sich nun zwar zum Teil aus der Unveränderlichkeit und starren Konsequenz des angeborenen Charakters erklären, als welche den Menschen immer in dasselbe Gleis zurückbringt. Was diesem Charakter eines jeden das Angemessenste ist, erkennt er so unmittelbar und sicher, daß er, in der Regel, es gar nicht in das deutliche, reflektierte Bewußtsein aufnimmt, sondern unmittelbar und wie instinktmäßig danach handelt. Diese Art von Erkenntnis ist insofern, als sie ins Handeln übergeht, ohne ins deutliche Bewußtsein gekommen zu sein, den reflex actions des Marshal Hall zu vergleichen. Vermöge derselben verfolgt und ergreift jeder, dem nicht, entweder von außen, oder von seinen eigenen falschen Begriffen und Vorurteilen, Gewalt geschieht, das ihm individuell Angemessene, auch ohne sich darüber Rechenschaft geben zu können; wie die im Sande, von der Sonne bebrütete und aus dem Ei gekrochene Schildkröte, auch ohne das Wasser erblicken zu können, sogleich die gerade Richtung dahin einschlägt. Dies also ist der innere Kompaß, der

*) Weder unser Tun, noch unser Lebenslauf ist unser Werk; wohl aber das, was keiner dafür hält: unser Wesen und Dasein. Denn auf Grundlage dieses und der in strenger Kausalverknüpfung eintretenden Umstände und äußern Begebenheiten geht unser Tun und Lebenslauf mit vollkommner Notwendigkeit vor sich. Demnach ist schon bei der Geburt des Menschen sein ganzer Lebenslauf, bis ins einzelne, unwiderruflich bestimmt; so daß eine Somnambule in höchster Potenz ihn genau vorhersagen könnte. Wir sollten diese große und sichere Wahrheit im Auge behalten, bei Betrachtung und Beurteilung unsers Lebenslaufs, unsrer Taten und Leiden.

geheime Zug, der jeden richtig auf den Weg bringt, welcher allein der ihm angemessene ist, dessen gleichmäßige Richtung er aber erst gewahr wird, nachdem er ihn zurückgelegt hat. — Dennoch scheint dies, dem mächtigen Einfluß und der großen Gewalt der äußern Umstände gegenüber, nicht ausreichend: und dabei ist es nicht sehr glaublich, daß das Wichtigste in der Welt, der durch so vieles Tun, Plagen und Leiden erkaufte menschliche Lebenslauf, auch nur die andere Hälfte seiner Lenkung, nämlich den von außen kommenden Teil, so ganz eigentlich und rein aus der Hand eines wirklich blinden, an sich selbst gar nicht seienden und aller Anordnung entbehrenden Zufalls erhalten sollte. Vielmehr wird man versucht, zu glauben, daß, — wie es gewisse Bilder gibt, Anamorphosen genannt (Pouillet II, 171), welche dem bloßen Auge nur verzerrte und verstümmelte Ungestalten, hingegen in einem konischen Spiegel gesehn regelrechte menschliche Figuren zeigen, — so die rein empirische Auffassung des Weltlaufs jenem Anschauen des Bildes mit nacktem Auge gleicht, das Verfolgen der Absicht des Schicksals hingegen dem Anschauen im konischen Spiegel, der das dort auseinander Geworfene verbindet und ordnet. Jedoch läßt dieser Ansicht sich immer noch die andere entgegenstellen, daß der planmäßige Zusammenhang, welchen wir in den Begebenheiten unsers Lebens wahrzunehmen glauben, nur eine unbewußte Wirkung unsrer ordnenden und schematisierenden Phantasie sei, derjenigen ähnlich, vermöge welcher wir auf einer befleckten Wand menschliche Figuren und Gruppen deutlich und schön erblicken, indem wir planmäßigen Zusammenhang in Flecke bringen, die der blindeste Zufall gestreut hat. Inzwischen ist doch zu vermuten, daß das, was, im höchsten und wahrsten Sinne des Worts, für uns das Rechte und Zuträgliche ist, wohl nicht das sein kann, was bloß projektiert, aber nie ausgeführt wurde, was also nie eine andere Existenz, als die in unsern Gedanken, erhielt, — die vani disegni, che non han' mai loco des Ariosto, — und dessen Vereitelung durch den Zufall wir nachher zeitlebens zu betrauern hätten; sondern vielmehr das, was real ausgeprägt wird im großen Bilde der Wirklichkeit und wovon wir, nachdem wir dessen Zweckmäßigkeit erkannt haben, mit Ueberzeugung sagen sic erat in fatis, so hat es kommen müssen; daher denn für die Realisierung des in diesem Sinne Zweckmäßigen auf irgendeine Weise gesorgt sein müßte, durch eine im tiefsten Grunde der Dinge liegende Einheit des Zufälligen und Notwendigen. Vermöge dieser müßten, beim menschlichen Lebenslauf, die innere, sich als instinktartiger Trieb darstellende Notwendigkeit, sodann

die vernünftige Ueberlegung und endlich die äußere Einwirkung der Umstände sich wechselseitig dergestalt in die Hände arbeiten, daß sie, am Ende desselben, wenn er ganz durchgeführt ist, ihn als ein wohlgegründetes, vollendetes Kunstwerk erscheinen ließen; obgleich vorher, als er noch im Werden war, an demselben, wie an jedem erst angelegten Kunstwerk, sich oft weder Plan noch Zweck erkennen ließ. Wer aber erst nach der Vollendung hinzuträte und ihn genau betrachtete, müßte so einen Lebenslauf anstaunen als das Werk der überlegtesten Vorhersicht, Weisheit und Beharrlichkeit. Die Bedeutsamkeit desselben im ganzen jedoch würde sein, je nachdem das Subjekt desselben ein gewöhnliches oder außerordentliches war. Von diesem Gesichtspunkte aus könnte man den sehr transzendenten Gedanken fassen, daß diesem mundus phaenomenon, in welchem der Zufall herrscht, durchgängig und überall ein mundus intelligibilis zum Grunde läge, welcher den Zufall selbst beherrscht. — Die Natur freilich tut alles nur für die Gattung und nichts bloß für das Individuum; weil ihr jene alles, dieses nichts ist. Allein was wir hier als wirkend voraussetzen, wäre nicht die Natur, sondern das jenseit der Natur liegende Metaphysische, welches in jedem Individuo **ganz und ungeteilt** existiert, dem daher dieses alles gilt.

Zwar müßte man eigentlich, um über diese Dinge ins reine zu kommen, zuvor folgende Fragen beantworten: Ist ein gänzliches Mißverhältnis zwischen dem Charakter und dem Schicksal eines Menschen möglich? — oder paßt, auf die Hauptsache gesehn, jedes Schicksal zu jedem Charakter? — oder endlich fügt wirklich eine geheime, unbegreifliche Notwendigkeit, dem Dichter eines Dramas zu vergleichen, beide jedesmal passend aneinander? — Aber eben hierüber sind wir nicht im klaren.

Inzwischen glauben wir, unserer Taten in jedem Augenblicke Herr zu sein. Allein, wenn wir auf unsern zurückgelegten Lebensweg zurücksehn und zumal unsere unglücklichen Schritte, nebst ihren Folgen, ins Auge fassen; so begreifen wir oft nicht, wie wir haben dieses tun, oder jenes unterlassen können; so daß es aussieht, als hätte eine fremde Macht unsere Schritte gelenkt. Deshalb sagt Shakespeare:

> **Fate, show thy force; ourselves we do not owe;**
> **What is decreed must be, and be this so!**
>
> **Twelfth-night, A. 1, sc. 5.**

(Jetzt kannst du deine Macht, o Schicksal, zeigen:
Was sein soll muß geschehn, und keiner ist sein eigen.)

Auch Goethe sagt, im Götz von Berlichingen (Akt 5): „Wir Menschen führen uns nicht selbst: bösen Geistern ist Macht über uns gelassen, daß sie ihren Mutwillen an unserm Verderben üben." Auch im Egmont (Akt 5, letzte Szene): „Es glaubt der Mensch sein Leben zu leiten, sich selbst zu führen; und sein Innerstes wird unwiderstehlich nach seinem Schicksale gezogen." Ja, schon der Prophet Jeremias hat es gesagt: „Des Menschen Tun stehet nicht in seiner Gewalt, und stehet in niemandes Macht, wie er wandele, oder seinen Gang richte." (10, 23.) Man vergleiche hiemit Herodot L. I, c. 91 und IX, c. 16; auch Lukians Totengespräche XIX und XXX. Die Alten werden es nicht müde, in Versen und in Prosa, die Allgewalt des Schicksals hervorzuheben, wobei sie auf die Ohnmacht des Menschen, ihm gegenüber hinweisen. Man sieht überall, daß dies eine Ueberzeugung ist, von der sie durchdrungen sind, indem sie einen geheimnisvollen und tiefern Zusammenhang der Dinge ahnden, als der klar empirische ist. Daher die vielen Benennungen dieses Begriffs im Griechischen: ποτμος, αἶσα, εἱμαρμενη, πεπρωμενη, μοιρα, Ἀδραστεια und vielleicht noch andere. Das Wort προνοια hingegen verschiebt den Begriff der Sache, indem es vom νους, dem Sekundären ausgeht, wodurch er freilich plan und begreiflich, aber auch oberflächlich und falsch wird. — Dies alles beruht darauf, daß unsere Taten das notwendige Produkt zweier Faktoren sind, deren einer, unser Charakter, unabänderlich feststeht, uns jedoch nur a posteriori, also allmählich, bekannt wird; der andere aber sind die Motive: diese liegen außerhalb, werden durch den Weltlauf notwendig herbeigeführt und bestimmen den gegebenen Charakter, unter Voraussetzung seiner feststehenden Beschaffenheit, mit einer Notwendigkeit, welche der mechanischen gleichkommt. Das über den so erfolgenden Verlauf nun aber urteilende Ich ist das Subjekt des Erkennens, als solches jenen beiden fremd und bloß der kritische Zuschauer ihres Wirkens. Da mag es denn freilich zuzeiten sich verwundern.

Hat man aber einmal den Gesichtspunkt jenes transzendenten Fatalismus gefaßt und betrachtet nun von ihm aus ein individuelles Leben; so hat man bisweilen das wunderlichste aller Schauspiele vor Augen, an dem Kontraste zwischen der offenbaren, physischen Zufälligkeit einer Begebenheit und ihrer moralisch-metaphysischen Notwendigkeit, welche letztere jedoch nie demonstrabel ist, vielmehr immer noch bloß eingebildet sein kann. Um dieses durch ein allbekanntes Beispiel, welches zugleich, wegen seiner Grellheit, geeignet ist, als Typus der Sache zu dienen, sich zu veranschaulichen, betrachte man Schillers

„Gang nach dem Eisenhammer". Hier nämlich sieht man Fridolins Verzögerung, durch den Dienst bei der Messe, so ganz zufällig herbeigeführt, wie sie andrerseits für ihn so höchst wichtig und notwendig ist. Vielleicht wird jeder, bei gehörigem Nachdenken, in seinem eigenen Lebenslaufe analoge Fälle finden können, wenngleich nicht so wichtige, noch so deutlich ausgeprägte. Gar mancher aber wird hiedurch zu der Annahme getrieben werden, daß eine geheime und unerklärliche Macht alle Wendungen und Windungen unsers Lebenslaufes, zwar sehr oft gegen unsere einstweilige Absicht, jedoch so, wie es der objektiven Ganzheit und subjektiven Zweckmäßigkeit desselben angemessen, mithin unserm eigentlichen wahren Besten förderlich ist, leitet; so daß wir gar oft die Torheit der in entgegengesetzter Richtung gehegten Wünsche hinterher erkennen. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. — Sen. ep. 107. Eine solche Macht nun müßte, mit einem unsichtbaren Faden alle Dinge durchziehend, auch die, welche die Kausalkette ohne alle Verbindung miteinander läßt, so verknüpfen, daß sie, im erforderten Moment, zusammentrafen. Sie würde demnach die Begebenheiten des wirklichen Lebens so gänzlich beherrschen, wie der Dichter die seines Dramas: Zufall aber und Irrtum, als welche zunächst und unmittelbar in den regelmäßigen, kausalen Lauf der Dinge störend eingreifen, würden die bloßen Werkzeuge ihrer unsichtbaren Hand sein.

Mehr als alles treibt uns zu der kühnen Annahme einer solchen, aus der Einheit der tiefliegenden Wurzel der Notwendigkeit und Zufälligkeit entspringenden und unergründlichen Macht die Rücksicht hin, daß die bestimmte, so eigentümliche Individualität jedes Menschen in physischer, moralischer und intellektueller Hinsicht, die ihm alles in allem ist und daher aus der höchsten metaphysischen Notwendigkeit entsprungen sein muß, andrerseits (wie ich in meinem Hauptwerke Bd. 2, Kap. 43 dargetan habe) als das notwendige Resultat des moralischen Charakters des Vaters, der intellektuellen Fähigkeit der Mutter und der gesamten Korporisation beider sich ergibt; die Verbindung dieser Eltern nun aber, in der Regel, durch augenscheinlich zufällige Umstände herbeigeführt worden ist. Hier also drängt sich uns die Forderung, oder das metaphysisch-moralische Postulat, einer letzten Einheit der Notwendigkeit und Zufälligkeit unwiderstehlich auf. Von dieser einheitlichen Wurzel beider einen deutlichen Begriff zu erlangen, halte ich jedoch für unmöglich: nur so viel läßt sich sagen, daß sie zugleich das wäre, was die Alten Schicksal, εἱμαρμενη, πεπρωμενη, fatum nannten, das, was

sie unter dem leitenden Genius jedes einzelnen verstanden, nicht minder aber auch das, was die Christen als Vorsehung, προνοια, verehren. Diese drei unterscheiden sich zwar dadurch, daß das Fatum blind, die beiden andern sehend gedacht werden: aber dieser anthropomorphistische Unterschied fällt weg und verliert alle Bedeutung bei dem tiefinnern, metaphysischen Wesen der Dinge, in welchem allein wir die Wurzel jener unerklärlichen Einheit des Zufälligen mit dem Notwendigen, welch sich als der geheime Lenker aller menschlichen Dinge darstellt, zu suchen haben.

Die Vorstellung von dem, jedem einzelnen beigegebenen und seinem Lebenslaufe vorstehenden Genius soll etruriſchen Ursprungs sein, war inzwischen bei den Alten allgemein verbreitet. Das Wesentliche derselben enthält ein Vers des Menandros, den Plutarch (De tranq. an. C. 15, auch Stob., Ecl. L. I, c. 6, § 4 und Clem. Alex., Strom. L. V, c. 14) uns aufbehalten hat:

Ἀπαντι δαιμων ανδρι συμπαραστατει
Ευθυς γενομενῳ, μυσταγωγος του βιου
Αγαθος.

(Hominem unumquemque, simul in lucem est editus, sectatur Genius, vitae qui auspicium facit, bonus nimirum.) Platon, am Schlusse der Republik, beschreibt, wie jede Seele, vor ihrer abermaligen Wiedergeburt, sich ein Lebenslos, mit der ihm angemessenen Persönlichkeit, wählt, und sagt sodann: Ἐπειδη δ'οὐν πασας τας ψυχας τους βιους ἡρῆσθαι, ὡσπερ ἐλαχον ἐν ταξει προιεναι προς την Λαχεσιν· ἐκεινην δ' ἑκαστῳ ὁν εἱλετο δαιμονα, τουτον φυλακα ξυμπεμπειν του βιου και ἀποπληρωτην των αἱρεθεντων. (L. X, 621.) Ueber diese Stelle hat einen höchst lesenswerten Kommentar Porphyrius geliefert und Stobäos denselben uns erhalten, in Ecl. eth. L. II, c. 8, § 37. Platon hatte aber vorher (618), in Beziehung hierauf, gesagt: οὐχ ὑμας δαιμων ληξεται, ἀλλ' ὑμεις δαιμονα αἱρησεσθε. πρωτος δε ὁ λαχων (das Los, was bloß die Ordnung der Wahl bestimmt) πρωτος αἱρεισθω βιον, ᾧ συνεσται ἐξ ἀναγκης. — Sehr schön drückt die Sache Horaz aus:

Scit Genius, natale comes qui temperat astrum
Naturae deus humanae, mortalis in unum-
Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater.
(II. epist. 2, 187).

Eine gar lesenswerte Stelle über diesen Genius findet man im Apulejus, De deo Socratis p. 236, 238, Bip. Ein kurzes, aber bedeutendes Kapitel darüber hat Jamblichus De mysteriis Aegypt. Sect. IX, c. 6, de proprio daemone.

Aber noch merkwürdiger iſt die Stelle des Proklos in ſeinem Kommentar zum Alkibiades des Platon S. 77 ed. Creuzer: ὁ γαρ πασαν ἡμων την ζωην ιθυνων και τας τε αἱρεσεις ἡμων αποπληρων, τας προ της γενεσεως, και τας της εἱμαρμενης δοσεις και των μοιρηγενετων θεων, ετι δε τας εκ της προνοιας ελλομψεις χορηγων και ταραμετρων, οὑτος ὁ δαιμων εστι. κ. τ. λ. Ueberaus tiefſinnig hat denſelben Gedanken Theophraſtus Paracelſus gefaßt, da er ſagt: „Damit aber das Fatum wohl erkannt werde, iſt es alſo, daß jeglicher Menſch einen Geiſt hat, der außerhalb ihm wohnt und ſetzt ſeinen Stuhl in die obern Sterne. Derſelbige gebraucht die Boſſen*) ſeines Meiſters: derſelbige iſt der, der da die Praesagia demſelben vorzeigt und nachzeigt: denn ſie bleiben nach dieſem. Dieſe Geiſter heißen ‚Fatum‘.“ (Theophr. Werke, Straßb. 1603. Fol. Bd. 2, S. 36.) Beachtenswert iſt es, daß eben dieſer Gedanke ſchon beim Plutarch zu finden iſt, da er ſagt, daß außer dem in den irdiſchen Leib verſenkten Teil der Seele ein andrer, reinerer Teil derſelben außerhalb über dem Haupte des Menſchen ſchwebend bleibt, als ein Stern ſich darſtellend und mit Recht ſein Dämon, Genius, genannt wird, welcher ihn leitet und dem der Weiſere willig folgt. Die Stelle iſt zum Herſetzen zu lang, ſie ſteht De genio Socratis c. 22. Die Hauptphraſe iſt: το μεν ουν ὑποβρυχιον εν τῳ σωματ φερομενον Ψυχη λεγεται. το δε φθορας λειφθεν, οἱ πολλοι Νουν καλουντες, εντος ειναι νομιζουσιν αυτων· οἱ δε ορθως ὑπονοουντεθ, ὡς εκτος οντα, Δαιμονα προσαγορευουσιν. Beiläufig bemerke ich, daß das Chriſtentum, welches bekanntlich die Götter und Dämonen aller Heiden gern in Teufel verwandelte, aus dieſem Genius der Alten den Spiritus familiaris der Gelehrten und Magiker gemacht zu haben ſcheint. — Die chriſtliche Vorſtellung von der Providenz iſt zu bekannt, als daß es nötig wäre, dabei zu verweilen. — Alles dieſes ſind jedoch nur bildliche, allegoriſche Auffaſſungen der in Rede ſtehenden Sache; wie es denn überhaupt uns nicht vergönnt iſt, die tiefſten und verborgenſten Wahrheiten anders, als im Bilde und Gleichnis zu erfaſſen.

In Wahrheit jedoch kann jene verborgene und ſogar die äußern Einflüſſe lenkende Macht ihre Wurzel zuletzt doch nur in unſerm eigenen, geheimnisvollen Innern haben; da ja das Α und Ω alles Daſeins zuletzt in uns ſelbſt liegt. Allein auch nur die bloße Möglichkeit hievon werden wir, ſelbſt im glücklichſten Falle, wieder nur mittelſt Analogien und Gleichniſſen, einigermaßen und aus großer Ferne abſehn können.

*) Typen, Hervorragungen, Beulen, vom italieniſchen bozza, abbozzare abbozzo: davon Boſſieren, und das franzöſiſche: bosse.

Die nächste Analogie nun also mit dem Walten jener Macht zeigt uns die Teleologie der Natur, indem sie das Zweckmäßige, als ohne Erkenntnis des Zweckes eintretend, darbietet, zumal da, wo die äußere, d. h. die zwischen verschiedenen, ja verschiedenartigen, Wesen und sogar im Unorganischen stattfindende Zweckmäßigkeit hervortritt; wie denn ein frappantes Beispiel dieser Art das Treibholz gibt, indem es gerade den baumlosen Polarländern vom Meere reichlich zugeführt wird; und ein anderes der Umstand, daß das Festland unsers Planeten ganz nach dem Nordpol hingedrängt liegt, dessen Winter, aus astronomischen Gründen, acht Tage kürzer und dadurch wieder viel milder ist, als der des Südpols. Jedoch auch die innere, im abgeschlossenen Organismus sich unzweideutig kundgebende Zweckmäßigkeit, die solche vermittelnde, überraschende Zusammenstimmung der Technik der Natur mit ihrem bloßen Mechanismus, oder des Nexus finalis mit dem Nexus effectivus (hinsichtlich welcher ich auf mein Hauptwerk Bd. 2, Kap. 26, S. 334—339 [3. Aufl. 379—387] verweise), läßt uns analogisch absehn, wie das, von verschiedenen, ja weit entlegenen Punkten Ausgehende und sich anscheinend Fremde doch zum letzten Endzweck konspiriert und daselbst richtig zusammentrifft, nicht durch Erkenntnis geleitet, sondern vermöge einer aller Möglichkeit der Erkenntnis vorhergängigen Notwendigkeit höherer Art. — Ferner, wenn man die von Kant und später von Laplace aufgestellte Theorie der Entstehung unsers Planetensystems, deren Wahrscheinlichkeit der Gewißheit sehr nahe steht, sich vergegenwärtigt und auf Betrachtungen derart wie ich sie in meinem Hauptwerke Bd. 2, Kap. 25, S. 324 (3. Aufl. 368) angestellt habe, gerät, also überdenkt, wie aus dem Spiele blinder, ihren unabänderlichen Gesetzen folgender Naturkräfte, zuletzt diese wohlgeordnete, bewunderungswürdige Planetenwelt hervorgehn mußte; so hat man auch hieran eine Analogie, welche dienen kann, im allgemeinen und aus der Ferne, die Möglichkeit davon abzusehn, daß selbst der individuelle Lebenslauf von den Begebenheiten, welche das oft so kapriziöse Spiel des blinden Zufalls sind, doch gleichsam planmäßig so geleitet werde, wie es dem wahren und letzten Besten der Person angemessen ist. Dies angenommen, könnte das Dogma von der Vorsehung, als durchaus anthropomorphistisch zwar nicht unmittelbar und sensu proprio als wahr gelten, wohl aber wäre es der mittelbare, allegorische und mythische Ausdruck einer Wahrheit, und daher, wie alle religiösen Mythen

zum praktischen Behuf und zur subjektiven Beruhigung voll-
kommen ausreichend, in dem Sinne wie z. B. Kants Moral-
theologie, die ja auch nur als ein Schema zur Orientierung,
mithin allegorisch, zu verstehn ist: — es wäre also, mit einem
Worte, zwar nicht wahr, aber doch so gut wie wahr. Wie näm-
lich in jenen dumpfen und blinden Urkräften der Natur, aus
deren Wechselspiel das Planetensystem hervorgeht, schon eben
der Wille zum Leben, welcher nachher in den vollendetesten Er-
scheinungen der Welt auftritt, das im Innern Wirkende und
Leitende ist und er, schon dort, mittelst strenger Naturgesetze,
auf seine Zwecke hinarbeitend, die Grundfeste zum Bau der Welt
und ihrer Ordnung vorbereitet, indem z. B. der zufälligste
Stoß, oder Schwung, die Schiefe der Ekliptik und die Schnellig-
keit der Rotation auf immer bestimmt, und das Endresultat die
Darstellung seines ganzen Wesens sein muß, eben weil dieses
schon in jenen Urkräften selbst tätig ist; — ebenso nun sind
alle, die Handlungen eines Menschen bestimmenden Begeben-
heiten, nebst der sie herbeiführenden Kausalverknüpfung, doch
auch nur die Objektivation desselben Willens, der auch in diesem
Menschen selbst sich darstellt; woraus sich, wenn auch nur wie
im Nebel, absehn läßt, daß sie sogar zu den speziellsten Zwecken
jenes Menschen stimmen und passen müssen, in welchem Sinne
sie alsdann jene geheime Macht bilden, die das Schicksal des
einzelnen leitet und als sein Genius, oder seine Vorsehung, alle-
gorisiert wird. Rein objektiv betrachtet aber ist und bleibt es
der durchgängige, alles umfassende, ausnahmslose Kausal-
zusammenhang, — vermöge dessen alles, was geschieht, durchaus
und streng notwendig eintritt, — welcher die Stelle der bloß
mythischen Weltregierung vertritt, ja, den Namen derselben zu
führen ein Recht hat.

Dieses uns näher zu bringen, kann folgende allgemeine
Betrachtung dienen. „Zufällig" bedeutet das Zusammentreffen,
in der Zeit, des kausal nicht Verbundenen. Nun ist aber nichts
absolut zufällig; sondern auch das Zufälligste ist nur ein
auf entfernterem Wege herangekommenes Notwendiges; indem
entschiedene, in der Kausalkette hoch herauf liegende Ursachen
schon längst notwendig bestimmt haben, daß es gerade jetzt, und
daher mit jenem andern gleichzeitig, eintreten mußte. Jede
Begebenheit nämlich ist das einzelne Glied einer Kette von Ur-
sachen und Wirkungen, welche in der Richtung der Zeit fort-
schreitet. Solcher Ketten aber gibt es unzählige, vermöge des
Raums, nebeneinander. Jedoch sind diese nicht einander ganz

fremd und ohne allen Zusammenhang unter sich; vielmehr sind sie vielfach miteinander verflochten: z. B. mehrere jetzt gleichzeitig wirkende Ursachen, deren jede eine andere Wirkung hervorbringt, sind hoch herauf aus einer gemeinsamen Ursache entsprungen und daher einander so verwandt, wie die Urenkel eines Ahnherrn: und andrerseits bedarf oft eine jetzt eintretende einzelne Wirkung des Zusammentreffens vieler verschiedener Ursachen, die, jede als Glied ihrer eigenen Kette, aus der Vergangenheit herankommen. Sonach nun bilden alle jene, in der Richtung der Zeit fortschreitenden Kausalketten ein großes, gemeinsames, vielfach verschlungenes Netz, welches ebenfalls, mit seiner ganzen Breite, sich in der Richtung der Zeit fortbewegt und eben den Weltlauf ausmacht. Versinnlichen wir uns jetzt jene einzelnen Kausalketten durch Meridiane, die in der Richtung der Zeit lägen; so kann überall das Gleichzeitige und eben deshalb nicht in direktem Kausalzusammenhange Stehende, durch Parallelkreise angedeutet werden. Obwohl nun das unter demselben Parallelkreise Gelegene nicht unmittelbar voneinander abhängt; so steht es doch, vermöge der Verflechtung des ganzen Netzes, oder der sich, in der Richtung der Zeit fortwälzenden Gesamtheit aller Ursachen und Wirkungen, mittelbar in irgendeiner, wenn auch entfernten, Verbindung: seine jetzige Gleichzeitigkeit ist daher eine notwendige. Hierauf nun beruht das zufällige Zusammentreffen aller Bedingungen einer in höherem Sinne notwendigen Begebenheit; das Geschehen dessen, was das Schicksal gewollt hat. Hierauf z. B. beruht es, daß, als infolge der Völkerwanderung die Flut der Barbarei sich über Europa ergoß, alsbald die schönsten Meisterwerke der griechischen Skulptur, der Laokoon, der vatikanische Apoll, u. a. m. wie durch theatralische Versenkung verschwanden, indem sie ihren Weg hinabfanden in den Schoß der Erde, um nunmehr daselbst, unversehrt, ein Jahrtausend hindurch, auf eine mildere, edlere, die Künste verstehende und schätzende Zeit zu harren, beim endlichen Eintritt dieser aber, gegen Ende des 15. Jahrhunderts, unter Papst Julius II. wieder hervorzutreten ans Licht, als die wohlerhaltenen Muster der Kunst und des wahren Typus der menschlichen Gestalt. Und ebenso nun beruht hierauf auch das Eintreffen zur rechten Zeit der im Lebenslauf des einzelnen wichtigen und entscheidenden Anlässe und Umstände, ja endlich wohl gar auch der Eintritt der Omina, an welche der Glaube so allgemein und unvertilgbar ist, daß er selbst in den überlegensten Köpfen nicht selten Raum gefunden hat. Denn da nichts absolut zufällig ist, vielmehr alles notwendig eintritt und sogar

die Gleichzeitigkeit selbst, des kausal nicht Zusammenhängenden, die man den Zufall nennt, eine notwendige ist, indem ja das jetzt Gleichzeitige schon durch Ursachen in der entferntesten Vergangenheit als ein solches bestimmt wurde; so spiegelt sich alles in allem, klingt jedes in jedem wieder und ist auch auf die Gesamtheit der Dinge jener bekannte, dem Zusammenwirken im Organismus geltende Ausspruch des Hippokrates De alimento (opp. ed. Kühn, Tom. II, p. 20) anwendbar: Ξυρροια μια, συμπνοια μια, συμπαθεα παντα. — Der unvertilgbare Hang des Menschen, auf Omina zu achten, seine extispitia und ὀρνιθοσκοπια, sein Bibelaufschlagen, sein Kartenlegen, Bleigießen, Kaffeesatzbeschauen u. dgl. m. zeugen von seiner, den Vernunftgründen trotzenden Voraussetzung, daß es irgendwie möglich sei, aus dem im Gegenwärtigen und klar vor Augen Liegenden das durch Raum oder Zeit Verborgene, also das Entfernte, oder Zukünftige zu erkennen; so daß er wohl aus jenem dieses ablesen könnte, wenn er nur den wahren Schlüssel der Geheimschrift hätte.

Eine zweite Analogie, welche, von einer ganz andern Seite, zu einem indirekten Verständnis des in Betrachtung genommenen transzendenten Fatalismus beitragen kann, gibt der Traum, mit welchem ja überhaupt das Leben eine längst anerkannte und gar oft ausgesprochene Aehnlichkeit hat; so sehr, daß sogar Kants transzendentaler Idealismus aufgefaßt werden kann als die deutlichste Darlegung dieser traumartigen Beschaffenheit unsers bewußten Daseins; wie ich dies in meiner Kritik seiner Philosophie auch ausgesprochen habe. — Und zwar ist es diese Analogie mit dem Traume, welche uns, wenn auch wieder nur in neblichter Ferne, absehn läßt, wie die geheime Macht, welche die uns berührenden äußeren Vorgänge, zum Behufe ihrer Zwecke mit uns, beherrscht und lenkt, doch ihre Wurzel in der Tiefe unseres eigenen, unergründlichen Wesens haben könnte. Auch im Traume nämlich treffen die Umstände, welche die Motive unserer Handlungen daselbst werden, als äußerliche und von uns selbst unabhängige, ja oft verabscheute, rein zufällig zusammen; dabei aber ist dennoch zwischen ihnen eine geheime und zweckmäßige Verbindung; indem eine verborgene Macht, welcher alle Zufälle im Traume gehorchen, auch diese Umstände, und zwar einzig und allein in Beziehung auf uns, lenkt und fügt. Das Allerseltsamste hiebei aber ist, daß diese Macht zuletzt keine andere sein kann, als unser eigener Wille, jedoch von einem Standpunkte aus, der nicht in unser träumendes Bewußtsein fällt; daher es kommt, daß die Vorgänge des Traums so oft ganz gegen unsere Wünsche in demselben aus-

schlagen, uns in Erstaunen, in Verdruß, ja, in Schrecken und Todesangst versetzen, ohne daß das Schicksal, welches wir doch heimlich selbst lenken, zu unserer Rettung herbeikäme; imgleichen, daß wir begierig nach etwas fragen, und eine Antwort erhalten, über die wir erstaunen; oder auch wieder, — daß wir selbst gefragt werden, wie etwa in einem Examen, und unfähig sind, die Antwort zu finden, worauf ein anderer, zu unserer Beschämung, sie vortrefflich gibt; während doch im einen, wie im andern Fall die Antwort immer nur aus unsern eigenen Mitteln kommen kann. Diese geheimnisvolle, von uns selbst ausgehende Leitung der Begebenheiten im Traume noch deutlicher zu machen und ihr Verfahren dem Verständnis näher zu bringen, gibt es noch eine Erläuterung, welche allein dieses leisten kann, die nun aber unumgänglich obszöner Natur ist; daher ich von Lesern, die wer sind, daß ich zu ihnen rede, voraussetze, daß sie daran weder Anstoß nehmen, noch die Sache von der lächerlichen Seite auffassen werden. Es gibt bekanntlich Träume, deren die Natur sich zu einem materiellen Zwecke bedient, nämlich zur Ausleerung der überfüllten Samenbläschen. Träume dieser Art zeigen natürlich schlüpfrige Szenen: dasselbe tun aber mitunter auch andere Träume, die jenen Zweck gar nicht haben, noch erreichen. Hier tritt nun der Unterschied ein, daß, in den Träumen der ersten Art, die Schönen und die Gelegenheit sich uns bald günstig erweisen; wodurch die Natur ihren Zweck erreicht, in den Träumen der andern Art hingegen treten der Sache, die wir auf das heftigste begehren, stets neue Hindernisse in den Weg, welche zu überwinden wir vergeblich streben, so daß wir am Ende doch nicht zum Ziele gelangen. Wer diese Hindernisse schafft und unsern lebhaften Wunsch Schlag auf Schlag vereitelt, das ist doch nur unser eigener Wille; jedoch von einer Region aus, die weit über das vorstellende Bewußtsein im Traum hinausliegt und daher in diesem als unerbittliches Schicksal auftritt. — Sollte es nun mit dem Schicksal in der Wirklichkeit und mit der Planmäßigkeit, die vielleicht jeder, in seinem eigenen Lebenslaufe, demselben abmerkt, nicht ein Bewandtnis haben können, das dem am Traume dargelegten analog wäre? Bisweilen geschieht es, daß wir einen Plan entworfen und lebhaft ergriffen haben, von dem sich später ausweist, daß er unserm wahren Wohl keineswegs gemäß war; den wir inzwischen eifrig verfolgen, jedoch nun hiebei eine Verschwörung des Schicksal gegen denselben erfahren, als welches alle seine Maschinerie in Bewegung setzt, ihn zu vereiteln; wodurch es uns dann endlich wider unsern Willen, auf den uns wahrhaft angemessenen We

zurückstößt. Bei einem solchen absichtlich scheinenden Widerstande brauchen manche Leute die Redensart: „Ich merke, es soll nicht sein;“ andere nennen es ominös, noch andere einen Fingerzeig Gottes: sämtlich aber teilen sie die Ansicht, daß, wenn das Schicksal sich einem Plane mit so offenbarer Hartnäckigkeit entgegenstellt, wir ihn aufgeben sollten; weil er, als zu unserer uns unbewußten Bestimmung nicht passend, doch nicht verwirklicht werden wird und wir uns, durch halsstarriges Verfolgen desselben, nur noch härtere Rippenstöße des Schicksals zuziehn, bis wir endlich wieder auf dem rechten Wege sind; oder auch weil, wenn es uns gelänge, die Sache zu forcieren, solche uns nur zum Schaden und Unheil gereichen würde. Hier findet das oben angeführte ducunt volentem fata, nolentem trahunt seine ganze Bestätigung. In manchen Fällen kommt nun hinterher wirklich zutage, daß die Vereitelung eines solchen Planes unserm wahren Wohle durchaus förderlich gewesen ist: Dies könnte aber auch der Fall sein, wo es uns nicht kund wird; zumal wenn wir als unser wahres Wohl das metaphysisch-moralische betrachten. — Sehn wir nun aber von hier zurück auf das Hauptergebnis meiner gesamten Philosophie, daß nämlich das, was das Phänomen der Welt darstellt und erhält, der Wille ist, der auch in jedem einzelnen lebt und strebt, und erinnern wir uns zugleich der so allgemein anerkannten Aehnlichkeit des Lebens mit dem Traume; so können wir, alles Bisherige zusammenfassend, es uns, ganz im allgemeinen, als möglich denken, daß, auf analoge Weise, wie jeder der heimliche Theaterdirektor seiner Träume ist, so auch jenes Schicksal, welches unsern wirklichen Lebenslauf beherrscht, irgendwie zuletzt von jenem Willen ausgehe, der unser eigener ist, welcher jedoch hier, wo er als Schicksal aufträte, von einer Region aus wirkte, die weit über unser vorstellendes, individuelles Bewußtsein hinausliegt, während hingegen dieses die Motive liefert, die unsern empirisch erkennbaren, individuellen Willen leiten, der daher oft auf das heftigste zu kämpfen hat mit jenem unserm, als Schicksal sich darstellenden Willen, unserm leitenden Genius, unserm „Geist, der außerhalb uns wohnt und seinen Stuhl in die obern Sterne setzt“, als welcher das individuelle Bewußtsein weit übersieht und daher, unerbittlich gegen dasselbe, als äußern Zwang das veranstaltet und feststellt, was herauszufinden er demselben nicht überlassen durfte und doch nicht verfehlt wissen will.

Das Befremdliche, ja Exorbitante dieses gewagten Satzes zu mindern mag zuvörderst eine Stelle im Scotus Eriugena dienen, bei der zu erinnern ist, daß sein Deus, als welcher

ohne Erkenntnis ist und von welchem Zeit und Raum, nebst den zehn Aristotelischen Kategorien, nicht zu prädizieren sind, ja, dem überhaupt nur ein Prädikat bleibt, Wille, — offenbar nichts anderes ist, als was bei mir der Wille zum Leben: est etiam alia species ignorantiae in Deo, quando ea, quae praescivit et praedestinavit, ignorare dicitur, dum adhuc in rerum factarum cursibus experimento non apparuerint (De divis. nat. p. 83 edit Oxford). Und bald darauf: tertia species divinae ignorantiae est, per quam Deus dicitur ignorare ea, quae nondum experimento actionis et operationis in effectibus manifeste apparent; quorum tamen invisibiles rationes in seipso, a seipso creatas et sibi ipsi cognitas possidet. —

Wenn wir nun, um die dargelegte Ansicht uns einigermaßen faßlich zu machen, die anerkannte Aehnlichkeit des individuellen Lebens mit dem Traume zu Hilfe genommen haben; so ist andrerseits auf den Unterschied aufmerksam zu machen, daß im bloßen Traume das Verhältnis einseitig ist, nämlich nur ein Ich wirklich will und empfindet, während die übrigen nichts, als Phantome sind; im großen Traume des Lebens hingegen ein wechselseitiges Verhältnis stattfindet, indem nicht nur der eine im Traume des andern, gerade so wie es daselbst nötig ist, figuriert, sondern auch dieser wieder in dem seinigen; so daß, vermöge einer wirklichen harmonia praestabilita, jeder doch nur das träumt, was ihm, seiner eigenen metaphysischen Lenkung gemäß, angemessen ist, und alle Lebensträume so künstlich ineinander geflochten sind, daß jeder erfährt, was ihm gedeihlich ist, und zugleich leistet, was andern nötig; wonach denn eine etwaige große Weltbegebenheit sich dem Schicksale vieler Tausende, jedem auf individuelle Weise, anpaßt. Alle Ereignisse im Leben eines Menschen ständen demnach in zwei grundverschiedenen Arten des Zusammenhangs: erstlich, im objektiven, kausalen Zusammenhang des Naturlaufs; zweitens, in einem subjektiven Zusammenhange, der nur in Beziehung auf das sie erlebende Individuum vorhanden und so subjektiv wie dessen eigene Träume ist, in welchem jedoch ihre Sukzession und Inhalt ebenfalls notwendig bestimmt ist, aber in der Art, wie die Sukzession der Szenen eines Dramas, durch den Plan des Dichters. Daß nun jene beiden Arten des Zusammenhangs zugleich bestehn und die nämliche Begebenheit, als ein Glied zweier ganz verschiedener Ketten, doch beiden sich genau einfügt, infolge wovon jedesmal das Schicksal des einen zum Schicksal des andern paßt und jeder der Held seines eigenen, zugleich aber auch der Figu-

rant im fremden Drama ist, dies ist freilich etwas, das alle unsere Fassungskraft übersteigt und nur vermöge der wundersamsten harmonia praestabilita als möglich gedacht werden kann. Aber wäre es andrerseits nicht engbrüstiger Kleinmut, es für unmöglich zu halten, daß die Lebensläufe aller Menschen in ihrem Ineinandergreifen ebensoviel concentus und Harmonie haben sollten, wie der Komponist den vielen, scheinbar durcheinander tobenden Stimmen seiner Symphonie zu geben weiß? Auch wird unsere Scheu vor jenem kolossalen Gedanken sich mindern, wenn wir uns erinnern, daß das Subjekt des großen Lebenstraumes in gewissem Sinne nur eines ist, der Wille zum Leben, und daß alle Vielheit der Erscheinungen durch Zeit und Raum bedingt ist. Es ist ein großer Traum, den jenes eine Wesen träumt: aber so, daß alle seine Personen ihn mitträumen. Daher greift alles ineinander und paßt zueinander. Geht man nun darauf ein, nimmt man jene doppelte Kette aller Begebenheiten an, vermöge deren jedes Wesen einerseits seiner selbst wegen da ist, seiner Natur gemäß mit Notwendigkeit handelt und wirkt und seinen eigenen Gang geht, andrerseits aber auch für die Auffassung eines fremden Wesens und die Einwirkung auf dasselbe so ganz bestimmt und geeignet ist, wie die Bilder in dessen Träumen; — so wird man dieses auf die ganze Natur, also auch auf Tiere und erkenntnislose Wesen auszudehnen haben. Da eröffnet sich dann abermals eine Aussicht auf die Möglichkeit der omina, praesagia und portenta, indem nämlich das, was nach dem Laufe der Natur, notwendig eintritt, doch andrerseits wieder anzusehn ist als bloßes Bild für mich und Staffage meines Lebenstraumes, bloß in Bezug auf mich geschehend und existierend, oder auch als bloßer Widerschein und Widerhall meines Tuns und Erlebens; wonach dann das natürliche und ursächlich nachweisbar Notwendige eines Ereignisses das Ominose desselben keineswegs aufhöbe, und ebenso dieses nicht jenes. Daher sind die ganz auf dem Irrwege, welche das Ominose eines Ereignisses dadurch zu beseitigen vermeinen, indem sie die Unvermeidlichkeit seines Eintritts dartun, daß sie die natürlichen und notwendig wirkenden Ursachen desselben recht deutlich und, wenn es ein Naturereignis ist, mit gelehrter Miene, auch physikalisch nachweisen. Denn an diesen zweifelt kein vernünftiger Mensch, und für ein Mirakel will keiner das Omen ausgeben; sondern gerade daraus, daß die ins Unendliche hinaufreichende Kette der Ursachen und Wirkungen, mit der ihr eigenen, strengen Notwendigkeit und unvordenklichen Präde-

stination, den Eintritt dieses Ereignisses, in solchem bedeutsamen Augenblick, unvermeidlich festgestellt hat, erwächst demselben das Ominose; daher jenen Altklugen, zumal wenn sie physikalisch werden, das there are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy (Hamlet, Akt I, Sz. 5) vorzüglich zuzurufen ist. Andrerseits jedoch sehn wir mit dem Glauben an die Omina auch der Astrologie wieder die Türe geöffnet; da die geringste, als ominös geltende Begebenheit, der Flug eines Vogels, das Begegnen eines Menschen u. dgl. durch eine ebenso unendlich lange und ebenso streng notwendige Kette von Ursachen bedingt ist, wie der berechenbare Stand der Gestirne zu einer gegebenen Zeit. Nur steht freilich die Konstellation so hoch, daß die Hälfte der Erdbewohner sie zugleich sieht; während dagegen das Omen nur im Bereich des betreffenden einzelnen erscheint. Will man übrigens die Möglichkeit des Ominosen sich noch durch ein Bild versinnlichen; so kann man den, der, bei einem wichtigen Schritt in seinem Lebenslauf, dessen Folgen noch die Zukunft verbirgt, ein gutes, oder schlimmes Omen erblickt und dadurch gewarnt oder bestärkt wird, einer Saite vergleichen, welche, wenn angeschlagen, sich selbst nicht hört, jedoch die, infolge ihrer Vibration mitklingende fremde Saite vernähme. —

Kants Unterscheidung des Dinges an sich von seiner Erscheinung, nebst meiner Zurückführung des ersteren auf den Willen und der letzteren auf die Vorstellung, gibt uns die Möglichkeit, die Vereinbarkeit dreier Gegensätze, wenn auch nur unvollkommen und aus der Ferne, abzusehn.

Diese sind:

1. Der, zwischen der Freiheit des Willens an sich selbst und der durchgängigen Notwendigkeit aller Handlungen des Individuums.

2. Der, zwischen dem Mechanismus und der Technik der Natur, oder dem nexus effectivus und dem nexus finalis, oder der rein kausalen und der teleologischen Erklärbarkeit der Naturprodukte. (Hierüber Kants Kritik der Urteilskraft § 78, und mein Hauptwerk Bd. 2, Kap. 26, S. 334—339. — 3. Aufl. 379—387.)

3. Der, zwischen der offenbaren Zufälligkeit aller Begebenheiten im individuellen Lebenslauf und ihrer moralischen Notwendigkeit zur Gestaltung desselben, gemäß einer transzendenten Zweckmäßigkeit für das Individuum: — oder, in populärer Sprache, zwischen dem Naturlauf und der Vorsehung.

Die Klarheit unserer Einsicht in die Vereinbarkeit jeder

ieser drei Gegensätze ist, obwohl bei keinem derselben vollkom-
ten, doch genügender beim ersten als beim zweiten, am gering-
en aber beim dritten. Inzwischen wirft das, wenn auch un-
ollkommene, Verständnis der Vereinbarkeit eines jeden dieser
egensätze allemal Licht auf die zwei andern zurück, indem es
s ihr Bild und Gleichnis dient. —

Worauf nun endlich diese ganze, hier in Betrachtung ge-
ommene, geheimnisvolle Lenkung des individuellen Lebens-
ufs es eigentlich abgesehn habe, läßt sich nur sehr im allge-
einen angeben. Bleiben wir bei den einzelnen Fällen stehn;
scheint es oft, daß sie nur unser zeitliches, einstweiliges Wohl
n Auge habe. Dieses jedoch kann, wegen seiner Geringfügig-
it, Unvollkommenheit, Futilität und Vergänglichkeit, nicht im
rnst ihr letztes Ziel sein: also haben wir dieses in unserm
oigen, über das individuelle Leben hinausgehende Dasein zu
chen. Und da läßt sich dann nur ganz im allgemeinen sagen,
nser Lebenslauf werde, mittelst jener Lenkung, so reguliert,
ß von dem Ganzen der durch denselben uns aufgehenden Er-
nntnis der metaphysisch zweckdienlichste Eindruck auf den
Willen, als welcher der Kern und das Wesen an sich des
enschen ist, entstehe. Denn obgleich der Wille zum Leben seine
ntwort am Laufe der Welt überhaupt, als der Erscheinung
ines Strebens, erhält; so ist dabei doch jeder Mensch jener
Wille zum Leben auf eine ganz individuelle und einzige Weise,
eichsam ein individualisierter Akt desselben; dessen genügende
eantwortung daher auch nur eine ganz bestimmte Gestaltung des
eltlaufs, gegeben in den ihm eigentümlichen Erlebnissen, sein
nn. Da wir nun, aus den Resultaten meiner Philosophie des
rnstes (im Gegensatz bloßer Professoren- oder Spaßphilo-
phie), das Abwenden des Willens vom Leben als das letzte
iel des zeitlichen Daseins erkannt haben; so müssen wir an-
ehmen, daß dahin ein jeder, auf die ihm ganz individuell
ngemessene Art, also auch oft auf weiten Umwegen allmählich
eleitet werde. Da nun ferner Glück und Genuß diesem Zwecke
gentlich entgegenarbeiten; so sehn wir, diesem entsprechend,
dem Lebenslauf Unglück und Leiden unausbleiblich eingewebt,
iewohl in sehr ungleichem Maße und nur selten im überfüllten,
ämlich in den tragischen Ausgängen; wo es dann aussieht, als
der Wille gewissermaßen mit Gewalt zur Abwendung vom
eben getrieben werden und gleichsam durch den Kaiserschnitt
ur Wiedergeburt gelangen sollte.

So geleitet dann jene unsichtbare und nur im zweifel-
aftem Scheine sich kundgebende Lenkung uns bis zum Tode,

diesem eigentlichen Resultat und insofern Zweck des Lebens. In der Stunde desselben drängen alle die geheimnisvollen (wenngleich eigentlich in uns selbst wurzelnden) Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, sich zusammen und treten in Aktion. Aus ihrem Konflikt ergibt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Palingenesie sich vor, nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist. — Hierauf beruht der hocherniste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis, im stärksten Sinne des Worts, — ein Weltgericht.

Versuch über Geisterseh'n und was damit zusammenhängt.

Und laß dir raten, habe
Die Sonne nicht zu lieb und nicht die Sterne.
Komm, folge mir ins dunkle Reich hinab!

Goethe.

Die in dem superklugen, verflossenen Jahrhundert, allen früheren zum Trotz, überall, nicht sowohl gebannten, als geächteten Gespenster sind, wie schon vorher die Magie, während dieser letzten 25 Jahre, in Deutschland rehabilitiert worden. Vielleicht nicht mit Unrecht. Denn die Beweise gegen ihre Existenz waren teils metaphysische, die, als solche, auf unsicherm Grunde standen; teils empirische, die doch nur bewiesen, daß, in den Fällen, wo keine zufällige, oder absichtlich veranstaltete Täuschung aufgedeckt worden war, auch nichts vorhanden gewesen sei, was, mittelst Reflexion der Lichtstrahlen, auf die Retina, oder, mittelst Vibration der Luft, auf das Tympanum hätte wirken können. Dies spricht jedoch bloß gegen die Anwesenheit von Körpern, deren Gegenwart aber auch niemand behauptet hätte, ja deren Kundgebung auf die besagte physische Weise, die Wahrheit einer Geistererscheinung aufheben würde. Denn eigentlich liegt schon im Begriff eines Geistes, daß seine Gegenwart uns auf ganz anderm Wege kund wird, als die eines Körpers. Was ein Geisterseher, der sich selbst recht verstände und auszudrücken wüßte, behaupten würde, ist bloß die Anwesenheit eines Bildes in seinem anschauenden Intellekt, vollkommen unterscheidbar von dem, welches, unter Vermittelung des Lichtes und seiner Augen, daselbst von Körpern veranlaßt wird, und dennoch ohne wirkliche Gegenwart solcher Körper; desgleichen, in Hinsicht auf das hörbar Gegenwärtige, Geräusche, Töne und Laute, ganz und gar gleich den durch vibrierende Körper und Luft in seinem Ohr hervorgebrachten, doch ohne die Anwesenheit oder Bewegung solcher Körper. Eben hier liegt die Quelle des Mißverständnisses, welches alles für und wider die Realität der Geistererscheinungen Gesagte durchzieht. Nämlich die Geistererscheinung stellt sich dar, völlig wie eine Körpererscheinung: sie ist jedoch keine, und soll es auch nicht sein. Diese Unterscheidung ist schwer und verlangt Sachkenntnis, ja philosophisches und physiologisches Wissen. Denn es kommt darauf an, zu begreifen, daß eine Einwirkung gleich der von einem Körper nicht notwendig die Anwesenheit eines Körpers voraussetze.

Vor allem daher müssen wir uns hier zurückrufen und bei allem Folgenden gegenwärtig erhalten, was ich öfter ausführlich

dargetan habe (besonders in meiner Abhandlung über den Sa vom zureichenden Grunde § 21, und außerdem „über das Seh und die Farben" § 1. — Theoria colorum, II. — Welt al Wille u. Vorst. Bd. 1, S. 12—14 [Bd. 2, S. 33—35 dies Gesamtausgabe]. — Bd. 2, Kap. 2. — Bd. 3, S. 26 ff. dies Gesamtausgabe), daß nämlich unsere Anschauung der Außenwe nicht bloß sensual, sondern hauptsächlich intellektual d. h. (objektiv ausgedrückt) zerebral ist. — Die Sinne gebe nie mehr, als eine bloße Empfindung in ihrem Organ, al einen an sich höchst dürftigen Stoff, aus welchem allererst de Verstand, durch Anwendung des ihm a priori bewußte Gesetzes der Kausalität, und der ebenso a priori ihm einwohnen den Formen, Raum und Zeit, diese Körperwelt aufbaut. Di Erregung zu diesem Anschauungsakte geht, im wachen und nor malen Zustande, allerdings von der Sinnesempfindung aus indem diese die Wirkung ist, zu welcher der Verstand die Ursach setzt. Warum aber sollte es nicht möglich sein, daß auch einma eine von einer ganz andern Seite, also von innen, vom Organis mus selbst ausgehende Erregung zum Gehirn gelangen und vo diesem, mittelst seiner eigentümlichen Funktion und dem Mecha nismus derselben gemäß, ebenso wie jene verarbeitet werde könnte? Nach dieser Verarbeitung aber würde die Verschieden heit des ursprünglichen Stoffes nicht mehr zu erkennen sein; s wie am Chylus nicht die Speise, aus der er bereitet worden Bei einem etwaigen wirklichen Falle dieser Art würde sodann die Frage entstehen, ob auch die entferntere Ursache der dadurc hervorgebrachten Erscheinung niemals weiter zu suchen wäre als im Innern des Organismus; oder ob sie, beim Ausschlu aller Sinnesempfindung, dennoch eine äußere sein könne welche dann freilich, in diesem Falle, nicht physisch oder körper lich gewirkt haben würde; und, wenn dies, welches Verhältnis die gegebene Erscheinung zur Beschaffenheit einer solchen ent fernten äußern Ursache haben könne, also ob sie Indizia übe diese enthielte, ja wohl gar das Wesen derselben in ihr ausge drückt wäre. Demnach würden wir auch hier, eben wie bei de Körperwelt, auf die Frage nach dem Verhältnis der Erschei nung zum Dinge an sich geführt werden. Dies aber ist de transzendentale Standpunkt, von welchem aus es sich vielleich ergeben könnte, daß der Geistererscheinung nicht mehr noch weniger Idealität anhinge, als der Körpererscheinung, die je bekanntlich unausweichbar dem Idealismus unterliegt und daher nur auf weitem Umwege auf das Ding an sich, d. h. das wahrhaf Reale, zurückgeführt werden kann. Da nun wir als dieses Ding

in sich den Willen erkannt haben; so gibt dies Anlaß zu der Vermutung, daß vielleicht ein solcher, wie den Körpererscheinungen, so auch den Geistererscheinungen zum Grunde liege. Alle bisherigen Erklärungen der Geistererscheinungen sind spiritualistische gewesen: eben als solche erleiden sie die Kritik Kants, im ersten Teile seiner „Träume eines Geistersehers". Ich versuche hier eine idealistische Erklärung. —

Nach dieser übersichtlichen und antizipierenden Einleitung zu den jetzt folgenden Untersuchungen, nehme ich den ihnen angemessenen, langsamern Gang an. Nur bemerke ich, daß ich den Tatbestand, worauf sie sich beziehn, als dem Leser bekannt voraussetze. Denn teils ist mein Fach nicht das erzählende, also auch nicht die Darlegung von Tatsachen, sondern die Theorie zu denselben; teils müßte ich ein dickes Buch schreiben, wenn ich alle die magnetischen Krankengeschichten, Traumgesichte, Geistererscheinungen usw., die unserm Thema als Stoff zum Grunde liegen und bereits in vielen Büchern erzählt sind, wiederholen wollte; endlich auch habe ich keinen Beruf, den Skeptizismus der Ignoranz zu bekämpfen, dessen superkluge Gebärden täglich mehr außer Kredit kommen und bald nur noch in England Kurs haben werden. Wer heutzutage die Tatsachen des animalischen Magnetismus und seines Hellsehns bezweifelt, ist nicht ungläubig, sondern unwissend zu nennen. Aber ich muß mehr, ich muß die Bekanntschaft mit wenigstens einigen der in großer Anzahl vorhandenen Bücher über Geistererscheinungen, oder anderweitige Kunde von diesen voraussetzen. Selbst die auf solche Bücher verweisenden Zitate gebe ich nur dann, wann es spezielle Angaben oder streitige Punkte betrifft. Im übrigen setze ich bei meinem Leser, den ich mir als einen mich schon anderweitig kennenden denke, das Zutrauen voraus, daß, wenn ich etwas als faktisch feststehend annehme, es mir aus guten Quellen, oder aus eigener Erfahrung, bekannt sei.

Zunächst nun also frägt sich, ob denn wirklich in unserm anschauenden Intellekt, oder Gehirn, anschauliche Bilder, vollkommen und ununterscheidbar gleich denen, welche daselbst die auf die äußern Sinne wirkende Gegenwart der Körper veranlaßt, ohne diesen Einfluß entstehn können. Glücklicherweise benimmt uns hierüber eine uns sehr vertraute Erscheinung jeden Zweifel: nämlich der Traum.

Die Träume für bloßes Gedankenspiel, bloße Phantasiebilder ausgeben zu wollen, zeugt von Mangel an Besinnung, oder an Redlichkeit: denn offenbar sind sie von diesen spezifisch verschieden. Phantasiebilder sind schwach, matt, unvollständig,

einseitig und so flüchtig, daß man das Bild eines Abwesenden kaum einige Sekunden gegenwärtig zu erhalten vermag, und sogar das lebhafteste Spiel der Phantasie hält keinen Vergleich aus mit jener handgreiflichen Wirklichkeit, die der Traum uns vorführt. Unsere Darstellungsfähigkeit im Traum übertrifft die unserer Einbildungskraft himmelweit; jeder anschauliche Gegenstand hat im Traum eine Wahrheit, Vollendung, konsequente Allseitigkeit bis zu den zufälligsten Eigenschaften herab wie die Wirklichkeit selbst, von der die Phantasie himmelweit entfernt bleibt; daher jene uns die wundervollsten Anblicke verschaffen würde, wenn wir nur den Gegenstand unserer Träume auswählen könnten. Es ist ganz falsch, dies daraus erklären zu wollen, daß die Bilder der Phantasie durch den gleichzeitigen Eindruck der realen Außenwelt gestört und geschwächt würden denn auch in der tiefsten Stille der finstersten Nacht vermag die Phantasie nichts hervorzubringen, was jener objektiven Anschaulichkeit und Leibhaftigkeit des Traumes irgend nahe käme. Zudem sind Phantasiebilder stets durch die Gedankenassoziation oder durch Motive herbeigeführt und vom Bewußtsein ihrer Willkürlichkeit begleitet. Der Traum hingegen steht da, als ein völlig Fremdes, sich, wie die Außenwelt, ohne unser Zutun, ja wider unsern Willen Aufdringendes. Das gänzlich Unerwartete seiner Vorgänge, selbst der unbedeutendesten, drückt ihnen den Stempel der Objektivität und Wirklichkeit auf. Alle seine Gegenstände erscheinen bestimmt und deutlich, wie die Wirklichkeit, nicht etwa bloß in Bezug auf uns, also flächenartig-einseitig oder nur in der Hauptsache und in allgemeinen Umrissen angegeben; sondern genau ausgeführt, bis auf die kleinsten und zufälligsten Einzelheiten und die uns oft hinderlichen und im Weg stehenden Nebenumstände herab: da wirft jeder Körper seinen Schatten, jeder fällt genau mit der seinem spezifischen Gewicht entsprechenden Schwere, und jedes Hindernis muß erst beseitigt werden, gerade wie in der Wirklichkeit. Das durchaus Objektive desselben zeigt sich ferner darin, daß seine Vorgänge meistens gegen unsre Erwartung, oft gegen unsern Wunsch ausfallen, sogar bisweilen unser Erstaunen erregen; daß die agierenden Personen sich mit empörender Rücksichtslosigkeit gegen uns betragen; überhaupt in der rein objektiven dramatischen Richtigkeit der Charaktere und Handlungen, welche die artige Bemerkung veranlaßt hat, daß jeder, während er träumt, ein Shakespeare sei. Denn dieselbe Allwissenheit in uns, welche macht daß im Traume jeder natürliche Körper genau seinen wesentlichen Eigenschaften gemäß wirkt, macht auch, daß jeder Mensch

in vollster Gemäßheit seines Charakters handelt und redet. Infolge alles diesen ist die Täuschung, die der Traum erzeugt, so stark, daß die Wirklichkeit selbst, welche beim Erwachen vor uns steht, oft erst zu kämpfen hat und Zeit gebraucht, ehe sie zum Worte kommen kann, um uns von der Trüglichkeit des schon nicht mehr vorhandenen, sondern bloß dagewesenen Traumes zu überzeugen. Auch hinsichtlich der Erinnerung sind wir, bei unbedeutenden Vorgängen, bisweilen im Zweifel, ob sie geträumt oder wirklich geschehn seien: wenn hingegen einer zweifelt, ob etwas geschehn sei, oder er es sich bloß eingebildet habe; so wirft er auf sich selbst den Verdacht des Wahnsinns. Dies alles beweist, daß der Traum eine ganz eigentümliche Funktion unsers Gehirns und durchaus verschieden ist von der bloßen Einbildungskraft und ihrer Rumination. — Auch Aristoteles sagt: το ενυπνιον εστιν αισθημα, τροπον τινα (somnium quodammodo sensum est): de somno et vigilia. c. 2. Auch macht er die feine und richtige Bemerkung, daß wir, im Traume selbst, uns abwesende Dinge noch durch die Phantasie vorstellen. Hieraus aber läßt sich folgern, daß, während des Traumes, die Phantasie noch disponibel, also nicht sie selbst das Medium, oder Organ, des Traumes sei.

Andrerseits wieder hat der Traum eine nicht zu leugnende Aehnlichkeit mit dem Wahnsinn. Nämlich, was das träumende Bewußtsein vom wachen hauptsächlich unterscheidet, ist der Mangel an Gedächtnis, oder vielmehr an zusammenhängender, besonnener Rückerinnerung. Wir träumen uns in wunderliche, ja unmögliche Lagen und Verhältnisse, ohne daß es uns einfiele, nach den Relationen derselben zum Abwesenden und den Ursachen ihres Eintritts zu forschen; wir vollziehen ungereimte Handlungen, weil wir des ihnen Entgegenstehenden nicht eingedenk sind. Längst Verstorbene figurieren noch immer als Lebende in unsern Träumen; weil wir im Traume uns nicht darauf besinnen, daß sie tot sind. Oft sehn wir uns wieder in den Verhältnissen, die in unsrer frühen Jugend bestanden, von den damaligen Personen umgeben, alles beim alten; weil alle seitdem eingetretenen Veränderungen und Umgestaltungen vergessen sind. Es scheint also wirklich, daß im Traume, bei der Tätigkeit aller Geisteskräfte, das Gedächtnis allein nicht recht disponibel sei. Hierauf eben beruht seine Aehnlichkeit mit dem Wahnsinn, welcher, wie ich (Welt als Wille u. Vorst. Bd. 1, § 36; Bd. 2, Kap. 32) gezeigt habe, im wesentlichen auf eine ge-

wisse Zerrüttung des Erinnerungsvermögens zurückzuführen i
Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich daher der Traum a
ein kurzer Wahnsinn, der Wahnsinn als ein langer Traum b
zeichnen. Im ganzen also ist im Traum die Anschauung d
gegenwärtigen Realität ganz vollkommen und selb
minutiös: hingegen ist unser Gesichtskreis daselbst ein sel
beschränkter, sofern das Abwesende und Vergangen
selbst das fingierte, nur wenig ins Bewußtsein fällt.

Wie jede Veränderung in der realen Welt schlechterding
nur infolge einer ihr vorhergegangenen andern, ihrer Ursach
eintreten kann; so ist auch der Eintritt aller Gedanken und Vo
stellungen in unser Bewußtsein dem Satze vom Grunde übe
haupt unterworfen; daher solche jedesmal entweder durch eine
äußern Eindruck auf die Sinne, oder aber, nach den Gesetze
der Assoziation (worüber Kap. 14 der Ergänzungen zur We
als Wille und Vorstellung) durch einen ihnen vorhergängige
Gedanken hervorgerufen sein müssen; außerdem sie nicht ei
treten können. Diesem Satze vom Grunde, als dem ausnahm
losen Prinzip der Abhängigkeit und Bedingtheit aller irge
für uns vorhandenen Gegenstände, müssen nun auch die Träu
hinsichtlich ihres Eintritts, irgendwie unterworfen sein: alle
auf welche Weise sie ihm unterliegen, ist sehr schwer auszumache
Denn das Charakteristische des Traumes ist die ihm wesentlic
Bedingung des Schlafs, d. h. der aufgehobenen normalen Täti
keit des Gehirns und der Sinne: erst wann diese Tätigke
feiert, kann der Traum eintreten; gerade so, wie die Bilder d
Laterna magika erst erscheinen können, nachdem man die B
leuchtung des Zimmers aufgehoben hat. Demnach wird d
Eintritt, mithin auch der Stoff des Traums zuvörderst nic
durch äußere Eindrücke auf die Sinne herbeigeführt: einzel
Fälle, wo, bei leichtem Schlummer, äußere Töne, auch wo
Gerüche, noch ins Sensorium gedrungen sind und Einfluß a
den Traum erlangt haben, sind spezielle Ausnahmen, von den
ich hier absehe. Nun aber ist sehr beachtenswert, daß die Träu
auch nicht durch die Gedankenassoziation herbeigeführt werde
Denn sie entstehn entweder mitten im tiefen Schlafe, die
eigentlichen Ruhe des Gehirns, welche wir als eine vollkommen
mithin als ganz bewußtlos anzunehmen alle Ursache haben; w
nach hier sogar die Möglichkeit der Gedankenassoziation wegfäll
oder aber sie entstehn beim Uebergang aus dem wachen Bewuß
sein in den Schlaf, also beim Einschlafen: sogar bleiben sie hi
bei eigentlich nie ganz aus und geben eben dadurch uns Gelege

heit, die volle Ueberzeugung zu gewinnen, daß sie durch keine Gedankenassoziation mit den wachen Vorstellungen verknüpft sind, sondern den Faden dieser unberührt lassen, um ihren Stoff und Anlaß ganz wo anders, wir wissen nicht woher, zu nehmen. Diese ersten Traumbilder des Einschlafenden nämlich sind, was sich leicht beobachten läßt, stets ohne irgend einigen Zusammenhang mit den Gedanken, unter denen er eingeschlafen ist, ja, sie sind diesen so auffallend heterogen, daß es aussieht, als hätten sie absichtlich unter allen Dingen auf der Welt gerade das ausgewählt, woran wir am wenigsten gedacht haben; daher den darüber Nachdenkenden sich die Frage aufdrängt, wodurch wohl die Wahl und Beschaffenheit derselben bestimmt werden möge? Sie haben überdies (wie Burdach im 3. Bande seiner Physiologie fein und richtig bemerkt) das Unterscheidende, daß sie keine zusammenhängende Begebenheit darstellen und wir auch meistenteils nicht selbst als handelnd darin auftreten, wie in den andern Träumen; sondern sie sind ein rein objektives Schauspiel, bestehend aus vereinzelten Bildern, die beim Einschlafen plötzlich aufsteigen, oder auch sehr einfache Vorgänge. Da wir oft sogleich wieder darüber erwachen, können wir uns vollkommen überzeugen, daß sie mit den noch augenblicklich vorher dagewesenen Gedanken niemals die mindeste Aehnlichkeit, die entfernteste Analogie, oder sonstige Beziehung zu ihnen haben, vielmehr uns durch das ganz Unerwartete ihres Inhalts überraschen, als welcher unserm vorherigen Gedankengange ebenso fremd ist, wie irgendein Gegenstand der Wirklichkeit, der, im wachen Zustande, auf die zufälligste Weise, plötzlich in unsere Wahrnehmung tritt, ja, der oft so weit hergeholt, so wunderlich und blind ausgewählt ist, als wäre er durch Los oder Würfel bestimmt worden. — Der Faden also, den der Satz vom Grunde uns in die Hand gibt, scheint uns hier an beiden Enden, dem innern und dem äußern, abgeschnitten zu sein. Allein das ist nicht möglich, nicht denkbar. Notwendig muß irgendeine Ursache vorhanden sein, welche jene Traumgestalten herbeiführt und sie durchgängig bestimmt; so daß aus ihr sich müßte genau erklären lassen, warum z. B. mir, den bis zum Augenblick des Einschlummerns ganz andere Gedanken beschäftigen, jetzt plötzlich ein blühender, vom Winde leise bewegter, Baum, und nichts anderes sich darstellt, ein andermal aber eine Magd, mit einem Korbe auf dem Kopf, wieder ein andermal eine Reihe Soldaten, usf.

Da nun also bei der Entstehung der Träume, sei es unter dem Einschlafen, oder im bereits eingetretenen Schlaf, dem Gehirne, diesem alleinigen Sitz und Organ aller Vorstellungen,

sowohl die Erregung von außen, durch die Sinne, als die von innen, durch die Gedanken abgeschnitten ist; so bleibt uns keine andere Annahme übrig, als daß dasselbe irgendeine rein physiologische Erregung dazu, aus dem Innern des Organismus, erhalte. Dem Einflusse dieses sind zum Gehirne zwei Wege offen: der der Nerven und der der Gefäße. Die Lebenskraft hat während des Schlafes, d. h. des Einstellens aller animalischen Funktionen, sich gänzlich auf das organische Leben geworfen, und ist daselbst, unter einiger Verringerung des Atmens, des Pulses, der Wärme, auch fast aller Sekretionen hauptsächlich mit der langsamen Reproduktion, der Herstellung alles Verbrauchten, der Heilung alles Verletzten und der Beseitigung aller eingerissenen Unordnungen, beschäftigt; daher der Schlaf die Zeit ist, während welcher die vis naturae medicatrix, in allen Krankheiten, die heilsamen Krisen herbeiführt, in welchen sie alsdann den entscheidenden Sieg über das vorhandene Uebel erkämpft, und wonach daher der Kranke mit dem sichern Gefühl der herankommenden Genesung, erleichtert und freudig erwacht. Aber auch bei dem Gesunden wirkt sie dasselbe, nur in ungleich geringerem Grade, an allen Punkten, wo es nötig ist; daher auch er beim Erwachen das Gefühl der Herstellung und Erneuerung hat: besonders hat im Schlaf das Gehirn seine, im Wachen nicht ausführbare, Nutrition erhalten; wovon die hergestellte Klarheit des Bewußtseins die Folge ist. Alle diese Operationen stehn unter der Leitung und Kontrolle des plastischen Nervensystems, also der sämtlichen großen Ganglien, oder Nervenknoten, welche, in der ganzen Länge des Rumpfs, durch leitende Nervenstränge miteinander verbunden, den großen sympathischen Nerven oder den innern Nervenherd, ausmachen. Dieser ist vom äußern Nervenherde, dem Gehirn, als welches ausschließlich der Leitung der äußern Verhältnisse obliegt und deshalb einen nach außen gerichteten Nervenapparat und durch ihn veranlaßte Vorstellungen hat, ganz gesondert und isoliert; so daß, im normalen Zustande, seine Operationen nicht ins Bewußtsein gelangen, nicht empfunden werden. Inzwischen hat derselbe doch einen mittelbaren und schwachen Zusammenhang mit dem Zerebralsystem durch dünne und fernher anastomosierende Nerven: auf den Wege derselben wird, bei abnormen Zuständen, oder gar Verletzung der innern Teile, jene Isolation in gewissem Grad durchbrochen, wonach solche, dumpfer oder deutlicher, als Schmerz ins Bewußtsein eindringen. Hingegen im normalen und gesunden Zustande gelangt, auf diesem Wege, von den Vor-

gängen und Bewegungen in der so komplizierten und tätigen Werkstätte des organischen Lebens, von dem leichtern, oder erschwerten Fortgange desselben, nur ein äußerst schwacher, verlorener Nachhall ins Sensorium: dieser wird im Wachen, wo das Gehirn an seinen eigenen Operationen, also am Empfangen äußerer Eindrücke, am Anschauen, auf deren Anlaß, und am Denken, volle Beschäftigung hat, gar nicht wahrgenommen; sondern hat höchstens einen geheimen und unbewußten Einfluß, aus welchem diejenigen Aenderungen der Stimmung entstehn, von denen keine Rechenschaft aus objektiven Gründen sich geben läßt. Beim Einschlafen jedoch, als wo die äußern Eindrücke zu wirken aufhören und auch die Regsamkeit der Gedanken, im Innern des Sensoriums, allmählich erstirbt, da werden jene schwachen Eindrücke, die aus dem innern Nervenherde des organischen Lebens, auf mittelbarem Wege, heraufdringen, imgleichen jede geringe Modifikation des Blutumlaufs, da sie sich den Gefäßen des Gehirns mitteilt, fühlbar, — wie die Kerze zu scheinen anfängt, wann die Abenddämmerung eintritt; oder wie wir bei Nacht die Quelle rieseln hören, die der Lärm des Tages unvernehmbar machte. Eindrücke, die viel zu schwach sind, als daß sie auf das wache, d. h. tätige, Gehirn wirken könnten, vermögen, wann seine eigene Tätigkeit ganz eingestellt wird, eine leise Erregung seiner einzelnen Teile und ihrer vorstellenden Kräfte hervorzubringen; — wie eine Harfe von einem fremden Tone nicht widerklingt, während sie selbst gespielt wird, wohl aber, wenn sie still dahängt. Hier also muß die Ursache der Entstehung und, mittelst ihrer, auch die durchgängige nähere Bestimmung jener beim Einschlafen aufsteigenden Traumgestalten liegen, und nicht weniger die der, aus der absoluten mentalen Ruhe des tiefen Schlafes sich erhebenden, dramatischen Zusammenhang habenden Träume; nur daß zu diesen, da sie eintreten, wann das Gehirn schon in tiefer Ruhe und gänzlich seiner Nutrition hingegeben ist, eine bedeutend stärkere Anregung von innen erfordert sein muß; daher eben es auch nur diese Träume sind, welche, in einzelnen, sehr seltenen Fällen, prophetische, oder fatidike Bedeutung haben, und Horaz ganz richtig sagt:

post mediam noctem, cum somnia vera.

Denn die letzten Morgenträume verhalten sich, in dieser Hinsicht, denen beim Einschlafen gleich, sofern das ausgeruhte und gesättigte Gehirn wieder leicht erregbar ist.

Also jene schwachen Nachhälle aus der Werkstätte des organischen Lebens sind es, welche in die, der Apathie entgegen-

sinkende, oder ihr bereits hingegebene, sensorielle Tätigkeit des Gehirns bringen und sie schwach, zudem auf einem ungewöhnlichen Wege und von einer andern Seite, als im Wachen, erregen: aus ihnen jedoch muß dieselbe, da allen andern Anregungen der Zugang gesperrt ist, den Anlaß und Stoff zu ihren Traumgestalten nehmen, so heterogen diese auch solchen Eindrücken sein mögen. Denn, wie das Auge, durch mechanische Erschütterung, oder durch innere Nervenkonvulsion, Empfindungen von Helle und Leuchten erhalten kann, die den durch äußeres Licht verursachten völlig gleich sind; wie bisweilen das Ohr, infolge abnormer Vorgänge in seinem Innern, Töne jeder Art hört; wie ebenso der Geruchsnerve ohne alle äußere Ursache ganz spezifisch bestimmte Gerüche empfindet; wie auch die Geschmacksnerven auf analoge Weise affiziert werden; wie also alle Sinnesnerven sowohl von innen, als von außen, zu ihren eigentümlichen Empfindungen erregt werden können; auf gleiche Weise kann auch das Gehirn durch Reize, die aus dem Innern des Organismus kommen, bestimmt werden, seine Funktion der Anschauung raumerfüllender Gestalten zu vollziehen; wo denn die so entstandenen Erscheinungen gar nicht zu unterscheiden sein werden von den durch Empfindungen in den Sinnesorganen veranlaßten, welche durch äußere Ursachen hervorgerufen wurden. Wie nämlich der Magen aus allem, was er bewältigen kann, Chymus, und die Gedärme aus diesem Chylus bereiten, dem man seinen Urstoff nicht ansieht; ebenso reagiert auch das Gehirn, auf alle zu ihm gelangende Erregungen, mittelst Vollziehung der ihm eigentümlichen Funktion. Diese besteht zunächst im Entwerfen von Bildern im Raum, als welcher seine Anschauungsform ist, nach allen drei Dimensionen; sodann im Bewegen derselben in der Zeit und am Leitfaden der Kausalität, als welche ebenfalls die Funktionen seiner ihm eigentümlichen Tätigkeit sind. Denn allezeit wird es nur seine eigene Sprache reden: in dieser daher interpretiert es auch jene schwachen, während des Schlafs, von innen zu ihm gelangenden Eindrücke; eben wie die starken und bestimmten, im Wachen, auf dem regelmäßigen Wege, von außen kommenden: auch jene also geben ihm den Stoff zu Bildern, welche denen auf Anregung der äußern Sinne entstehenden vollkommen gleichen; obschon zwischen den beiden Arten von veranlassenden Eindrücken kaum irgendeine Aehnlichkeit sein mag. Aber sein Verhalten hiebei läßt sich mit dem eines Tauben vergleichen, der aus einigen in sein Ohr gelangten Vokalen, sich eine ganze, wiewohl falsche, Phrase zusammensetzt; oder wohl gar mit dem eines

Verrückten, den ein zufällig gebrauchtes Wort auf wilde, seiner fixen Idee entsprechende Phantasien bringt. Jedenfalls sind es jene schwachen Nachhälle gewisser Vorgänge im Innern des Organismus, welche, bis zum Gehirn hinauf sich verlierend, den Anlaß zu seinen Träumen abgeben: diese werden daher auch durch die Art jener Eindrücke spezieller bestimmt, indem sie wenigstens das Stichwort von ihnen erhalten haben; ja, sie werden, so gänzlich verschieden von jenen sie auch sein mögen, doch ihnen irgendwie analogisch, oder wenigstens symbolisch entsprechen, und zwar am genauesten denen, die während des tiefen Schlafes das Gehirn zu erregen vermögen; weil solche, wie gesagt, schon bedeutend stärker sein müssen. Da nun ferner diese innern Vorgänge des organischen Lebens auf das zur Auffassung der Außenwelt bestimmte Sensorium ebenfalls nach Art eines ihm Fremden und Aeußeren einwirken; so werden die auf solchen Anlaß in ihm entstehenden Anschauungen ganz unerwartete und seinem etwa kurz zuvor noch dagewesenen Gedankengange völlig heterogene und fremde Gestalten sein; wie wir dieses, beim Einschlafen und baldigem Wiedererwachen aus demselben, zu beobachten Gelegenheit haben.

Diese ganze Auseinandersetzung lehrt uns vorderhand weiter nichts kennen, als die nächste Ursache des Eintritts des Traumes, oder die Veranlassung desselben, welche zwar auch auf seinen Inhalt Einfluß haben, jedoch an sich selbst diesem so sehr heterogen sein muß, daß die Art ihrer Verwandtschaft uns ein Geheimnis bleibt. Noch rätselhafter ist der physiologische Vorgang im Gehirn selbst, darin eigentlich das Träumen besteht. Der Schlaf nämlich ist die Ruhe des Gehirns, der Traum dennoch eine gewisse Tätigkeit desselben: sonach müssen wir, damit kein Widerspruch entstehe, jene für eine nur relative und diese für eine irgendwie limitierte und nur partielle erklären. In welchem Sinne nun sie dieses sei, ob den Teilen des Gehirns, oder dem Grad seiner Erregung, oder der Art seiner inneren Bewegung nach, und wodurch eigentlich sie sich vom wachen Zustande unterscheide, wissen wir wieder nicht. — Es gibt keine Geisteskraft, die sich im Traume nie tätig erwiese: dennoch zeigt der Verlauf desselben, wie auch unser eigenes Benehmen darin, oft außerordentlichen Mangel an Urteilskraft, imgleichen, wie schon oben erörtert, an Gedächtnis.

Hinsichtlich auf unsern Hauptgegenstand bleibt die Tatsache stehn, daß wir ein Vermögen haben zur anschaulichen Vorstellung raumerfüllender Gegenstände und zum Vernehmen und Verstehen von Tönen und Stimmen jeder Art, beides ohne die

äußere Anregung der Sinnesempfindungen, welche hingegen zu unsrer wachen Anschauung die Veranlassung, den Stoff, oder die empirische Grundlage, liefern, mit derselben jedoch darum keineswegs identisch sind; da solche durchaus intellektual ist und nicht bloß sensual; wie ich dies öfter dargetan und bereits oben die betreffenden Hauptstellen angeführt habe. Jene, keinem Zweifel unterworfene Tatsache nun aber haben wir festzuhalten: denn sie ist das Urphänomen, auf welches alle unsere ferneren Erklärungen zurückweisen, indem sie nur die sich noch weiter erstreckende Tätigkeit des bezeichneten Vermögens dartun werden. Zur Benennung desselben wäre der bezeichnendeste Ausdruck der, welchen die Schotten für eine besondere Art seiner Aeußerung oder Anwendung sehr sinnig gewählt haben, geleitet von dem richtigen Takt, den die eigenste Erfahrung verleiht: er heißt: second sight, das zweite Gesicht. Denn die hier erörterte Fähigkeit zu träumen ist in der Tat ein zweites, nämlich nicht, wie das erste, durch die äußern Sinne vermitteltes Anschauungsvermögen, dessen Gegenstände jedoch, der Art und Form nach, dieselben sind, wie die des ersten; woraus zu schließen, daß es, eben wie dieses, eine Funktion des Gehirns ist. Jene schottische Benennung würde daher die passendeste sein, um die ganze Gattung der hieher gehörigen Phänomene zu bezeichnen und sie auf ein Grundvermögen zurückzuführen: da jedoch die Erfinder derselben sie zur Bezeichnung einer besonderen, seltenen und höchst merkwürdigen Aeußerung jenes Vermögens verwendet haben; so darf ich nicht, so gern ich es auch möchte, sie gebrauchen, die ganze Gattung jener Anschauungen, oder genauer, das subjektive Vermögen, welches sich ihnen allen kundgibt, zu bezeichnen. Für dieses bleibt mir daher keine passendere Benennung, als die des Traumorgans, als welche die ganze in Rede stehende Anschauungsweise durch diejenige Aeußerung derselben bezeichnet, die jedem bekannt und geläufig ist. Ich werde mich also dergleichen zur Bezeichnung des dargelegten, vom äußern Eindruck auf die Sinne unabhängigen Anschauungsvermögens bedienen.

Die Gegenstände, welche dasselbe im gewöhnlichen Traume uns vorführt, sind wir gewohnt, als ganz illusorisch zu betrachten; da sie beim Erwachen verschwinden. Inzwischen ist diesem doch nicht allemal so, und es ist, in Hinsicht auf unser Thema, sehr wichtig, die Ausnahme hievon aus eigener Erfahrung kennen zu lernen, was vielleicht jeder könnte, wenn er die gehörige Aufmerksamkeit auf die Sache verwendete. Es gibt nämlich einen Zustand, in welchem wir zwar schlafen und träumen;

edoch eben nur die uns umgebende Wirklichkeit selbst träumen. Demnach sehen wir alsdann unser Schlafgemach, mit allem, was arin ist, werden auch etwa eintretende Menschen gewahr, issen uns selbst im Bett, alles richtig und genau. Und doch chlafen wir, mit fest geschlossenen Augen: wir träumen; nur st, was wir träumen, wahr und wirklich. Es ist nicht anders, ls ob alsdann unser Schädel durchsichtig geworden wäre, so daß ie Außenwelt nunmehr, statt durch den Umweg und die enge ßforte der Sinne, geradezu und unmittelbar ins Gehirn käme. Dieser Zustand ist vom wachen viel schwerer zu unterscheiden, ls der gewöhnliche Traum; weil beim Erwachen daraus keine lmgestaltung der Umgebung, also gar keine objektive Verderung vorgeht. Nun ist aber (siehe Welt als Wille u. Vorst. Bd. 1, § 5, S. 19 [Bd. 2, S. 39 dieser Gesamtausg.]) das Erachen das alleinige Kriterium zwischen Wachen und Traum, elches demnach hier, seiner objektiven und hauptsächlichsten älfte nach, wegfällt. Nämlich beim Erwachen aus einem raum der in Rede stehenden Art geht bloß eine subjektive eränderung mit uns vor, welche darin besteht, daß wir plötzch eine Umwandelung des Organs unsrer Wahrnehmung üren; dieselbe ist jedoch nur leise fühlbar und kann, weil sie on keiner objektiven Veränderung begleitet ist, leicht unbemerkt leiben. Dieserhalb wird die Bekanntschaft mit diesen die Wirkchkeit darstellenden Träumen meistens nur dann gemacht werden, wann sich Gestalten eingemischt haben, die derselben nicht ngehören und daher beim Erwachen verschwinden, oder auch enn ein solcher Traum die noch höhere Potenzierung erhalten t, von der ich sogleich reden werde. Die beschriebene Art des äumens ist das, was man Schlafwachen genannt hat; icht etwa, weil es ein Mittelzustand zwischen Schlafen und achen ist, sondern weil es als ein Wachwerden im Schlafe lbst bezeichnet werden kann. Ich möchte es daher lieber ein ahrträumen nennen. Zwar wird man es meistens nur früh orgens, auch wohl abends, einige Zeit nach dem Einschlafen, merken: dies liegt aber bloß daran, daß nur dann, wann der chlaf nicht tief war, das Erwachen leicht genug eintrat, um ne Erinnerung an das Geträumte übrig zu lassen. Gewiß itt dieses Träumen viel öfter während des tiefen Schlafes n, nach der Regel, daß die Somnambule um so hellsehender ird, je tiefer sie schläft: aber dann bleibt keine Erinnerung ran zurück. Daß hingegen, wann es bei leichterem Schlafe ngetreten ist, eine solche bisweilen stattfindet, ist dadurch zu läutern, daß selbst aus dem magnetischen Schlaf, wenn er

ganz leicht war, ausnahmsweise eine Erinnerung in das wache Bewußtsein übergehen kann; wovon ein Beispiel zu finden ist in Kiesers „Archiv für tierischen Magnetismus", Bd. 3 H. 2, S. 139. Diesem also gemäß bleibt die Erinnerung solcher unmittelbar objektiv wahrer Träume nur dann, wann sie in einem leichten Schlaf, z. B. des Morgens, eingetreten sind, wo wir unmittelbar daraus erwachen können.

Diese Art des Traumes nun ferner, deren Eigentümliches darin besteht, daß man die nächste gegenwärtige Wirklichkeit träumt, erhält bisweilen eine Steigerung ihres rätselhaften Wesens dadurch, daß der Gesichtskreis des Träumenden sich noch etwas erweitert, nämlich so, daß er über das Schlafgemach hinausreicht, — indem die Fenstervorhänge, oder Läden aufhören Hindernisse des Sehens zu sein, und man dann ganz deutlich das hinter ihnen Liegende, den Hof, den Garten, oder die Straße, mit den Häusern gegenüber, wahrnimmt. Unser Verwunderung hierüber wird sich mindern, wenn wir bedenken daß hier kein physisches Sehen stattfindet, sondern ein bloßes Träumen: jedoch ist es ein Träumen dessen, was jetzt wirklich da ist, folglich ein Wahrträumen, also ein Wahrnehmen durch das Traumorgan, welches als solches natürlich nicht an die Bedingung des ununterbrochenen Durchgangs der Lichtstrahlen gebunden ist. Die Schädeldecke selbst war, wie gesagt, die erste Scheidewand, durch welche zunächst diese sonderbare Art der Wahrnehmung ungehindert blieb: steigert nun diese sich noch etwas höher; so setzen auch Vorhänge, Türen und Mauern ihr keine Schranken mehr. Wie nun aber dies zugehe, ist ein tiefes Geheimnis: wir wissen nichts weiter, als daß hier wahr geträumt wird, mithin eine Wahrnehmung durch das Traumorgan stattfindet. So weit geht diese für unsere Betrachtung elementare Tatsache. Was wir zu ihrer Aufklärung, insofern sie möglich sein mag, tun können, besteht zunächst im Zusammenstellen und gehörigem stufenweisen Ordnen aller sich an sie knüpfenden Phänomene, in der Absicht, ihren Zusammenhang untereinander zu erkennen, und in der Hoffnung, dadurch vielleicht auch in sie selbst dereinst eine nähere Einsicht zu erlangen.

Inzwischen wird auch dem, welchem alle eigene Erfahrung hierin abgeht, die geschilderte Wahrnehmung durch das Traumorgan unumstößlich beglaubigt durch den spontanen, eigentlichen Somnambulismus, oder das Nachtwandeln. Daß die von dieser Sucht Befallenen fest schlafen, und daß sie mit den Augen schlechterdings nicht sehen können, ist völlig gewiß: dennoch

nehmen sie in ihrer nächsten Umgebung alles wahr, vermeiden jedes Hindernis, gehen weite Wege, klettern an den gefährlichsten Abgründen hin, auf den schmalsten Stegen, vollführen weite Sprünge, ohne ihr Ziel zu verfehlen: auch verrichten einige unter ihnen ihre täglichen, häuslichen Geschäfte, im Schlaf, genau und richtig, andere konzipieren und schreiben ohne Fehler. Auf dieselbe Weise nehmen auch die künstlich in magnetischen Schlaf versetzten Somnambulen ihre Umgebung wahr und, wenn sie hellsehend werden, selbst das Entfernteste. Ferner ist auch die Wahrnehmung, welche gewisse Scheintote von allem, was um sie vorgeht, haben, während sie starr und unfähig ein Glied zu rühren daliegen, ohne Zweifel, ebendieser Art: auch sie träumen ihre gegenwärtige Umgebung, bringen also dieselbe, auf einem andern Wege, als dem der Sinne, sich zum Bewußtsein. Man hat sich sehr bemüht, dem physiologischen Organ, oder dem Sitz dieser Wahrnehmung, auf die Spur zu kommen: doch ist es damit bisher nicht gelungen. Daß, wann der somnambule Zustand vollkommen vorhanden ist, die äußern Sinne ihre Funktionen gänzlich eingestellt haben, ist unwidersprechlich; da selbst der subjektiveste unter ihnen, das körperliche Gefühl, so gänzlich verschwunden ist, daß man die schmerzlichsten chirurgischen Operationen während des magnetischen Schlafs vollzogen hat, ohne daß der Patient irgendeine Empfindung davon verraten hätte. Das Gehirn scheint dabei im Zustande des allertiefsten Schlafs, also gänzlicher Untätigkeit zu sein. Dieses, nebst gewissen Aeußerungen und Aussagen der Somnambulen, hat die Hypothese veranlaßt, der somnambule Zustand bestehe im gänzlichen Depotenzieren des Gehirns und Einsammeln der Lebenskraft im sympathischen Nerven, dessen größere Geflechte, namentlich der plexus solaris, jetzt zu einem Sensorio umgeschaffen würden und also, vikarierend, die Funktion des Gehirns übernähmen, welche sie nun ohne Hilfe äußerer Sinneswerkzeuge und dennoch ungleich vollkommener, als dieses, ausübten. Diese, ich glaube, zuerst von Reil aufgestellte Hypothese ist nicht ohne Scheinbarkeit und steht seitdem in großem Ansehen. Ihre Hauptstütze bleiben die Aussagen fast aller hellsehenden Somnambulen, daß jetzt ihr Bewußtsein seinen Sitz gänzlich auf der Herzgrube habe, woselbst ihr Denken und Wahrnehmen vor sich gehe, wie sonst im Kopf. Auch wissen die meisten unter ihnen die Gegenstände, die sie genau ansehen wollen, sich auf die Magengegend legen. Dennoch halte ich die Sache für unmöglich. Man betrachte nur das Sonnengeflecht, dieses sogenannte cerebrum abdominale: wie so gar

klein ist seine Masse, und wie höchst einfach seine, aus Ringen von Nervensubstanz, nebst einigen leichten Anschwellungen bestehende Struktur! Wenn ein solches Organ die Funktionen des Anschauens und Denkens zu vollziehen fähig wäre; so würde das sonst überall bestätigte Gesetz natura nihil facit frustra umgestoßen sein. Denn wozu wäre dann noch die meistens drei und bei einzelnen über fünf Pfund wiegende, so kostbare, wie wohlverwahrte Masse des Gehirns, mit der so überaus künstlichen Struktur seiner Teile, deren Komplikation so intrikat ist daß es mehrerer ganz verschiedener Zerlegungsweisen und häufiger Wiederholung derselben bedarf, um nur den Zusammenhang der Konstruktion dieses Organs einigermaßen verstehen und sich ein erträglich deutliches Bild von der wundersamen Gestalt und Verknüpfung seiner vielen Teile machen zu können. Zweitens ist zu erwägen, daß die Schritte und Bewegungen eines Nachtwandlers sich mit der größten Schnelle und Genauigkeit den von ihm nur durch das Traumorgan wahrgenommenen nächsten Umgebungen anpassen; so daß er auf das behendeste und wie es kein Wacher könnte, jedem Hindernis augenblicklich ausweicht, wie auch, mit derselben Geschicklichkeit, seinem einstweiligen Ziele zueilt. Nun aber entspringen die motorischen Nerven aus dem Rückenmark, welches durch die medulla oblongata, mit dem kleinen Gehirn, dem Regulator der Bewegungen, dieses aber wieder mit dem großen Gehirn, dem Ort der Motive, welches die Vorstellungen sind zusammenhängt; wodurch es dann möglich wird, daß die Bewegungen, mit augenblicklicher Schnelle, sich sogar den flüchtigsten Wahrnehmungen anpassen. Wenn nun aber die Vorstellungen, welche als Motive die Bewegungen zu bestimmen haben, in das Bauchgangliengeflecht verlegt wären, dem nur auf Umwegen eine schwierige, schwache und mittelbare Kommunikation mit dem Gehirne möglich ist (daher wir im gesunden Zustande vom ganzen, so stark und rastlos tätigen Treiben und Schaffen unsers organischen Lebens gar nichts spüren) wie sollten die daselbst entstehenden Vorstellungen, und zwar mit Blitzesschnelle, die gefahrvollen Schritte des Nachtwandlers lenken?*) — Daß übrigens, beiläufig gesagt, der Nachtwandler ohne Fehl und ohne Furcht die gefährlichsten Wege durchläuft wie er es wachend nimmermehr könnte, ist daraus erklärlich

*) Beachtenswert hinsichtlich der in Rede stehenden Hypothese ist es immer, daß die LXX durchgängig die Seher und Wahrsager ἐγγαστριμυθους benennt, namentlich auch die Hexe von Endor, — mag dies nun auf Grundlage des hebräischen Originals, oder in Gemäßheit der in Alexandrien de

daß sein Intellekt nicht ganz und schlechthin, sondern nur einseitig, nämlich nur so weit tätig ist, als es die Lenkung seiner Schritte erfordert; wodurch die Reflexion, mit ihr aber alles Zaudern und Schwanken, eliminiert ist. — Endlich gibt uns darüber, daß wenigstens die Träume eine Funktion des Gehirns sind, folgende von Treviranus (Ueber die Erscheinungen des organischen Lebens, Bd. 2, S. 117), nach Pierquin angeführte Tatsache sogar faktische Gewißheit: „Bei einem Mädchen, dessen Schädelknochen durch Knochenfraß zum Teil so zerstört waren, daß das Gehirn ganz entblößt lag, quoll dieses beim Erwachen hervor und sank beim Einschlafen. Während des ruhigen Schlafs war die Senkung am stärksten. Bei lebhaften Träumen fand Turgor darin statt." Vom Traum ist aber der Somnambulismus offenbar nur dem Grade nach verschieden: auch seine Wahrnehmungen geschehen durch das Traumorgan: er ist, wie gesagt, ein unmittelbares Wahrträumen*).

Man könnte indessen die hier bestrittene Hypothese dahin modifizieren, daß das Bauchgangliengeflecht nicht selbst das Sensorium würde, sondern nur die Rolle der äußern Werkzeuge desselben, also der hier ebenfalls gänzlich depotenzierten Sinnesorgane übernähme, mithin Eindrücke von außen empfinge, die es dem Gehirn überlieferte, welches solche seiner Funktion gemäß bearbeitend, nun daraus die Gestalten der Außenwelt ebenso schematisiert und aufbaute, wie sonst aus den Empfindungen in den Sinnesorganen. Allein auch hier wiederholt sich die Schwierigkeit der blitzschnellen Ueberlieferung der Eindrücke an das von diesem innern Nervenzentro so entschieden isolierte Gehirn. Sodann ist das Sonnengeflecht, seiner Struktur nach, zum Sehe- und Hörorgan ebenso ungeeignet, wie zum Denkorgan, überdies aber durch eine dicke Scheidewand aus Haut, Fett, Muskeln, Peritonäum und Ein-

---

mals herrschenden Begriffe und ihrer Ausdrücke geschehn. Offenbar ist die Hexe von Endor eine Clairvoyante und das bedeutet ἐγγαστριμυθος. Saul sieht und spricht nicht selbst den Samuel, sondern durch Vermittelung des Weibes: sie beschreibt dem Saul wie der Samuel aussieht. (Vergl. Deleuze, De la prévision, p. 147, 148.)

*) Daß wir im Traume oft vergeblich uns anstrengen, zu schreien, oder die Glieder zu bewegen, muß daran liegen, daß der Traum, als Sache bloßer Vorstellung, eine Tätigkeit des großen Gehirns allein ist, welche sich nicht auf das kleine Gehirn erstreckt: dieses demnach bleibt in der Erstarrung des Schlafes liegen, völlig untätig, und kann sein Amt, als Regulator der Gliederbewegung auf die Medulla zu wirken, nicht versehn; weshalb die dringendesten Befehle des großen Gehirns unausgeführt bleiben: daher die Beängstigung. Durchbricht aber das große Gehirn die Isolation und bemächtigt sich des kleinen; so entsteht Somnambulismus.

geweiden vom Eindrucke des Lichts gänzlich abgesperrt. Wenn also auch die meisten Somnambulen (imgleichen v. Helmont, in der von mehreren angeführten Stelle Ortus medicinae Lugd. bat. 1667, demens idea § 12, p. 171) aussagen, ihr Schauen und Denken gehe in der Magengegend vor sich; so dürfen wir dies doch nicht sofort als objektiv gültig annehmen um so weniger, als einige Somnambulen es ausdrücklich leugnen: z. B. die bekannte Auguste Müller in Karlsruhe gibt (in dem Bericht über sie S. 53 ff.) an, daß sie nicht mit der Herzgrube, sondern mit den Augen sehe, sagt jedoch, daß die meisten andern Somnambulen mit der Herzgrube sähen; und auf die Frage: „Kann auch die Denkkraft in die Herzgrube verpflanzt werden?" antwortet sie: „Nein, aber die Seh- und Hörkraft." Diesem entspricht die Aussage einer andern Somnambule, in Kiesers Archiv, Bd. 10, H. 2, S. 154, welche auf die Frage: „Denkst du mit dem ganzen Gehirn, oder nur mit einem Teil desselben?" antwortet: „Mit dem ganzen, und ich werde sehr müde." Das wahre Ergebnis aus allen Somnambulenaussagen scheint zu sein, daß die Anregung und der Stoff zur anschauenden Tätigkeit ihres Gehirns, nicht, wie im Wachen, von außen und durch die Sinne, sondern, wie oben bei den Träumen auseinandergesetzt worden, aus dem Innern des Organismus kommt, dessen Vorstand und Lenker bekanntlich die großen Geflechte des sympathischen Nerven sind, welche daher, in Hinsicht auf die Nerventätigkeit, den ganzen Organismus, mit Ausnahme des Zerebralsystems, vertreten und repräsentieren. Jene Aussagen sind damit zu vergleichen, daß wir den Schmerz im Fuße zu empfinden vermeinen, den wir doch wirklich nur im Gehirne empfinden, daher er, sobald die Nervenleitung zu diesem unterbrochen ist, wegfällt. Es ist daher Täuschung, wenn die Somnambulen mit der Magengegend zu sehen, ja, zu lesen wähnen, oder, in seltenen Fällen, sogar mit den Fingern, Zehen, oder der Nasenspitze, diese Funktion zu vollziehen behaupten (z. B. der Knabe Arst in Kiesers Archiv Bd. 3. H. 2, ferner die Somnambule Koch, ebendas. Bd. 10, H. 3, S. 8 bis 21, auch das Mädchen in Just. Kerners „Geschichte zweier Somnambulen", 1824, S. 323—330, welches aber hinzufügt: „der Ort dieses Sehens sei das Gehirn, wie im wachen Zustande"). Denn, wenn wir auch die Nervensensibilität solcher Teile noch so hoch gesteigert uns denken wollen; so bleibt ein Sehn im eigentlichen Sinne, d. h. durch Vermittelung der Lichtstrahlen, in Organen, die jedes optischen Apparats entbehren, selbst wenn sie nicht, wie doch der Fall ist, mit dicken Hüllen

bedeckt, sondern dem Lichte zugänglich wären, durchaus unmöglich. Es ist ja nicht bloß die hohe Sensibilität der Retina, welche sie zum Sehen befähigt, sondern ebensosehr der überaus künstliche und komplizierte optische Apparat im Augapfel. Das physische S hen erfordert nämlich zwar zunächst eine für das Licht sensible Fläche, dann aber auch, daß auf dieser, mittelst der Pupille und der lichtbrechenden, unendlich künstlich kombinierten durchsichtigen Medien, die draußen auseinandergefahrenen Lichtstrahlen sich wieder sammeln und konzentrieren, so daß ein Bild, — richtiger, ein dem äußern Gegenstand genau entsprechender Nervеneindruck, — entstehe, als wodurch allein dem Verstande die subtilen Data geliefert werden, aus denen er sodann, durch einen intellektuellen, das Kausalitätsgesetz anwendenden Prozeß, die Anschauung in Raum und Zeit hervorbringt. Hingegen Magengruben und Fingerspitzen könnten, selbst wenn Haut, Muskeln usw. durchsichtig wären, immer nur vereinzelte Lichtreflexe erhalten; daher mit ihnen zu sehn so unmöglich ist, wie einen Daguerrotyp in einer offenen Kamera obskura ohne Sammlungsglas zu machen. Einen ferneren Beweis, daß diese angeblichen Sinnesfunktionen paradoxer Teile, es nicht eigentlich sind, und daß hier nicht, mittelst physischer Einwirkung der Lichtstrahlen gesehen wird, gibt der Umstand, daß der erwähnte Knabe Kiesers mit den Zehen las, auch wann er dicke wollene Strümpfe anhatte, und mit den Fingerspitzen nur dann sah, wann er es ausdrücklich w o l l t e, übrigens in der Stube, mit den Händen voraus, herumtappte: Dasselbe bestätigt seine eigene Aussage über diese abnormen Wahrnehmungen (a. a. O. S. 128): „er nannte dies nie Sehen, sondern auf die Frage, wie er denn wisse, was da vorgehe, antwortete er, er wisse es eben, das sei ja das Neue." Ebenso beschreibt, in Kiesers Archiv Bd. 7, H. 1, S. 52, eine Somnambule ihre Wahrnehmung als „ein Sehn, das kein Sehn ist, ein unmittelbares Sehn". In der „Geschichte der hellsehenden Auguste Müller", Stuttgart 1818, wird S. 36 berichtet: „sie sieht vollkommen hell und erkennt alle Personen und Gegenstände in der dichtesten Finsternis, wo es uns unmöglich wäre, die Hand vor den Augen zu unterscheiden." Dasselbe belegt, hinsichtlich des Hörens der Somnambulen, Kiesers Aussage (Tellurismus, Bd. 2, S. 172, 2. Aufl.), daß wollene Schnüre vorzüglich gute Leiter des Schalles seien, — während Wolle bekanntlich der allerschlechteste Schalleiter ist. Besonders belehrend aber ist, über diesen Punkt, folgende Stelle aus dem eben erwähnten Buch über die Auguste Müller: „Merkwürdig ist, was jedoch auch bei andern Som-

nambulen beobachtet wird, daß sie von allem, was unter Personen im Zimmer, selbst dicht neben ihr, gesprochen wird, wenn die Rede nicht unmittelbar an sie gerichtet ist, durchaus nichts hört; jedes, auch noch so leise, an sie gerichtete Wort hingegen selbst wenn mehrere Personen bunt durcheinandersprechen, bestimmt versieht und beantwortet. Auf dieselbe Art verhält es sich mit dem Vorlesen: wenn die ihr vorlesende Person an etwas anderes, als an die Lektüre denkt, so wird sie von ihr nicht gehört." S. 40. — Ferner heißt es, S. 89: „Ihr Hören ist kein Hören auf dem gewöhnlichen Wege durch das Ohr: denn man kann dieses fest zudrücken, ohne daß es ihr Hören hindert." — Desgleichen wird in den „Mitteilungen aus dem Schlafleben der Somnambule Auguste K. in Dresden", 1843, wiederholentlich angeführt, daß sie zuzeiten ganz allein durch die Handfläche und zwar das lautlose, durch bloße Bewegung der Lippen Gesprochene, hörte: S. 32 warnt sie selbst, daß man dies nicht für ein Hören im wörtlichen Sinne halten solle.

Demnach ist, bei Somnambulen jeder Art, durchaus nicht von sinnlichen Wahrnehmungen im eigentlichen Verstande des Wortes die Rede; sondern ihr Wahrnehmen ist ein unmittelbares *Wahrträumen*, geschieht also durch das so rätselhafte Traumorgan. Daß die wahrzunehmenden Gegenstände an ihre Stirn, oder auf ihre Magengrube gelegt werden, oder daß, in den erwähnten einzelnen Fällen, die Somnambule ihre ausgespreizten Fingerspitzen auf dieselben richtet, ist bloß ein Mittel, das Traumorgan auf diese Gegenstände, durch den Kontakt mit ihnen hinzulenken, damit sie das Thema seines Wahrträumens werden, also geschieht bloß, um ihre Aufmerksamkeit entschieden darauf hinzulenken, oder, in der Kunstsprache, sie mit diesen Objekten in näheren Rapport zu setzen worauf sie eben diese Objekte träumt, und zwar nicht bloß ihre Sichtbarkeit, sondern auch das Hörbare, die Sprache, ja den Geruch derselben: denn viele Hellsehende sagen aus, daß *alle ihre Sinne* auf die Magengrube versetzt sind. (Dupotet Traité complet du Magnetisme, p. 449—452.) Es ist folglich dem Gebrauche der Hände beim Magnetisieren analog, als welche nicht eigentlich physisch einwirken; sondern der *Wille* des Magnetiseurs ist das Wirkende: aber ebendieser erhält durch die Anwendung der Hände seine Richtung und Entschiedenheit. Denn zum Verständnis der ganzen Einwirkung des Magnetiseurs, durch allerlei Gesten, mit und ohne Berührung, selbst aus der Ferne und durch Scheidewände, kann nur die aus meiner Philosophie geschöpfte Einsicht führen, daß der Leib

mit dem Willen völlig identisch, nämlich nichts anderes ist, als das im Gehirn entstehende Bild des Willens. Daß das Sehn der Somnambulen kein Sehn in unserm Sinne, kein durch Licht physisch vermitteltes ist, folgt schon daraus, daß es, wenn zum Hellsehn gesteigert, durch Mauern nicht gehindert wird, ja bisweilen in ferne Länder reicht. Eine besondere Erläuterung zu demselben liefert uns die bei den höhern Graden des Hellsehns eintretende Selbstanschauung nach innen, vermöge welcher solche Somnambulen alle Teile ihres eigenen Organismus deutlich und genau wahrnehmen, obgleich hier, sowohl wegen Abwesenheit alles Lichtes, als wegen der, zwischen dem angeschauten Teile und dem Gehirne liegenden vielen Scheidewände, alle Bedingungen zum physischen Sehn gänzlich fehlen. Hieraus nämlich können wir abnehmen, welcher Art alle somnambule Wahrnehmung, also auch die nach außen und in die Ferne gerichtete, und sonach überhaupt alle Anschauung mittelst des Traumorgans sei, mithin alles somnambule Sehn äußerer Gegenstände, auch alles Träumen, alle Visionen im Wachen, das zweite Gesicht, die leibhafte Erscheinung Abwesender, namentlich Sterbender usw. Denn das erwähnte Schauen der innern Teile des eigenen Leibes entsteht offenbar nur durch eine Einwirkung von innen, wahrscheinlich unter Vermittelung des Gangliensystems, auf das Gehirn, welches nun, seiner Natur getreu, diese innern Eindrücke ebenso wie die ihm von außen kommenden verarbeitet, gleichsam einen fremden Stoff in seine ihm selbst eigenen und gewohnten Formen gießend, woraus denn ebensolche Anschauungen, wie die von Eindrücken auf die äußern Sinne herrührenden, entstehn, welche denn auch, in ebendem Maße und Sinne wie jene, den angeschauten Dingen entsprechen. Demnach ist jegliches Schauen durch das Traumorgan die Tätigkeit der anschauenden Gehirnfunktion, angeregt durch innere Eindrücke, statt, wie sonst, durch äußere*). Daß eine solche dennoch, auch wenn sie äußere, ja, entfernte Dinge betrifft, objektive Realität und Wahrheit haben könne, ist eine Tatsache, deren Erklärung jedoch nur auf metaphysischem Wege, nämlich aus der Beschränkung aller Individuation und Abtrennung auf die Erscheinung, im Gegensatz des Dinges an sich, versucht werden könnte, und werden wir darauf zurück-

*) Infolge der Beschreibung der Aerzte erscheint Katalepsie als gänzliche Lähmung der motorischen Nerven, Somnambulismus hingegen als die der sensibeln; für welche sodann das Traumorgan bifariert.

kommen. Daß aber überhaupt die Verbindung der Somnambulen mit der Außenwelt eine von Grund aus andere sei, als die unsrige im wachen Zustande, beweist am deutlichsten der, in den höhern Graden häufig eintretende Umstand, daß, während die eigenen Sinne der Hellseherin jedem Eindrucke unzugänglich sind, sie mit denen des Magnetiseurs empfindet, z. B. niest, wann er eine Prise nimmt, schmeckt und genau bestimmt, was er ißt, und sogar die Musik, die in einem von ihr entfernten Zimmer des Hauses vor seinen Ohren erschallt, mithöret. (Kiesers Archiv Bd. 1, H. 1, S. 117.)

Der physiologische Hergang bei der somnambulen Wahrnehmung ist ein schwieriges Rätsel, zu dessen Lösung jedoch der erste Schritt eine wirkliche Physiologie des Traumes sein würde, d. h. eine deutlich und sichere Erkenntnis, welcher Art die Tätigkeit des Gehirns im Traume sei, worin eigentlich sie sich von der im Wachen unterscheide, — endlich von wo die Anregung zu ihr, mithin auch die nähere Bestimmung ihres Verlaufs, ausgehe. Nur so viel läßt sich bis jetzt, hinsichtlich der gesamten anschauenden und denkenden Tätigkeit im Schlafe, mit Sicherheit annehmen: erstlich, daß das materielle Organ derselben, ungeachtet der relativen Ruhe des Gehirns, doch kein anderes, als ebendieses sein könne, und zweitens, daß die Erregung zu solcher Traumanschauung, da sie nicht von außen durch die Sinne kommen kann, vom Innern des Organismus aus geschehen müsse. Was aber die, beim Somnambulismus unverkennbare, richtige und genaue Beziehung jener Traumanschauung zur Außenwelt betrifft; so bleibt sie uns ein Rätsel, dessen Lösung ich nicht unternehme, sondern nur einige allgemeine Andeutungen darüber weiterhin geben werde. Hingegen habe ich, als Grundlage der besagten Physiologie des Traums, also zur Erklärung unsrer gesamten träumenden Anschauung, mir folgende Hypothese ausgedacht, die in meinen Augen große Wahrscheinlichkeit hat.

Da das Gehirn, während des Schlafs, seine Anregung zur Anschauung räumlicher Gestalten besagterweise von innen, statt, wie beim Wachen, von außen, erhält; so muß diese Einwirkung dasselbe in einer, der gewöhnlichen, von den Sinnen kommenden, entgegengesetzten Richtung treffen. Infolge hievon nimmt nun auch seine ganze Tätigkeit, also die innere Vibration oder Wallung seiner Fibern, eine der gewöhnlichen entgegengesetzte Richtung, gerät gleichsam in eine antiperistaltische Bewegung. Statt daß sie nämlich sonst in der Richtung der

Sinneseindrücke, also von den Sinnesnerven zum Innern des Gehirns vor sich geht, wird sie jetzt in umgekehrter Richtung und Ordnung, dadurch aber mitunter von andern Teilen, vollzogen, so daß jetzt, zwar wohl nicht die untere Gehirnfläche, statt der obern, aber vielleicht die weiße Marksubstanz statt der grauen Kortikalsubstanz und vice versa fungieren muß. Das Gehirn arbeitet also jetzt wie umgekehrt. Hieraus wird zunächst erklärlich, warum von der somnambulen Tätigkeit keine Erinnerung ins Wachen übergeht, da dieses durch Vibration der Gehirnfibern in der entgegengesetzten Richtung bedingt ist, welche folglich von der vorher dagewesenen jede Spur aufhebt. Als eine spezielle Bestätigung dieser Annahme könnte man beiläufig die sehr gewöhnliche, aber seltsame Tatsache anführen, daß, wann wir aus dem ersten Einschlafen sogleich wieder erwachen, oft eine totale räumliche Desorientierung bei uns eingetreten ist, derart, daß wir jetzt alles umgekehrt aufzufassen, nämlich, was rechts vom Bett ist links, und was hinten ist nach vorne zu imaginieren, genötigt sind, und zwar mit solcher Entschiedenheit, daß, im Finstern, selbst die vernünftige Ueberlegung, es verhalte sich doch umgekehrt, jene falsche Imagination nicht aufheben vermag, sondern hiezu das Getast nötig ist. Besonders aber läßt, durch unsere Hypothese, jene so merkwürdige Lebendigkeit der Traumanschauung, jene oben geschilderte, scheinbare Wirklichkeit und Leibhaftigkeit aller im Traume wahrgenommenen Gegenstände sich begreiflich machen, nämlich daraus, daß die aus dem Innern des Organismus kommende und vom Zentro ausgehende Anregung der Gehirntätigkeit, welche eine der gewöhnlichen Richtung entgegengesetzte befolgt, endlich ganz durchdringt, also zuletzt sich bis auf die Nerven der Sinnesorgane erstreckt, welche nunmehr von innen, wie sonst von außen, erregt, in wirkliche Tätigkeit geraten. Demnach haben wir im Traume wirklich Licht-, Farben-, Schall-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen, nur ohne die sonst sie erregenden äußern Ursachen, bloß vermöge innerer Anregung und infolge einer Einwirkung in umgekehrter Richtung und umgekehrter Zeitordnung. Daraus nämlich wird jene Leibhaftigkeit der Träume erklärlich, durch die sie sich von bloßen Phantasien so mächtig unterscheiden. Das Phantasiebild (im Wachen) ist immer bloß im Gehirn: denn es ist nur die, wenn auch modifizierte Reminiszenz einer frühern, materiellen, durch die Sinne geschehenen Erregung der anschauenden Gehirntätigkeit. Das Traumgesicht hingegen ist nicht bloß im Gehirn, sondern auch in den Sinnesnerven, und ist entstanden infolge einer materiellen,

gegenwärtig wirksamen, aus dem Innern kommenden und das Gehirn durchdringenden Erregung derselben. Weil wir demnach im Traume wirklich sehn, so ist überaus treffend und fein, ja tief gedacht, was Apulejus die Charite sagen läßt, als sie im Begriff ist, dem schlafenden Thrasyllus beide Augen auszustechen: vivo tibi morientur oculi, nec quidquam videbis, nisi dormiens. (Metam. VIII, p. 172, ed. Bip.) Das Traumorgan ist also dasselbe mit dem Organ des wachen Bewußtseins und Anschauens der Außenwelt, nur gleichsam vom andern Ende aufgefaßt und in umgekehrter Ordnung gebraucht, und die Sinnesnerven, welche in beiden fungieren, können sowohl von ihrem innern, als von ihrem äußern Ende aus in Tätigkeit versetzt werden; — etwa wie eine eiserne Hohlkugel, sowohl von innen, als von außen, glühend gemacht werden kann. Weil, bei diesem Hergange, die Sinnesnerven das letzte sind, was in Tätigkeit gerät; so kann es kommen, daß diese erst angefangen hat und noch im Gange ist, wann das Gehirn bereits aufwacht, d. h. die Traumanschauung mit der gewöhnlichen vertauscht: alsdann werden wir, soeben erwacht, etwa Töne, z. B. Stimmen, Klopfen an der Türe, Flintenschüsse usw. mit einer Deutlichkeit und Objektivität, die es der Wirklichkeit vollkommen und ohne Abzug gleichtut, vernehmen und dann fest glauben, es seien Töne der Wirklichkeit, von außen, infolge welcher wir sogar erst erwacht wären, oder auch, was jedoch seltener ist, wir werden Gestalten sehn, mit völliger empirischer Realität; wie dieses letztere schon Aristoteles erwähnt, De insomniis c. 3 ad finem. — Das hier beschriebene Traumorgan nun aber ist es, wodurch, wie oben genugsam auseinandergesetzt, die somnambule Anschauung, das Hellsehn, das zweite Gesicht und die Visionen jeder Art vollzogen werden. —

Von diesen physiologischen Betrachtungen kehre ich nunmehr zurück zu dem oben dargelegten Phänomen des Wahrträumens, welches schon im gewöhnlichen, nächtlichen Schlafe eintreten kann, wo es dann alsbald durch das bloße Erwachen bestätigt wird, wenn es nämlich, wie meistens, ein unmittelbares war, d. h. nur auf die gegenwärtige nächste Umgebung sich erstreckte; wiewohl es auch, in schon seltneren Fällen, ein wenig darüber hinausgeht, nämlich jenseits der nächsten Scheidewände. Diese Erweiterung des Gesichtskreises kann nun aber auch sehr viel weiter gehn, und zwar nicht nur dem Raum, sondern sogar der Zeit nach. Den Beweis hievon geben uns die hellsehenden Somnambulen, welche, in der Periode der höchsten Steigerung ihres Zustandes, jeden beliebigen Ort, auf

den man sie hinlenkt, sofort in ihre anschauende Traumwahrnehmung bringen und die Vorgänge daselbst richtig angeben können, bisweilen aber sogar vermögen, das noch gar nicht Vorhandene, sondern noch im Schoße der Zukunft Liegende und erst im Laufe der Zeit, mittelst unzähliger, zufällig zusammentreffender Zwischenursachen, zur Verwirklichung Gelangende vorher zu verkündigen. Denn alles Hellsehn, sowohl im künstlich herbeigeführten, als im natürlich eingetretenen somnambulen Schlafwachen, alles in demselben möglich gewordene Wahrnehmen des verdeckten, des Abwesenden, des Entfernten, ja des Zukünftigen, ist durchaus nichts anderes, als ein Wahrträumen desselben, dessen Gegenstände sich daher dem Intellekt anschaulich und leibhaftig darstellen, wie unsere Träume, weshalb die Somnambulen von einem Sehn derselben reden. Wir haben inzwischen an diesen Phänomenen, wie auch am spontanen Nachtwandeln, einen sichern Beweis, daß auch jene geheimnisvolle, durch keinen Eindruck von außen bedingte, uns durch den Traum vertraute Anschauung zur realen Außenwelt im Verhältnis der Wahrnehmung stehn kann; obwohl der dies vermittelnde Zusammenhang mit derselben uns ein Rätsel bleibt. Was den gewöhnlichen, nächtlichen Traum vom Hellsehn, oder dem Schlafwachen überhaupt, unterscheidet, ist erstlich die Abwesenheit jenes Verhältnisses zur Außenwelt, also zur Realität; und zweitens, daß sehr oft eine Erinnerung von ihm ins Wachen übergeht, während aus dem somnambulen Schlaf eine solche nicht stattfindet. Diese beiden Eigenschaften könnten aber wohl zusammenhängen und aufeinander zurückzuführen sein. Nämlich auch der gewöhnliche Traum hinterläßt nur dann eine Erinnerung, wann wir unmittelbar aus ihm erwacht sind: dieselbe beruht also wahrscheinlich bloß darauf, daß das Erwachen aus dem natürlichen Schlafe sehr leicht erfolgt, weil er lange nicht so tief ist, wie der somnambule, aus welchem eben dieserhalb ein unmittelbares, also schnelles Erwachen nicht eintreten kann, sondern erst mittelst eines langsamen und vermittelten Ueberganges die Rückkehr zum wachen Bewußtsein gestattet ist. Der somnambule Schlaf ist nämlich nur ein ungleich tieferer, stärker eingreifender, vollkommenerer; in welchem ebendeshalb das Traumorgan zur Entwickelung seiner ganzen Fähigkeit gelangt, wodurch ihm die richtige Beziehung zur Außenwelt, also das anhaltende und zusammenhängende Wahrträumen möglich wird. Wahrscheinlich hat ein solches auch bisweilen im gewöhnlichen Schlafe statt, aber gerade nur dann, wann er so tief ist, daß wir nicht unmittelbar aus ihm er-

wachen. Die Träume, aus denen wir erwachen, sind hingegen die des leichteren Schlafes: sie sind, auch im letzten Grunde, aus bloß somatischen, dem eigenen Organismus angehörigen Ursachen entsprungen, daher ohne Beziehung zur Außenwelt. Daß es jedoch hievon Ausnahmen gibt, haben wir schon erkannt an den Träumen, welche die unmittelbare Umgebung des Schlafenden darstellen. Jedoch auch von Träumen, die das in der Ferne Geschehende, ja das Zukünftige verkündigen, gibt es ausnahmsweise eine Erinnerung, und zwar hängt diese hauptsächlich davon ab, daß wir unmittelbar aus einem solchen Traum erwachen. Dieserhalb hat, zu allen Zeiten und bei allen Völkern, die Annahme gegolten, daß es Träume von realer, objektiver Bedeutung gebe, und werden in der ganzen alten Geschichte die Träume sehr ernstlich genommen, so daß sie eine bedeutende Rolle darin spielen; dennoch sind die fatidiken Träume immer nur als seltene Ausnahmen, unter der zahllosen Menge leerer, bloß täuschender Träume, betrachtet worden. Demgemäß erzählt schon Homer (Od. XIX. 560) von zwei Eingangspforten der Träume, einer elfenbeinernen, durch welche die bedeutungslosen, und einer hörnernen, durch welche die fatidiken eintreten. Ein Anatom könnte vielleicht sich versucht fühlen, dies auf die weiße und graue Gehirnsubstanz zu deuten. Am öftersten bewähren sich als prophetisch solche Träume, welche sich auf den Gesundheitszustand des Träumenden beziehn, und zwar werden diese meistens Krankheiten, auch tödliche Anfälle vorherverkündenden Beispiele derselben hat gesammelt Fabius, De somniis, Amstelod. 1836, p. 195 sqq.; welches dem analog ist, daß auch die hellsehenden Somnambulen am häufigsten und sichersten den Verlauf ihrer eigenen Krankheit, nebst deren Krisen usw. vorhersagen. Nächstdem werden auch äußere Unfälle, wie Feuersbrünste, Pulverexplosionen, Schiffbrüche, besonders aber Todesfälle, bisweilen durch Träume angekündigt. Endlich aber werden auch andere, mitunter ziemlich geringfügige Begebenheiten von einigen Menschen haarklein vorhergeträumt, wovon ich selbst, durch eine unzweideutige Erfahrung, mich überzeugt habe. Ich will diese versetzen, da sie zugleich die strenge Notwendigkeit alles Geschehenden, selbst des allerzufälligsten, in das hellste Licht stellt. An einem Morgen schrieb ich mit großem Eifer einen langen und für mich sehr wichtigen, englischen Geschäftsbrief: als ich die dritte Seite fertig hatte, ergriff ich, statt des Streusands, das Tintenfaß und goß es über den Brief aus: vom Pult floß die Tinte auf den Fußboden. Die auf mein Schellen herbeigekommene Magd

holte einen Eimer Wasser und scheuerte damit den Fußboden, damit die Flecke nicht eindrängen. Während dieser Arbeit sagte sie zu mir: „Mir hat diese Nacht geträumt, daß ich hier Tintenflecke aus dem Fußboden ausriebe." Worauf ich: „Das ist nicht wahr." Sie wiederum: „Es ist wahr, und habe ich es, nach dem Erwachen, der andern, mit mir zusammen schlafenden Magd erzählt." — Jetzt kommt zufällig diese andere Magd, etwa 17 Jahre alt, herein, die scheuernde abzurufen. Ich trete der Eintretenden entgegen und frage: „Was hat der da diese Nacht geträumt?" — Antwort: „Das weiß ich nicht." — Ich wiederum: „Doch! sie hat es dir ja beim Erwachen erzählt." — Die junge Magd: „Ach ja, ihr hatte geträumt, daß sie hier Tintenflecke aus dem Fußboden reiben würde." — Diese Geschichte, welche, da ich mich für die genaue Wahrheit derselben verbürge, die theorematischen Träume außer Zweifel setzt, ist nicht minder dadurch merkwürdig, daß das Vorhergeträumte die Wirkung einer Handlung war, die man unwillkürlich nennen könnte, sofern ich sie ganz und gar *gegen* meine Absicht vollzog, und sie von einem ganz kleinen Fehlgriff meiner Hand abhing: dennoch war diese Handlung so strenge notwendig und unausbleiblich vorherbestimmt, daß ihre Wirkung, mehrere Stunden vorher, als Traum im Bewußtsein eines andern dastand. Hier sieht man aufs deutlichste die Wahrheit meines Satzes: Alles, was geschieht, geschieht notwendig. (Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 62.) — Zur Zurückführung der prophetischen Träume auf ihre nächste Ursache bietet sich uns der Umstand dar, daß sowohl vom natürlichen, als auch vom magnetischen Somnambulismus und seinen Vorgängen bekanntlich keine Erinnerung im wachen Bewußtsein stattfindet, wohl aber bisweilen eine solche in die Träume des natürlichen, gewöhnlichen Schlafes, deren man sich nachher wachend erinnert, übergeht; so daß alsdann der Traum das Verbindungsglied, die Brücke, wird zwischen dem somnambulen und dem wachen Bewußtsein. Diesem also gemäß müssen wir die prophetischen Träume zuvörderst dem zuschreiben, daß im tiefen Schlafe das Träumen sich zu einem somnambulen Hellsehn steigert: da nun aber aus Träumen dieser Art, in der Regel, kein unmittelbares Erwachen und eben deshalb keine Erinnerung stattfindet; so sind die, eine Ausnahme hievon machenden und also das Kommende *unmittelbar* und sensu proprio vorbildenden Träume, welche die *theorematischen* genannt worden, die allerseltensten. Hingegen wird öfter von einem Traume solcher Art, wenn sein Inhalt dem Träumenden sehr angelegen

ist, dieser sich eine Erinnerung dadurch zu erhalten imstande sein, daß er sie in den Traum des leichtern Schlafs, aus dem sich unmittelbar erwachen läßt, hinübernimmt: jedoch kann dieses alsdann nicht unmittelbar, sondern nur mittelst Übersetzung des Inhalts in eine Allegorie geschehn, in deren Gewand gehüllt nunmehr der ursprüngliche, prophetische Traum ins wachende Bewußtsein gelangt, wo er folglich dann noch der Auslegung, Deutung bedarf. Dies also ist die andere und häufigere Art der fatidiken Träume, die allegorische. Beide Arten hat schon Artemidoros in seinem Oneirokritikon, dem ältesten der Traumbücher, unterschieden und der ersteren Art den Namen der theorematischen gegeben. In dem Bewußtsein der stets vorhandenen Möglichkeit des oben dargelegten Herganges hat der keineswegs zufällige, oder angekünstelte, sondern dem Menschen natürliche Hang, über die Bedeutung gehabter Träume zu grübeln, seinen Grund: aus ihm entsteht, wenn er gepflegt und methodisch ausgebildet wird, die Oneiromantik. Allein diese fügt die Voraussetzung hinzu, daß die Vorgänge im Traum eine feststehende, ein für allemal geltende Bedeutung hätten, über welche sich daher ein Lexikon machen ließe. Solches ist aber nicht der Fall: vielmehr ist die Allegorie dem jedesmaligen Objekt und Subjekt des dem allegorischen Traume zum Grunde liegenden theorematischen Traumes eigens und individuell angepaßt. Daher eben ist die Auslegung der allegorischen fatidiken Träume größtenteils so schwer, daß wir sie meistens erst, nachdem ihre Verkündigung eingetroffen ist, verstehn, dann aber die ganz eigentümliche, dem Träumenden sonst völlig fremde, dämonische Schalkhaftigkeit des Witzes, mit welchem die Allegorie angelegt und ausgeführt worden, bewundern müssen: daß wir aber bis dahin diese Träume im Gedächtnis behalten, ist dem zuzuschreiben, daß sie durch ihre ausgezeichnete Anschaulichkeit, ja Leibhaftigkeit, sich tiefer einprägen, als die übrigen. Allerdings wird Uebung und Erfahrung auch der Kunst, die Träume auszulegen, förderlich sein. Aber nicht Schuberts bekanntes Buch, an welchem nichts taugt, als bloß der Titel, sondern der alte Artemidoros ist es, aus dem man wirklich die „Symbolik des Traumes" kennen lernen kann, zumal aus seinen zwei letzten Büchern, wo er an Hunderten von Beispielen uns die Art und Weise, die Methode und den Humor faßlich macht, deren unsre träumende Allwissenheit sich bedient, um, womöglich, unsrer wachenden Unwissenheit einiges beizubringen. Dies ist nämlich aus seinen Beispielen viel besser zu erlernen, als aus seinen vorhergängi-

en Theoremen und Regeln darüber*). — Daß auch Shake-
peare den besagten Humor der Sache vollkommen gefaßt hatte,
igt er im Heinrich VI., T. II, Akt 3, Sz. 2, wo, auf die ganz
nerwartete Nachricht vom plötzlichen Tode des Herzogs von
loster, der schurkische Kardinal Beaufort, der am besten weiß,
ie es darum steht, ausruft: „Geheimnisvolles Gericht Gottes!
ir träumte diese Nacht, der Herzog wäre stumm und könnte
in Wort reden."

Hier ist nun die wichtige Bemerkung einzuschalten, daß
ir das dargelegte Verhältnis zwischen dem theorematischen
id dem ihn wiedergebenden allegorischen fatidiken Traume
hr genau wiederfinden in den Aussprüchen der alten griechi-
gen Orakel. Auch diese nämlich, eben wie die fatidiken Träume,
eben sehr selten ihre Aussage direkt und sensu proprio, son-
rn hüllen sie in eine Allegorie, die der Auslegung bedarf, ja,
t erst, nachdem das Orakel in Erfüllung gegangen, verstanden
ird, eben wie auch die allegorischen Träume. Aus zahlreichen
elegen führe ich, bloß zur Bezeichnung der Sache an, daß
B. im Herodot, III, 57, der Orakelspruch der Pythia die
iphner vor der hölzernen Schar und dem roten Herold warnt,
orunter ein samisches, einen Sendboten tragendes und rot an-
strichenes Schiff zu verstehen war; was jedoch die Siphner
eder sogleich, noch als das Schiff kam, verstanden haben, son-
rn erst hinterher. Ferner im IV. Buch, Kap. 163, verwarnt
is Orakel der Pythia den König Arkesilaos von Kyrene, daß,
enn er den Brennofen voller Amphoren finden würde, er diese
cht ausbrennen, sondern fortschicken solle. Aber erst, nachdem
die Rebellen, welche sich in einen Turm geflüchtet hatten, in
id mit diesem verbrannt hatte, verstand er den Sinn des
rakels, und ihm ward angst. Die vielen Fälle dieser Art
uten entschieden darauf hin, daß den Aussprüchen des Delphi-
hen Orakels künstlich herbeigeführte fatidike Träume zum
runde lagen, und daß diese bisweilen zum deutlichsten Hell-
hn gesteigert werden konnten, worauf dann ein direkter, sensu
roprio, redender Ausspruch erfolgte, bezeugt die Geschichte
om Krösus (Herodot I, 47, 48), der die Pythia dadurch auf
e Probe stellte, daß seine Gesandten sie befragen mußten, was
gerade jetzt, am hundertsten Tage seit ihrer Abreise, fern von
r in Lydien, vornähme und täte: worauf sie genau und richtig

*) Allegorische Wahrträume des Schultheißen Textor erzählt Goethe „Aus meinem Leben", Teil 1, Buch I, S. 42 fg. im 20. Bande der Ausgabe 10 Bänden.

aussagte, was keiner als der König selbst wußte, daß er eigen-
händig in einem ehernen Kessel mit ehernem Deckel Schild-
kröten- und Hammelfleisch zusammen koche. — Der angegebenen
Quelle der Orakelsprüche der Pythia entspricht es, daß man sie
auch medizinisch, wegen körperlicher Leiden konsultierte: davon
ein Beispiel bei Herodot IV, 155.

Dem oben Gesagten zufolge sind die theorematischen
fatidiken Träume der höchste und seltenste Grad des Vorher-
sehns im natürlichen Schlafe, die allegorischen der zweite
geringere. An diese nun schließt sich noch, als letzter und schwäch-
ster Ausfluß aus derselben Quelle, die bloße Ahndung, das
Vorgefühl. Dasselbe ist öfter trauriger, als heiterer Art; weil
eben des Trübsals im Leben mehr ist, als der Freude. Eine
finstere Stimmung, eine ängstliche Erwartung des Kommen-
den, hat sich, nach dem Schlafe, unserer bemächtigt, ohne daß
eine Ursache dazu vorläge. Dies ist, der obigen Darstellung
gemäß, daraus zu erklären, daß jenes Uebersetzen des im tief-
sten Schlafe dagewesenen, theorematischen, wahren, Unheil ver-
kündenden Traumes, in einen allegorischen des leichteren
Schlafs nicht gelungen und daher von jenem nichts im Bewußt-
sein zurückgeblieben ist, als sein Eindruck auf das Gemüt, d. h.
den Willen selbst, diesen eigentlichen und letzten Kern des
Menschen. Dieser Eindruck klingt nun nach, als weissagendes
Vorgefühl, als finstere Ahndung. Bisweilen wird jedoch diese
sich unserer erst dann bemächtigen, wann die ersten, mit dem im
theorematischen Traume gesehenen Unglück zusammenhängenden
Umstände in der Wirklichkeit eintreten, z. B. wann einer das
Schiff, welches untergehen soll, zu besteigen im Begriffe steht,
oder wann er sich dem Pulverturm, der auffliegen soll, nähert:
schon mancher ist dadurch, daß er alsdann der plötzlich auffsteigen-
den bangen Ahndung, der ihn befallenden innern Angst, Folge
leistete, gerettet worden. Wir müssen dies daraus erklären, daß
aus dem theorematischen Traume, obwohl er vergessen ist, doch
eine schwache Reminiszenz, eine dumpfe Erinnerung übrig-
geblieben, die zwar nicht vermag, ins deutliche Bewußtsein zu
treten, aber deren Spur aufgefrischt wird durch den Anblick
ebender Dinge, in der Wirklichkeit, die im vergessenen Traume
so entsetzlich auf uns gewirkt hatten. Dieser Art war auch das
Dämonion des Sokrates, jene innere Warnungsstimme, die
ihn, sobald er irgend etwas Nachteiliges zu unternehmen sich
entschließen wollte, davon abmahnte, immer jedoch nur ab-, nie
zuratend. Eine unmittelbare Bestätigung der dargelegten
Theorie der Ahndungen ist nur vermittelst des magnetischen

Somnambulismus möglich, als welcher die Geheimnisse des Schlafes ausplaudert. Demgemäß finden wir eine solche in der bekannten „Geschichte der Auguste Müller zu Karlsruhe" S. 78. „Den 15. Dezember ward die Somnambule, in ihrem nächtlichen (magnetischen) Schlaf, eines unangenehmen, sie betreffenden Vorfalls inne, der sie sehr niederbeugte. Sie bemerkte zugleich: sie werde den ganzen folgenden Tag ängstlich und bekommen sein, ohne zu wissen warum." — Ferner gibt eine Bestätigung dieser Sache der in der „Seherin von Prevorst" (1. Aufl. Bd. 2, S. 73, — 3. Aufl. S. 325) erzählte Eindruck, den gewisse, auf die somnambulen Vorgänge sich beziehende Verse, im Wachen, auf die von jenen jetzt nichts wissende Seherin machten. Auch in Kiesers „Tellurismus", § 271, findet man Tatsachen, die auf diesen Punkt Licht werfen.

Hinsichtlich alles Bisherigen ist es sehr wichtig, folgende Grundwahrheit wohl zu fassen und festzuhalten. Der magnetische Schlaf ist nur eine Steigerung des natürlichen; wenn man will, eine höhere Potenz desselben: es ist ein ungleich tieferer Schlaf. Diesem entsprechend ist das Hellsehn nur eine Steigerung des Träumens: es ist ein beständiges Wahrträumen, welches aber hier von außen gelenkt und worauf man will gerichtet werden kann. Drittens ist denn auch die, in so vielen Krankheitsfällen bewährte, unmittelbar heilsame Einwirkung des Magnetismus nichts anderes, als eine Steigerung der natürlichen Heilkraft des Schlafs in allen. Ist doch dieser das wahre große Panakeion, und zwar dadurch, daß allererst mittelst seiner die Lebenskraft, der animalischen Funktionen entledigt, völlig frei wird, um jetzt mit ihrer ganzen Macht als vis naturae medicatrix aufzutreten und in dieser Eigenschaft alle im Organismus eingerissenen Unordnungen wieder ins rechte Gleis zu bringen; weshalb auch überall das gänzliche Ausbleiben des Schlafs keine Genesung zuläßt. Dies nun aber leistet der ungleich tiefere, magnetische Schlaf in viel höherem Grade, daher er auch, wann er, um große, bereits chronische Uebel zu heben, von selbst eintritt, bisweilen mehrere Tage anhält, wie z. B. in dem vom Grafen Szapary veröffentlichten Fall („Ein Wort üb. anim. Magn.", Leipzig 1840); da, in Rußland einst eine schwindsüchtige Somnambule, in der allwissenden Krise, ihrem Arzt befahl, sie auf neun Tage in Scheintod zu versetzen, während welcher Zeit alsdann ihre Lunge völlige Ruhe genoß und dadurch heilte, so daß sie vollkommen genesen erwacht ist. Da nun aber das Wesen des Schlafs in der Untätigkeit des Zerebralsystems besteht und

sogar seine Heilsamkeit gerade daraus entspringt, daß dasselbe, mit seinem animalen Leben, jetzt keine Lebenskraft mehr beschäftigt und verzehrt, diese daher sich jetzt gänzlich dem organischen Leben zuwenden kann; so könnte es als seinem Hauptzweck widersprechend erscheinen, daß gerade im magnetischen Schlafe bisweilen eine überschwenglich gesteigerte Erkenntniskraft hervortritt, die, ihrer Natur nach, doch irgendwie eine Gehirntätigkeit sein muß. Allein zuvörderst müssen wir uns erinnern, daß dieser Fall nur eine seltene Ausnahme ist. Unter zwanzig Kranken, auf die der Magnetismus überhaupt wirkt, wird nur einer somnambul, d. h. vernimmt und spricht im Schlafe, und unter fünf Somnambulen wird kaum einer hellsehend (nach Deleuze, Hist. crit. du magn. Paris 1813. Vol. 1, p. 138). Wann der Magnetismus ohne einzuschläfern heilsam wirkt, so ist es bloß dadurch, daß er die Heilkraft der Natur weckt und auf den leidenden Teil hinlenkt. Außerdem aber ist seine Wirkung zunächst nur ein überaus tiefer Schlaf, welcher traumlos ist, ja, das Zerebralsystem dermaßen depotenziert, daß weder Sinneseindrücke, noch Verletzungen irgend gefühlt werden; daher denn auch derselbe auf das wohltätigste benutzt worden ist, zu chirurgischen Operationen, aus welchem Dienste jedoch das Chloroform ihn verdrängt hat. Zum Hellsehn, dessen Vorstufe der Somnambulismus, oder das Schlafreden ist, läßt die Natur es eigentlich nur dann kommen, wann ihre blindwirkende Heilkraft zur Beseitigung der Krankheit nicht ausreicht, sondern es der Hilfsmittel von außen bedarf, welche nunmehr, im hellsehenden Zustande, vom Patienten selbst richtig verordnet werden. Also zu diesem Zweck des Selbstverordnens bringt sie das Hellsehen hervor: denn natura nihil facit frustra. Ihr Verfahren hierin ist dem analog und verwandt, welches sie im großen, bei der ersten Hervorbringung der Wesen, befolgt hat, als sie den Schritt vom Pflanzen- zum Tierreich tat: nämlich für die Pflanzen hatte noch die Bewegung auf bloße Reize ausgereicht; jetzt aber machten speziellere und kompliziertere Bedürfnisse, deren Gegenstände aufzusuchen, auszuwählen, ja, zu überwältigen, oder gar zu überlisten waren, die Bewegung auf Motive und daher die Erkenntnis, in vielfach abgestuften Graden, nötig, welche demgemäß der eigentliche Charakter der Tierheit ist, das dem Tiere nicht zufällig, sondern wesentlich Eigene, das, was wir im Begriff des Tieres notwendig denken. Ich verweise hierüber auf „Die Welt als Wille und Vorst." Bd. 1, S. 170 ff.; ferner auf meine Ethik S. 33, und auf den „Willen in der Natur" S. 54 ff.

und 70—80. Also im einen, wie im andern Falle zündet die Natur sich ein Licht an, um so die Hilfe, deren der Organismus von außen bedarf, aufsuchen und herbeischaffen zu können. Die Lenkung der nun also einmal entwickelten Sehergabe der Somnambule auf andere Dinge, als ihren eigenen Gesundheitszustand, ist bloß ein akzidenteller Nutzen, ja, eigentlich schon ein Mißbrauch derselben. Ein solcher ist es auch, wenn man eigenmächtig, durch lange fortgesetztes Magnetisieren Somnambulismus und Hellsehn, gegen die Absicht der Natur, hervorruft. Wo diese hingegen wirklich erfordert sind, bringt die Natur sie nach kurzem Magnetisieren, ja, bisweilen als spontanen Somnambulismus, ganz von selbst hervor. Sie treten alsdann auf, wie schon gesagt, als ein Wahrträumen, zunächst nur der unmittelbaren Umgebung, dann in weiterem Kreise und immer weiter, bis dasselbe in den höchsten Graden des Hellsehns, alle Vorgänge auf Erden, wohin nur die Aufmerksamkeit gelenkt wird, erreichen kann, mitunter sogar in die Zukunft dringt. Mit diesen verschiedenen Stufen hält die Fähigkeit zur pathologischen Diagnose und zum therapeutischen Verordnen, zunächst für sich und abusive für andere, gleichen Schritt.

Auch beim Somnambulismus im ursprünglichen und eigentlichsten Sinne, also dem krankhaften Nachtwandeln, tritt ein solches Wahrträumen ein, hier jedoch nur für den unmittelbaren Verbrauch, daher bloß auf die nächste Umgebung sich erstreckend; weil eben schon hiermit der Zweck der Natur, in diesem Falle, erreicht wird. In solchem Zustande nämlich hat nicht, wie im magnetischen Schlaf, im spontanen Somnambulismus und in der Katalepsie, die Lebenskraft, als vis medicatrix, das animale Leben eingestellt, um auf das organische ihre ganze Macht verwenden und die darin eingerissenen Unordnungen aufheben zu können; sondern sie tritt hier, vermöge einer krankhaften Verstimmung, der am meisten das Alter der Pubertät unterworfen ist, als ein abnormes Uebermaß von Irritabilität auf, dessen nun die Natur sich zu entladen strebt, welches bekanntlich durch Wandeln, Arbeiten, Klettern, bis zu den halsbrechendsten Lagen und den gefährlichsten Sprüngen, alles im Schlafe, geschieht: da ruft denn die Natur zugleich, als den Wächter dieser so gefährlichen Schritte, jenes rätselhafte Wahrträumen hervor, welches sich hier aber nur auf die nächste Umgebung erstreckt, da dieses hinreicht, den Unfällen vorzubeugen, welche die losgelassene Irritabilität, wenn sie blind wirkte, herbeiführen müßte. Dasselbe hat also hier nur den negativen Zweck, Schaden zu verhüten, während es beim Hell-

seh'n den positiven hat, Hilfe von außen aufzufinden: daher der große Unterschied im Umfang des Gesichtskreises.

So geheimnisvoll die Wirkung des Magnetisierens auch ist, so ist doch soviel klar, daß sie zunächst im Einstellen der animalischen Funktionen besteht, indem die Lebenskraft vom Gehirn, welches ein bloßer Pensionär oder Parasit des Organismus ist, abgelenkt, oder vielmehr zurückgedrängt wird zum organischen Leben, als ihrer primitiven Funktion, weil jetzt daselbst ihre ungeteilte Gegenwart und ihre Wirksamkeit als vis medicatrix erfordert ist. Innerhalb des Nervensystems, also des ausschließlichen Sitzes alles irgend sensiblen Lebens, wird aber das organische Leben repräsentiert und vertreten durch den Lenker und Beherrscher seiner Funktionen, den sympathischen Nerven und dessen Ganglien; daher man den Vorgang auch als ein Zurückdrängen der Lebenskraft vom Gehirn zu diesem hin ansehn, überhaupt aber auch beide als einander entgegengesetzte Pole auffassen kann, nämlich das Gehirn, nebst den ihm anhängenden Organen der Bewegung, als den positiven und bewußten Pol; den sympathischen Nerven, mit seinen Ganglengeflechten, als den negativen und unbewußten Pol. In diesem Sinne nun ließe sich folgende Hypothese über den Hergang beim Magnetisieren aufstellen. Es ist ein Einwirken des Gehirnpols (also des äußeren Nervenpols) des Magnetiseurs auf den gleichnamigen des Patienten, wirkt demnach, dem allgemeinen Polaritätsgesetze gemäß, auf diesen repellierend, wodurch die Nervenkraft auf den andern Pol des Nervensystems, den innern, das Bauchgangliensystem, zurückgedrängt wird. Daher sind Männer, als bei denen der Gehirnpol überwiegt, am tauglichsten zum Magnetisieren; hingegen Weiber, als bei denen das Gangliensystem vorwaltet, am tauglichsten zum Magnetisiertwerden und dessen Folgen. Wäre es möglich, daß das weibliche Gangliensystem ebenso auf das männliche, also auch r pellierend, einwirken könnte, so müßte, durch den umgekehrten Prozeß, ein abnorm erhöhtes Gehirnleben, ein temporäres Genie, entstehn. Dies ist nicht ausführbar, weil das Gangliensystem nicht fähig ist, nach außen zu wirken. Hingegen ließe sich wohl als ein, durch Wirken ungleichnamiger Pole aufeinander, attrahierendes Magnetisieren das Baquet betrachten, so daß die mit demselben, durch zur Herzgrube gehende, eiserne Stäbe und wollene Schnüre, verbundenen sympathischen Nerven aller umhersitzenden Patienten, mit vereinter und durch die anorganische Masse des Baquets erhöhter Kraft wirkend, den einzelnen Gehirnpol eines jeden von ihnen

n sich zögen, also das animale Leben depotenzierten, es ntergehn lassend in den magnetischen Schlaf aller; — dem otus zu vergleichen, der abends sich in die Flut versenkt. Diesem entspricht auch, daß, als man einst die Leiter des Baquets, statt an die Herzgrube, an den Kopf gelegt hatte, heftige ongestion und Kopfschmerz die Folge war (Kieser, Tellurismus, erste Aufl. Bd. 1, S. 439). Daß, im siderischen aquet, die bloßen, unmagnetisierten Metalle dieselbe Kraft isüben, scheint damit zusammenzuhängen, daß das Metall das infachste, Ursprünglichste, die tiefste Stufe der Objektivation s Willens, folglich dem Gehirn, als der höchsten Entwickelung eser Objektivation, gerade entgegengesetzt, also das von ihm ntfernteste ist, zudem die größte Masse im kleinsten Raum rbietet. Es ruft demnach den Willen zu seiner Ursprünglichit zurück und ist dem Gangliensystem verwandt, wie umgekehrt s Licht dem Gehirn: daher scheuen die Somnambulen die Behrung der Metalle mit den Organen des bewußten Pols. as Metall- und Wasserfühlen der hiezu Organisierten findet enfalls darin seine Erklärung. — Wenn, beim gewöhnlichen, agnetisierten Baquet, das Wirkende die mit demselben verndenen Gangliensysteme aller um dasselbe versammelten atienten sind, welche, mit vereinter Kraft, die Gehirnpole rabziehn; so gibt dies auch eine Anleitung zur Erklärung der nsteckung des Somnambulismus überhaupt, wie auch der ihr rwandten Mitteilung der gegenwärtigen Aktivität des zweiten esichts, durch Anstoßen der damit Begabten untereinander, id der Mitteilung, folglich der Gemeinschaft der Visionen berhaupt.

Wollte man aber von der obigen, die Polaritätsgesetze m Grunde legenden Hypothese über den Hergang beim aktiven agnetisieren eine noch kühnere Anwendung sich erlauben; so ße sich daraus, wenn auch nur schematisch, ableiten, wie, in n höhern Graden des Somnambulismus, der Rapport so eit gehn kann, daß die Somnambule aller Gedanken, Kenntsse, Sprachen, ja aller Sinnesempfindungen des Magnetiseurs ilhaft wird, also in seinem Gehirn gegenwärtig ist, während ngegen sein Wille unmittelbaren Einfluß auf sie hat und so sehr beherrscht, daß er sie fest bannen kann. Nämlich bei m jetzt gebräuchlichen galvanischen Apparat, wo die beiden letalle in zweierlei durch Tonwände getrennte Säuren einsenkt sind, geht der positive Strom, durch diese Flüssigkeiten ndurch, vom Zink zum Kupfer und dann außerhalb derselben, der Elektrode, vom Kupfer zum Zink zurück. Diesem also

analog ginge der positive Strom der Lebenskraft, als Wil des Magnetiseurs, von dessen Gehirn zu dem der Somnambul sie beherrschend und ihre, im Gehirn das Bewußtsein hervo bringende Lebenskraft zurücktreibend zum sympathischen Ne ven, also der Magengegend, ihrem negativen Pol: dann ab ginge derselbe Strom von hier weiter in den Magnetiseur z rück, zu seinem positiven Pol, dem Gehirn desselben, woselb er dessen Gedanken und Empfindungen antrifft, deren dadur jetzt die Somnambule teilhaft wird. Das sind freilich sehr g wagte Annahmen: aber bei so durchaus unerklärlichen Dinge wie die, welche hier unser Problem sind, ist jede Hypothese, d zu irgendeinem, wenn auch nur schematischen, oder analogische Verständnis derselben führt, zulässig.

Das überschwenglich Wunderbare, und daher, bis es dur die Uebereinstimmung hundertfältiger, glaubwürdigster Zeu nisse bekräftigt war, schlechthin Unglaubliche des somnambule Hellsehns, als welchem das Verdeckte, das Abwesende, das we Entfernte, ja, das noch im Schoße der Zukunft Schlummern offen liegt, verliert wenigstens seine absolute Unbegreiflichkei wenn wir wohl erwägen, daß, wie ich so oft gesagt habe, d objektive Welt ein bloßes Gehirnphänomen ist: denn die a Raum, Zeit und Kausalität (als Gehirnfunktionen) beruhen Ordnung und Gesetzmäßigkeit desselben ist es, die im somnam bulen Hellsehn in gewissem Grade beseitigt wird. Nämlich i folge der Kantischen Lehre von der Idealität des Raumes ur der Zeit begreifen wir, daß das Ding an sich, also das allei wahrhaft Reale in allen Erscheinungen, als frei von jene beiden Formen des Intellekts, den Unterschied von Nähe ur Ferne, von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft nicht kenn daher die auf jenen Anschauungsformen beruhenden Trennunge sich nicht als absolut erweisen, sondern für die in Rede stehend durch Umgestaltung ihres Organs im wesentlichen veränder Erkenntnisweise, keine unübersteigbare Schranken mehr darbi ten. Wären hingegen Zeit und Raum absolut real und dem Wese an sich der Dinge angehörig; dann wäre allerdings jene Sehe gabe der Somnambulen, wie überhaupt alles Fernsehn und Vo herseh, ein schlechthin unbegreifliches Wunder. Andrerseit erhält sogar, durch die hier in Rede stehenden Tatsachen, Kan Lehre gewissermaßen eine faktische Bestätigung. Denn, ist d Zeit keine wesentliche Bestimmung des eigentlichen Wesen der Dinge; so ist, hinsichtlich auf dieses, Vor und Nach ohn Bedeutung: demgemäß also muß eine Begebenheit ebensowol erkannt werden können, ehe sie geschehn, als nachher. Jed

Mantik, sei es im Traum, im somnambulen Vorhersehn, im zweiten Gesicht, oder wie noch etwa sonst, besteht nur im Auffinden des Wegs zur Befreiung der Erkenntnis von der Bedingung der Zeit. — Auch läßt die Sache sich in folgendem Gleichnis veranschaulichen. Ding an sich ist das primum mobile in dem Mechanismus, der dem ganzen, komplizierten und bunten Spielwerk dieser Welt seine Bewegung erteilt. Jenes muß daher von anderer Art und Beschaffenheit sein, als dieses. Wir sehn wohl den Zusammenhang der einzelnen Teile des Spielwerks, in den absichtlich zutage gelegten Hebeln und Rädern (Zeitfolge und Kausalität): aber das, was diesen allen die erste Bewegung erteilt, sehn wir nicht. Wenn ich nun lese, wie hellsehende Somnambule das Zukünftige so lange vorher und so genau verkünden, so kommt es mir vor, als wären sie zu dem da hinten verborgenen Mechanismus gelangt, von dem alles ausgeht, und woselbst daher schon jetzt und gegenwärtig das ist, was äußerlich, d. h. durch unser optisches Glas Zeit gesehn, erst als künftig und kommend sich darstellt.

Ueberdies hat nun derselbe animalische Magnetismus, dem wir diese Wunder verdanken, uns auch ein unmittelbares Wirken des Willens auf andre und in der Ferne auf mancherlei Weise beglaubigt: ein solcher aber ist gerade der Grundcharakter dessen, was der verrufene Namen der Magie bezeichnet. Denn diese ist ein von den kausalen Bedingungen des physischen Wirkens, also des Kontakts, im weitesten Sinne des Worts, befreites, unmittelbares Wirken unsers Willens selbst; wie ich dies in einem eigenen Kapitel dargelegt habe in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur". Das magische verhält sich daher zum physischen Wirken, wie die Mantik zur vernünftigen Konjektur: es ist wirkliche und gänzliche actio in distans, wie die echte Mantik, z. B. das somnambule Hellsehn, passio a distante ist. Wie in diesem die individuelle Isolation der Erkenntnis, so ist in jener die individuelle Isolation des Willens aufgehoben. In beiden leisten wir daher unabhängig von den Beschränkungen, welche Raum, Zeit und Kausalität herbeiführen, was wir sonst und alltäglich nur unter diesen vermögen. In ihnen hat also unser innerstes Wesen, oder das Ding an sich, jene Formen der Erscheinung abgestreift und tritt frei von ihnen hervor. Daher ist auch die Glaubwürdigkeit der Mantik der der Magie verwandt, und ist der Zweifel an beiden stets zugleich gekommen und gewichen.

Animalischer Magnetismus, sympathetische Kuren, Magie,

zweites Gesicht, Wahrträumen, Geistersehn und Visionen aller Art sind verwandte Erscheinungen, Zweige eines Stammes, und geben sichere, unabweisbare Anzeige von einem Nexus der Wesen, der auf einer ganz andern Ordnung der Dinge beruht, als die Natur ist, als welche zu ihrer Basis die Gesetze des Raumes, der Zeit und der Kausalität hat; während jene andere Ordnung eine tieferliegende, ursprünglichere und unmittelbarere ist, daher vor ihr die ersten und allgemeinsten, weil rein formalen, Gesetze der Natur ungültig sind, demnach Zeit und Raum die Individuen nicht mehr trennen, und die eben auf jenen Formen beruhende Vereinzelung und Isolation derselben nicht mehr der Mitteilung der Gedanken und dem unmittelbaren Einfluß des Willens unübersteigbare Grenzen setzt; so daß Veränderungen herbeigeführt werden auf einem ganz andern Wege, als dem der physischen Kausalität und der zusammenhängenden Kette ihrer Glieder, nämlich bloß vermöge eines auf besondere Weise an den Tag gelegten und dadurch über das Individuum hinaus potenzierten Willensaktes. Demgemäß ist der eigentümliche Charakter sämtlicher, hier in Rede stehender, animaler Phänomene visio in distans et actio in distans, sowohl der Zeit, als dem Raume nach.

Beiläufig gesagt, ist der wahre Begriff der actio in distans dieser, daß der Raum zwischen dem Wirkenden und dem Bewirkten, er sei voll oder leer, durchaus keinen Einfluß auf die Wirkung habe, — sondern es völlig einerlei sei, ob er einen Zoll, oder eine Billion Uranusbahnen beträgt. Denn, wenn die Wirkung durch die Entfernung irgend geschwächt wird; so ist es, entweder weil eine den Raum bereits füllende Materie dieselbe fortzupflanzen hat und daher, vermöge ihrer steten Gegenwirkung, sie, nach Maßgabe der Entfernung, schwächt; oder auch, weil die Ursache selbst bloß in einer materiellen Ausströmung besteht, die sich im Raum verbreitet und also desto mehr verdünnt, je größer dieser ist. Hingegen kann der leere Raum selbst auf keine Weise widerstehn und die Kausalität schwächen. Wo also die Wirkung, nach Maßgabe ihrer Entfernung vom Ausgangspunkte ihrer Ursache abnimmt, wie die des Lichtes, der Gravitation, des Magneten usw., da ist keine actio in distans; und ebensowenig da, wo sie durch die Entfernung auch nur verspätet wird. Denn das Bewegliche im Raum ist allein die Materie: diese müßte also der den Weg zurücklegende Träger einer solchen Wirkung sein und demgemäß erst wirken, nachdem sie angekommen, mithin erst beim Kontakt, folglich nicht in distans.

Hingegen die hier in Rede stehenden und oben als Zweige eines Stammes aufgezählten Phänomene haben, wie gesagt, gerade die actio in distans und passio a distante zum spezifischen Kennzeichen. Hiedurch aber liefern sie, wie auch schon erwähnt, zunächst eine so unerwartete, wie sichere faktische Bestätigung der Kantischen Grundlehre vom Gegensatz der Erscheinung und des Dinges an sich, und dem der Gesetze beider. Die Natur und ihre Ordnung ist nämlich, nach Kant, bloße Erscheinung: als den Gegensatz derselben sehn wir alle hier in Rede stehenden, magisch zu benennenden Tatsachen unmittelbar im Dinge an sich wurzeln und in der Erscheinungswelt Phänomene herbeiführen, die, gemäß den Gesetzen dieser, nie zu erklären sind, daher mit Recht geleugnet wurden, bis hundertfältige Erfahrung dies nicht länger zuließ. Aber nicht nur die Kantische, sondern auch meine Philosophie erhält durch die nähere Untersuchung dieser Tatsachen eine wichtige Bestätigung, in dem Fakto, daß in allen jenen Phänomenen das eigentliche Agens allein der Wille ist; wodurch dieser sich als das Ding an sich kundgibt. Von dieser Wahrheit demnach, auf seinem empirischen Wege, ergriffen, betitelt ein bekannter Magnetiseur, der ungarische Graf Szapary, welcher augenscheinlich von meiner Philosophie nichts, und vielleicht auch von aller nicht viel, weiß, in seiner Schrift „Ein Wort über den animalischen Magnetismus", Leipzig 1840, gleich die erste Abhandlung: „Physische Beweise, daß der Wille das Prinzip alles geistigen und körperlichen Lebens sei."

Ueberdies nun aber und davon ganz abgesehen, geben die besagten Phänomene jedenfalls eine faktische und vollkommen sichere Widerlegung nicht nur des Materialismus, sondern auch des Naturalismus, wie ich diesen, Kap. 17 der Ergänzungen zur Welt als Wille u. Vorst., als die auf den Thron der Metaphysik gesetzte Physik geschildert habe; indem sie die Ordnung der Natur, welche die genannten beiden Ansichten als die absolute und einzige geltend machen wollen, nachweisen als eine rein phänomenale und demnach bloß oberflächliche, welcher das von ihren Gesetzen unabhängige Wesen der Dinge an sich selbst zum Grunde liegt. Die in Rede stehenden Phänomene aber sind, wenigstens vom philosophischen Standpunkte aus, unter allen Tatsachen, welche die gesamte Erfahrung uns darbietet, ohne allen Vergleich, die wichtigsten; daher sich mit ihnen gründlich bekannt zu machen die Pflicht eines jeden Gelehrten ist.

Diese Erörterung zu erläutern, diene noch folgende all-

gemeinere Bemerkung. Der Gespensterglaube ist dem Menschen angeboren: er findet sich zu allen Zeiten und in allen Ländern, und vielleicht ist kein Mensch ganz frei davon. Der große Haufe und das Volk, wohl aller Länder und Zeiten, unterscheidet Natürliches und Uebernatürliches, als zwei grundverschiedene, jedoch zugleich vorhandene Ordnungen der Dinge. Dem Uebernatürlichen schreibt er Wunder, Weissagungen, Gespenster und Zauberei unbedenklich zu, läßt aber überdies auch wohl gelten, daß überhaupt nichts durch und durch bis auf den letzten Grund natürlich sei, sondern die Natur selbst auf einem Uebernatürlichen beruhe. Daher versteht das Volk sich sehr wohl, wann es frägt: „Geht das natürlich zu, oder nicht?" Im wesentlichen fällt nun diese populäre Unterscheidung zusammen mit der Kantischen zwischen Erscheinung und Ding an sich; nur daß diese die Sache genauer und richtiger bestimmt, nämlich dahin, daß Natürliches und Uebernatürliches nicht zwei verschiedene und getrennte Arten von Wesen sind, sondern eines und dasselbe, welches an sich genommen übernatürlich zu nennen ist, weil erst, indem es erscheint, d. h. in die Wahrnehmung unsers Intellekts tritt und daher in dessen Formen eingeht, die Natur sich darstellt, deren phänomenale Gesetzmäßigkeit es eben ist, die man unter dem Natürlichen versteht. Ich nun wieder, meinesteils, habe nur Kants Ausdruck verdeutlicht, als ich die „Erscheinung" geradezu Vorstellung genannt habe. Und wenn man nun noch beachtet, daß, so oft, in der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomenen, Kants Ding an sich aus dem Dunkel, in welchem er es hält, nur ein wenig hervortritt, es sogleich sich als das moralisch Zurechnungsfähige in uns, also als den Willen zu erkennen gibt; so wird man auch einsehn, daß ich, durch Nachweisung des Willens als des Dinges an sich, ebenfalls bloß Kants Gedanken verdeutlicht und durchgeführt habe.

Der animalische Magnetismus ist, freilich nicht vom ökonomischen und technologischen, aber wohl vom philosophischen Standpunkte aus betrachtet, die inhaltsschwerste aller jemals gemachten Entdeckungen; wenn er auch einstweilen mehr Rätsel aufgibt, als löst. Er ist wirklich die praktische Metaphysik, wie schon Baco von Verulam die Magie definiert: er ist gewissermaßen eine Experimentalmetaphysik: denn die ersten und allgemeinsten Gesetze der Natur werden von ihm beseitigt; daher er das sogar a priori für unmöglich Erachtete möglich macht. Wenn nun aber schon in der bloßen Physik die Experimente und Tatsachen uns noch lange nicht die richtige Einsicht er-

öffnen, sondern hiezu die oft sehr schwer zu findende Auslegung derselben erfordert ist; wie viel mehr wird dies der Fall sein bei den mysteriösen Tatsachen jener empirisch hervortretenden Metaphysik! Die rationale, oder theoretische Metaphysik wird also mit derselben gleichen Schritt halten müssen, damit die hier aufgefundenen Schätze gehoben werden. Dann aber wird eine Zeit kommen, wo Philosophie, animalischer Magnetismus und die in allen ihren Zweigen beispiellos vorgeschrittene Naturwissenschaft gegenseitig ein so helles Licht aufeinander werfen, daß Wahrheiten zutage kommen werden, welche zu erreichen man außerdem nicht hoffen durfte. Nur denke man hiebei nicht an die metaphysischen Aussagen und Lehren der Somnambulen: dieses sind meistens armselige Ansichten, entsprungen aus den von der Somnambule erlernten Dogmen und deren Mischung mit dem, was sie im Kopf ihres Magnetiseurs vorfindet; daher keiner Beachtung wert.

Auch zu Aufschlüssen über die zu allen Zeiten so hartnäckig behaupteten, wie beharrlich geleugneten Geistererscheinungen sehn wir durch den Magnetismus den Weg geöffnet: allein ihn richtig zu treffen, wird dennoch nicht leicht sein; wiewohl er irgendwo in der Mitte liegen muß zwischen der Leichtgläubigkeit unsers sonst sehr achtungswerten und verdienstvollen Justinus Kerner und der, jetzt wohl nur noch in England herrschenden, Ansicht, die keine andere, als eine mechanische Naturordnung zuläßt, um nur alles darüber Hinausgehende desto sicherer bei einem von der Welt ganz verschiedenen, persönlichen Wesen, welches nach Willkür mit ihr schaltet, unterbringen und konzentrieren zu können. Die lichtscheue und mit unglaublicher Unverschämtheit jeder wissenschaftlichen Erkenntnis frech entgegentretende, daher unserm Weltteile nachgerade zum Skandal gereichende englische Pfaffenherrschaft hat, durch ihr Hegen und Pflegen aller dem „kalten Aberglauben, den sie ihre Religion nennt", günstigen Vorurteile und Anfeindung der ihm entgegenstehenden Wahrheiten, hauptsächlich Schuld an dem Unrecht, welches der animalische Magnetismus in England hat erleiden müssen, woselbst er nämlich, nachdem er schon vierzig Jahre lang in Deutschland und Frankreich, in Theorie und Praxis anerkannt gewesen, noch immer, ungeprüft, mit der Zuversicht der Unwissenheit, als plumpe Betrügerei verlacht und verdammt wurde: „Wer an den animalischen Magnetismus glaubt, kann nicht an Gott glauben," hat noch im Jahre 1850 ein junger englischer Pfaffe zu mir gesagt: hinc illae lacrimae! Endlich hat dennoch auch auf der Insel der Vorurteile und des

Pfaffentruges der animalische Magnetismus sein Banner aufgepflanzt, zu abermaliger und glorreicher Bestätigung des magna est vis veritatis, et praevalebit, μεγαλη ἡ αληθεια και ὑπερισχυει (S. Ὁ ἱερευς, i. e. L. I. Esrae, in LXX. c. 4, 41), dieses schönen Bibelspruches, bei welchem jedes anglikanische Pfaffenherz mit Recht für seine Pfründen zittert. Ueberhaupt ist es an der Zeit, Missionen der Vernunft, Aufklärung und Antipfäfferei nach England zu schicken, mit v. Bohlens und Straußens Bibelkritik in der einen, und der Kritik der reinen Vernunft in der andern Hand, um jenen, sich selbst reverend schreibenden, hochmütigsten und frechsten aller Pfaffen der Welt das Handwerk zu legen und dem Skandal ein Ende zu machen. Indessen dürfen wir in dieser Hinsicht das Beste von den Dampfschiffen und Eisenbahnen hoffen, als welche dem Austausch der Gedanken ebenso förderlich sind, als dem der Waren, wodurch sie der in England mit so verschmitzter Sorgfalt gepflegten, selbst die höheren Stände beherrschenden, pöbelhaften Bigotterie die größte Gefahr bereiten. Wenige nämlich lesen, aber alle schwätzen, und dazu geben jene Anstalten die Gelegenheit und Muße. Ist es doch nicht länger zu dulden, daß jene Pfaffen die intelligenteste und in fast jeder Hinsicht erste Nation Europas durch die roheste Bigotterie zur letzten degradieren und sie dadurch verächtlich machen; am wenigsten wenn man an das Mittel denkt, wodurch sie diesen Zweck erreicht haben, nämlich die Volkserziehung, die ihnen anvertraut war, so einzurichten, daß zwei Drittel der englischen Nation nicht lesen können. Dabei geht ihre Dummdreistigkeit so weit, daß sie sogar die ganz sichern, allgemeinen Resultate der Geologie in öffentlichen Blättern mit Zorn, Hohn und schalem Spott angreifen; weil sie nämlich das mosaische Schöpfungsmärchen in ganzem Ernst geltend machen wollen, ohne zu merken, daß sie in solchen Angriffen mit dem irdenen gegen den eisernen Topf schlagen*). — Uebrigens ist die eigentliche Quelle des skandalösen, volksbetrügenden englischen Obskurantismus das Gesetz der Primogenitur, als welches der Aristokratie (im weitesten Sinne genommen) eine Versorgung der jüngern Söhne notwendig macht: für diese nun ist, wenn sie weder zur Marine noch zur Armee taugen, das Church-establishment (charakteristischer Name), mit seinen fünf Millionen Pfund Einkünf-

*) Die Engländer sind eine solche matter of fact nation, daß, wenn ihnen durch neuere historische und geologische Entdeckungen (z. B. die Pyramide des Cheops 1000 Jahre älter als die Sintflut) das Faktische und Historische des A. T. entzogen wird, ihre ganze Religion mit einstürzt in den Abgrund.

ten, die Versorgungsanstalt. Man verschafft nämlich dem Junker a living (auch sehr charakteristischer Name: eine Leberei), d. i. eine Pfarre, entweder durch Gunst oder für Geld: sehr häufig werden solche in den Zeitungen zum Verkauf, sogar zur öffentlichen Auktion*) ausgeboten, wiewohl, anstandshalber, nicht gerade die Pfarre selbst, sondern das Recht, sie diesmal zu vergeben (the patronage) verkauft wird. Da aber dieser Handel vor der wirklichen Vakanz derselben abgeschlossen werden muß, fügt man, als zweckmäßigen Bluff z. B. hinzu, der jetzige Pfarrer sei schon 77 Jahre alt, wie man denn auch nicht verfehlt, die schöne Jagd- und Fischereigelegenheit bei der Pfarre und das elegante Wohnhaus herauszustreichen. Es ist die frechste Simonie auf der Welt. Hieraus begreift es sich, warum in der guten, will sagen vornehmen, englischen Gesellschaft, jeder Spott über die Kirche und ihren kalten Aberglauben als schlechter Ton, ja, als eine Unanständigkeit betrachtet wird, nach der Maxime quand le bon ton arrive, le bon sens se retire. So groß ist ebendeshalb der Einfluß der Pfaffen in England, daß, zur bleibenden Schande der englischen Nation, das von Thorwaldsen verfertigte Standbild Byrons, ihres, nach dem unerreichbaren Shakespeare größten Dichters, nicht hat im Nationalpantheon der Westminsterabtei zu den übrigen großen Männern aufgestellt werden dürfen; weil eben Byron ehrenhaft genug gewesen ist, dem anglikanischen Pfaffentrug keine Konzessionen zu machen, sondern davon unbehindert seinen Weg zu gehen, während der mediokre Poet Wordsworth, das häufige Ziel seines Spottes, richtig in der Westminster-Kirche sein Standbild aufgestellt erhalten hat, im Jahre 1854. Die englische Nation signalisiert durch solche Niederträchtigkeit sich selbst as a stultified and priestridden nation. Europa verhöhnt sie mit Recht. Jedoch wird es nicht so bleiben. Ein künftiges weiseres Geschlecht wird Byrons Statue mit Pomp nach der Westminsterkirche tragen. Voltaire hingegen, der hundertmal mehr als Byron gegen die Kirche geschrieben hat, ruht glorreich im französischen Pantheon, der S. Genovevakirche, glücklich, einer Nation anzugehören, die sich

*) Im Galignani vom 12. Mai 1855 ist aus dem Globe angeführt, daß the Rectory of Pewsey, Wiltshire den 13. Juni 1855 öffentlich versteigert werden soll, und der Galignani vom 23. Mai 1855 gibt aus dem Leader und seitdem öfter eine ganze Liste von Pfarren, die zur Versteigerung angezeigt sind: bei jeder das Einkommen, die lokalen Annehmlichkeiten und das Alter des jetzigen Pfarrers. Denn gerade wie die Offizierstellen der Armee, sind auch die Pfarren der Kirche käuflich: was das für Offiziere gibt, hat der Feldzug in der Krim zutage gebracht, und was für Pfarrer, lehrt die Erfahrung gleichfalls.

nicht von Pfaffen naseführen und regieren läßt. — Dabei bleiben die demoralisierenden Wirkungen des Pfaffentruges und der Bigotterie natürlich nicht aus. Demoralisierend muß es wirken, daß die Pfaffenschaft dem Volke vorlügt, die Hälfte aller Tugenden bestehe im Sonntagsfaulenzen und im Kirchengeplärr, und eines der größten Laster, welches den Weg zu allen andern bahne, sei das Sabbathbreaking, d. h. Nichtfaulenzen am Sonntage: daher sie auch, in den Zeitungen, die zu hängenden armen Sünder sehr oft die Erklärung abgeben lassen, aus dem Sabbathbreaking, diesem greulichen Laster, sei ihr ganzer sündiger Lebenslauf entsprungen. Eben wegen besagter Versorgungsanstalt muß noch jetzt das unglückliche Irland, dessen Bewohner zu Tausenden verhungern, neben seinem eigenen katholischen, aus eigenen Mitteln und freiwillig von ihm bezahlten Klerus, eine nichtstuende protestantische Klerisei, mit Erzbischof, zwölf Bischöfen und einer Armee von deans und rectors erhalten, wenn auch nicht direkt auf Kosten des Volks, sondern aus dem Kirchengut.

Ich habe bereits darauf aufmerksam gemacht, daß Traum, somnambules Wahrnehmen, Hellsehn, Vision, zweites Gesicht und etwaiges Geistersehn, nahe verwandte Erscheinungen sind. Das Gemeinsame derselben ist, daß wir, ihnen verfallen, eine sich objektiv darstellende Anschauung durch ein ganz anderes Organ, als im gewöhnlichen wachen Zustande, erhalten; nämlich nicht durch die äußern Sinne, dennoch aber ganz und genau ebenso, wie mittelst dieser: ich habe solches demnach das Traumorgan genannt. Was sie hingegen voneinander unterscheidet, ist die Verschiedenheit ihrer Beziehung zu der durch die Sinne wahrnehmbaren, empirisch-realen Außenwelt. Diese nämlich ist beim Traum, in der Regel, gar keine, und sogar bei den seltenen fatidiken Träumen doch meistens nur eine mittelbare und entfernte, sehr selten eine direkte: hingegen ist jene Beziehung bei der somnambulen Wahrnehmung und dem Hellsehn, wie auch beim Nachtwandeln, eine unmittelbare und ganz richtige; bei der Vision und dem etwaigen Geistersehn eine problematische. — Nämlich das Schauen von Objekten im Traum ist anerkannt illusorisch, also eigentlich ein bloß subjektives, wie das in der Phantasie: dieselbe Art der Anschauung aber wird, im Schlafwachen und im Somnambulismus, eine völlig und richtig objektive; ja, sie erhält im Hellsehn gar einen, den des Wachenden unvergleichbar weit übertreffenden Gesichtskreis. Wenn sie nun aber hier sich auf die Phantome des Abgeschiedenen erstreckt; so will man sie wieder bloß als ein sub-

jektives Schauen gelten lassen. Dies ist indessen der Analogie dieser Fortschreitung nicht gemäß, und nur so viel läßt sich behaupten, daß jetzt Objekte geschaut werden, deren Dasein durch die gewöhnliche Anschauung des dabei etwa gegenwärtigen Wachenden nicht beglaubigt wird; während auf der zunächst vorhergegangenen Stufe es solche waren, die der Wache erst in der Ferne aufzusuchen, oder der Zeit nach abzuwarten hat. Aus dieser Stufe nämlich kennen wir das Hellsehn als eine Anschauung, die sich auch auf das erstreckt, was der wachen Gehirntätigkeit nicht unmittelbar zugänglich, dennoch aber real vorhanden und wirklich ist: wir dürfen daher jenen Wahrnehmungen, denen die wache Anschauung auch mittelst Zurücklegung eines Raumes oder einer Zeit nicht nachkommen kann, die objektive Realität wenigstens nicht sogleich und ohne weiteres absprechen. Ja, der Analogie nach, dürfen wir sogar vermuten, daß ein Anschauungsvermögen, welches sich auf das wirklich Zukünftige und noch gar nicht Vorhandene erstreckt, auch wohl das einst Dagewesene, nicht mehr Vorhandene, als gegenwärtig wahrzunehmen fähig sein könnte. Zudem ist noch nicht ausgemacht, daß die in Rede stehenden Phantome nicht auch in das wache Bewußtsein gelangen können. Am häufigsten werden sie wahrgenommen im Zustande des Schlafwachens, also wo man die unmittelbare Umgebung und Gegenwart, wiewohl träumend, richtig erblickt: da nun hier alles, was man sieht, objektiv real ist; so haben die darin auftretenden Phantome die Präsumtion der Realität zunächst für sich.

Nun aber lehrt überdies die Erfahrung, daß die Funktion des Traumorgans, welche in der Regel den leichteren, gewöhnlichen, oder aber den tiefern magnetischen Schlaf zur Bedingung ihrer Tätigkeit hat, ausnahmsweise auch bei wachem Gehirne zur Ausübung gelangen kann, also daß jenes Auge, mit welchem wir die Träume sehn, auch wohl einmal im Wachen aufgehen kann. Alsdann stehn Gestalten vor uns, die denen, welche durch die Sinne ins Gehirn kommen, so täuschend gleichen, daß sie mit diesen verwechselt und dafür gehalten werden, bis sich ergibt, daß sie nicht Glieder des jene alle verknüpfenden, im Kausalnexus bestehenden Zusammenhangs der Erfahrung sind, den man unter dem Namen der Körperwelt begreift; was nun entweder sogleich, auf Anlaß ihrer Beschaffenheit, oder aber erst hinterher an den Tag kommt. Einer so sich darstellenden Gestalt nun wird, je nach dem, worin sie ihre entferntere Ursache hat, der Name einer Halluzination, einer Vision, eines zweiten Gesichts, oder einer Geistererscheinung zukommen.

Denn ihre nächste Ursache muß allemal im Innern des Organismus liegen, indem wie oben gezeigt, eine von innen ausgehende Einwirkung es ist, die das Gehirn zu einer anschauenden Tätigkeit erregt, welche, es ganz durchdringend, sich bis an die Sinnesnerven erstreckt, wodurch alsdann die sich so darstellenden Gestalten sogar Farbe und Glanz, auch Ton und Stimme der Wirklichkeit erhalten. Im Fall dies jedoch unvollkommen geschieht, werden sie nur schwach gefärbt, blaß grau und fast durchsichtig erscheinen, oder auch wird, dem analog, wenn sie für das Gehör da sind, ihre Stimme verkümmert sein, hohl, leise, heiser, oder zirpend klingen. Wenn der Seher derselben eine geschärfte Aufmerksamkeit auf sie richtet, pflegen sie zu verschwinden; weil die dem äußern Eindrucke sich jetzt mit Anstrengung zuwendenden Sinne nun diesen wirklich empfangen, der, als der stärkere und in entgegengesetzter Richtung geschehend, jene ganze, von innen kommende Gehirntätigkeit überwältigt und zurückdrängt. Eben um diese Kollision zu vermeiden, geschieht es, daß, bei Visionen, das innere Auge die Gestalten so viel wie möglich dahin projiziert, wo das äußere nichts sieht, in finstere Winkel, hinter Vorhänge, die plötzlich durchsichtig werden, und überhaupt in die Dunkelheit der Nacht, als welche bloß darum die Geisterzeit ist, weil Finsternis, Stille und Einsamkeit, die äußern Eindrücke aufhebend, jener von innen ausgehenden Tätigkeit des Gehirns Spielraum gestatten; so daß man, in dieser Hinsicht, dieselbe dem Phänomene der Phosphoreszenz vergleichen kann, als welches auch durch Dunkelheit bedingt ist. In lauter Gesellschaft und beim Scheine vieler Kerzen ist die Mitternacht keine Geisterstunde. Aber die finstere, stille und einsame Mitternacht ist es; weil wir schon instinktmäßig in ihr den Eintritt von Erscheinungen fürchten, die sich als ganz äußerlich darstellen, wenngleich ihre nächste Ursache in uns selbst liegt: sonach fürchten wir dann eigentlich uns selbst. Daher nimmt, wer den Eintritt solcher Erscheinungen befürchtet, Gesellschaft zu sich.

Obgleich nun die Erfahrung lehrt, daß die Erscheinungen der ganzen hier in Rede stehenden Art allerdings im Wachen statthaben, wodurch gerade sie sich von den Träumen unterscheiden; so bezweifle ich doch noch, daß dieses Wachen ein im strengsten Sinne vollkommenes sei; da schon die hiebei notwendige Verteilung der Vorstellungskraft des Gehirns zu heischen scheint, daß, wenn das Traumorgan sehr tätig ist, dies nicht ohne einen Abzug von der normalen Tätigkeit, also nur unter einer gewissen Depotenzierung des wachen, nach außen

gerichteten Sinnesbewußtseins geschehen kann: wonach ich vermute, daß, während einer solchen Erscheinung, das zwar allerdings wache Bewußtsein doch gleichsam mit einem ganz leichten Flor überschleiert ist, wodurch es eine gewisse, wiewohl schwache, traumartige Färbung erhält. Hieraus wäre zunächst erklärlich, daß die, welche wirklich dergleichen Erscheinungen gehabt haben, nie vor Schreck darüber gestorben sind; während hingegen falsche, künstlich veranstaltete Geistererscheinungen bisweilen diese Wirkung gehabt haben. Ja, in der Regel, verursachen die wirklichen Visionen dieser Art gar keine Furcht; sondern erst hinterher, beim Nachdenken darüber, stellt sich einiges Grausen ein: dies mag freilich auch daran liegen, daß sie, während ihrer Dauer, für leibhaftige Menschen gehalten werden, und erst hinterher sich zeigt, daß sie das nicht sein konnten. Doch glaube ich, daß die Abwesenheit der Furcht, welche sogar ein charakteristisches Kennzeichen wirklicher Visionen dieser Art ist, hauptsächlich aus dem oben angegebenen Grunde entspringt, indem man, obwohl wach, doch von einer Art Traumbewußtsein leicht umflort ist, also sich in einem Elemente befindet, dem der Schreck über unkörperliche Erscheinungen wesentlich fremd ist, eben weil in demselben das Objektive vom Subjektiven nicht so schroff geschieden ist, wie bei der Einwirkung der Körperwelt. Dies findet eine Bestätigung an der unbefangenen Art, mit welcher die Seherin von Prevorst ihres Geisterumganges pflegt: z. B. Bd. 2, S. 120 (1. Aufl.) läßt sie ganz ruhig einen Geist dastehn und warten, bis sie ihre Suppe gegessen hat. Auch sagt J. Kerner selbst, an mehreren Stellen (z. B. Bd. 1, S. 209), daß sie zwar wach zu sein schien, aber es doch nie ganz war: was mit ihrer eigenen Aeußerung (Bd. 2, S. 11, 3. Aufl., S. 256), daß sie jedesmal, wenn sie Geister sehe, ganz wach sei, allenfalls noch zu vereinigen sein möchte.

Von allen dergleichen, im wachen Zustande eintretenden Anschauungen mittelst des Traumorgans, welche uns völlig objektive und den Anschauungen mittelst der Sinne gleichkommende Erscheinungen vorhalten, muß, wie gesagt, die nächste Ursache stets im Innern des Organismus liegen, wo dann irgendeine ungewöhnliche Veränderung es ist, welche mittelst des, dem Zerebralsystem schon verwandten vegetativen Nervensystems, also des sympathischen Nerven und seiner Ganglien, auf das Gehirn wirkt; durch welche Einwirkung nun aber dieses immer nur in die ihm natürliche und eigentümliche Tätigkeit der objektiven, Raum, Zeit und Kausalität zur Form

habenden, Anschauung versetzt werden kann, gerade so wie durch die Einwirkung, welche von außen auf die Sinne geschieht; daher es diese seine normale Funktion jetzt ebenfalls ausübt. — Sogar aber bringt die nun so von innen erregte, anschauende Tätigkeit des Gehirns bis zu den Sinnesnerven durch, welche demnach jetzt ebenfalls von innen, wie sonst von außen, zu den ihnen spezifischen Empfindungen angeregt, die erscheinenden Gestalten mit Farbe, Klang, Geruch usw. ausstatten und dadurch ihnen die vollkommene Objektivität und Leibhaftigkeit des sinnlich Wahrgenommenen verleihen. Eine beachtenswerte Bestätigung erhält diese Theorie der Sache durch folgende Angabe einer hellsehenden Somnambule Heinekens über die Entstehung der somnambulen Anschauung: „in der Nacht war ihr, nach einem ruhigen, natürlichen Schlafe, auf einmal deutlich geworden, das Licht entwickele sich aus dem Hinterkopfe, ströme von da nach dem Vorderkopfe, komme dann zu den Augen, und mache nun die umstehenden Gegenstände sichtbar: durch dieses dem Dämmerlichte ähnliche Licht habe sie alles um sich her deutlich gesehn und erkannt." (Kiesers Archiv f. d. tier. Magn. Bd. 2, H. 3, S. 43.) Die dargelegte nächste Ursache solcher im Gehirn von innen aus erregten Anschauungen muß aber selbst wieder eine haben, welche demnach die entferntere Ursache jener ist. Wenn wir nun finden sollten, daß diese nicht jedesmal bloß im Organismus, sondern bisweilen auch außerhalb desselben zu suchen sei; so würde in letzterem Fall jenem Gehirnphänomene, welches, bis hieher, als so subjektiv wie die bloßen Träume, ja, nur als ein wacher Traum sich darstellt, die reale Objektivität, d. h. die wirklich kausale Beziehung auf etwas außer dem Subjekt Vorhandenes, von einer ganz andern Seite aus, wieder gesichert werden, also gleichsam durch die Hintertüre wieder hereinkommen. — Ich werde demnach jetzt die entfernteren Ursachen jenes Phänomens, soweit sie uns bekannt sind, aufzählen; wobei ich zunächst bemerke, daß, solange diese allein innerhalb des Organismus liegen, das Phänomen mit dem Namen der Halluzination bezeichnet wird, diesen jedoch ablegt und verschiedene andere Namen erhält, wenn eine außerhalb des Organismus liegende Ursache nachzuweisen ist, oder wenigstens angenommen werden muß.

1. Die häufigste Ursach des in Rede stehenden Gehirnphänomens sind heftige, akute Krankheiten, namentlich hitzige Fieber, welche das Delirium herbeiführen, in welchem, unter dem Namen der Fieberphantasien, das besagte Phänomen allbekannt ist. Diese Ursache liegt offenbar bloß im Organismus,

wenngleich das Fieber selbst durch äußere Ursachen veranlaßt sein mag.

2. Der Wahnsinn ist keineswegs immer, aber doch bisweilen von Halluzinationen begleitet, als deren Ursache die ihn zunächst herbeiführenden, meistens im Gehirn, oft aber auch im übrigen Organismus vorhandenen krankhaften Zustände anzusehn sind.

3. In seltenen, glücklicherweise aber vollkommen konstatierten Fällen, entstehn, ohne daß Fieber, oder sonst akute Krankheit, geschweige Wahnsinn, vorhanden sei, Halluzinationen, als Erscheinungen menschlicher Gestalten, die den wirklichen täuschend gleichen. Der bekannteste Fall dieser Art ist der Nicolais, da er ihn 1799 der Berliner Akademie vorgelesen und diesen Vortrag auch besonders abgedruckt hat. Einen ähnlichen findet man im Edinburgh' Journal of Science, by Brewster, Vol. 4, N. 8, Oct.—April 1831, und mehrere andere liefert Brierre de Boismont, Des hallucinations, 1845, deuxième edit. 1852, ein für den gesamten Gegenstand unsrer Untersuchung sehr brauchbares Buch, auf welches ich daher mich öfter beziehn werde. Zwar gibt dasselbe keineswegs eine tief eingehende Erklärung der dahin gehörigen Phänomene, sogar hat es leider nicht einmal wirklich, sondern bloß scheinbar, eine systematische Anordnung; jedoch ist es eine sehr reiche, auch mit Umsicht und Kritik gesammelte Kompilation aller in unser Thema irgend einschlagenden Fälle. Zu dem speziellen Punkte, den wir soeben betrachten, gehören darin besonders die Observations 7, 13, 15, 29, 65, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 132. Ueberhaupt aber muß man annehmen und erwägen, daß von den Tatsachen, welche dem gesamten Gegenstande der gegenwärtigen Betrachtung angehören, auf eine öffentlich mitgeteilte tausend ähnliche kommen, deren Kunde nie über den Kreis ihrer unmittelbaren Umgebung hinausgelangt ist, aus verschiedenen Ursachen, die leicht abzusehen sind. Daher eben schleppt sich die wissenschaftliche Betrachtung dieses Gegenstandes seit Jahrhunderten, ja Jahrtausenden, mit wenigen einzelnen Fällen, Wahrträumen und Geistergeschichten, deren gleiche seitdem hunderttausendmal vorgekommen, aber nicht zur öffentlichen Kunde gebracht und dadurch der Literatur einverleibt worden sind. Als Beispiele jener, durch zahllose Wiederholung typisch gewordenen Fälle nenne ich nur den Wahrtraum, welchen Cicero De div. I, 27, erzählt, das Gespenst bei Plinius, in der Epistola ad Suram, und die Geistererscheinung des Marsilius Ficinus, gemäß der Verabredung mit seinem Freunde Mer-

catus. — Was nun aber die unter gegenwärtiger Nummer i
Betrachtung genommenen Fälle betrifft, deren Typus Nicolai
Krankheit ist; so haben sie sich sämtlich als aus rein körpe
lichen, gänzlich im Organismus selbst gelegenen, abnormen Ur
sachen entsprungen erwiesen, sowohl durch ihren bedeutungslose
Inhalt und das Periodische ihrer Wiederkehr, als auch dadurch
daß sie therapeutischen Mitteln, besonders Blutentziehungen
allemal gewichen sind. Sie gehören also ebenfalls zu den bloße
Halluzinationen, ja, sind im eigentlichsten Sinne so zu nenne

4. Denselben reihen sich nun zunächst gewisse, ihnen übri
gens ähnliche Erscheinungen objektiv und äußerlich dastehende
Gestalten an, welche sich jedoch durch einen, eigens für den Sehe
bestimmten, bedeutsamen und zwar meistens finstern Charakte
unterscheiden, und deren reale Bedeutsamkeit meistens durch de
bald darauf erfolgenden Tod dessen, dem sie sich darstellten
außer Zweifel gesetzt wird. Als ein Muster dieser Art ist de
Fall zu betrachten, den Walter Scott, On demonology an
witchcraft, letter 1, erzählt, und den auch Brierre de Bois
mont wiederholt, von dem Justizbeamten, welcher, monatelang
erst eine Katze, darauf einen Zeremonienmeister, endlich ei
Skelett leibhaftig stets vor sich sah, wobei er abzehrte und end
lich starb. Ganz dieser Art ist ferner die Vision der Mi
Lee, welcher die Erscheinung ihrer Mutter ihren Tod auf Ta
und Stunde richtig verkündet hat. Sie ist zuerst in Beau
monts Treatise on spirits (1721 von Arnold ins Deutsch
übersetzt) erzählt und danach in Hibberts Sketches of th
philosophy of apparitions, 1824, dann in Hor. Welbys
Signs before death, 1825, und findet sich gleichfalls i
J. C. Hennings „Von Geistern und Geistersehern", 1780, end
lich auch im Brierre de Boismont. Ein drittes Beispiel gib
die, in dem soeben erwähnten Buche von Welby (S. 156) er
zählte Geschichte der Frau Stephens, welche, wachend, eine
Leiche hinter ihrem Stuhle liegen sah und einige Tage darau
starb. Ebenfalls gehören hieher die Fälle des Sichselbstsehns,
sofern sie bisweilen, wiewohl durchaus nicht immer, den Tod
des sich Sehenden anzeigen. Einen sehr merkwürdigen und un
gewöhnlich gut beglaubigten Fall dieser Art hat der Berliner
Arzt Formey aufgezeichnet, in seinem „Heidnischen Philo
sophen": man findet ihn in Horsts Deuteroskopie, Bd. 1, S. 115,
wie auch in dessen Zauberbibliothek Bd. 1, vollständig wieder
gegeben. Doch ist zu bemerken, daß hier die Erscheinung eigent
lich nicht von der sehr kurz darauf und unvermutet gestorbenen
Person selbst, sondern nur von ihren Angehörigen gesehn wurde.

Von eigentlichem Sichselbstsehn berichtet einen von ihm selbstverbürgten Fall Horst im 2. Teil der Deuteroskopie, S. 138. Sogar Goethe erzählt, daß er sich selbst gesehn habe, zu Pferde und in einem Kleide, in welchem er acht Jahre später, eben dort wirklich geritten sei. („Aus meinem Leben" 11. Buch.) Diese Erscheinung hatte, beiläufig gesagt, eigentlich den Zweck, ihn zu trösten; indem sie ihn sich sehn ließ, wie er, die Geliebte, von der er soeben sehr schmerzlichen Abschied genommen, nach acht Jahren wieder zu besuchen, des entgegengesetzten Weges geritten kam: sie lüftete ihm also auf einen Augenblick den Schleier der Zukunft, um ihn, in seiner Betrübnis, das Wiedersehn zu verkündigen. — Erscheinungen dieser Art sind nun nicht mehr Halluzinationen, sondern Visionen. Denn sie stellen entweder etwas Reales dar, oder beziehen sich auf künftige, wirkliche Vorgänge. Daher sind sie im wachen Zustande das, was im Schlafe die fatidiken Träume, welche, wie oben gesagt, am häufigsten sich auf den eigenen, besonders den ungünstigen, Gesundheitszustand des Träumenden beziehn; — während die bloßen Halluzinationen den gewöhnlichen, nichtsbedeutenden Träumen entsprechen.

Der Ursprung dieser bedeutungsvollen Visionen ist darin zu suchen, daß jenes rätselhafte, in unserm Innern verborgene, durch die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse nicht beschränkte und insofern allwissende, dagegen aber gar nicht ins gewöhnliche Bewußtsein fallende, sondern für uns verschleierte Erkenntnisvermögen, — welches jedoch im magnetischen Hellsehn seinen Schleier abwirft, — einmal etwas dem Individuo sehr Interessantes erspäht hat, von welchem nun der Wille, der ja der Kern des ganzen Menschen ist, dem zerebralen Erkennen gern Kunde geben möchte; was dann aber nur durch die ihm selten gelingende Operation möglich ist, daß er einmal das Traumorgan im wachen Zustande aufgehn läßt und so dem zerebralen Bewußtsein, in anschaulichen Gestalten, entweder von direkter oder von allegorischer Bedeutung, jene seine Entdeckung mitteilt. Dies war ihm in den oben kurz angeführten Fällen gelungen. Dieselben bezogen sich nun alle auf die Zukunft: doch kann auch ein eben jetzt Geschehendes auf diese Weise offenbart werden, welches jedoch alsdann natürlich nicht die eigene Person betreffen kann, sondern eine andere. So kann z. B. der eben jetzt erfolgende Tod meines entfernten Freundes mir dadurch kund werden, daß dessen Gestalt sich mir plötzlich, so leibhaftig wie die eines Lebenden, darstellt; ohne daß etwa hiebei der Sterbende selbst, durch seinen lebhaften Ge-

danken an mich, mitgewirkt zu haben braucht; wie dieses hingegen in Fällen einer andern, weiter unten zu erörternden Gattung wirklich statt hat. Auch habe ich dieses hier nur erläuterungsweise beigebracht; da unter dieser Nummer eigentlich nur von den Visionen die Rede ist, welche sich auf den Seher derselben selbst beziehn und den ihnen analogen fatidiken Träumen entsprechen.

5. Nun wieder denjenigen fatidiken Träumen, welche sich nicht auf den eigenen Gesundheitszustand, sondern auf ganz äußerliche Begebenheiten beziehn, entsprechen gewisse, den obigen zunächst stehende Visionen, welche nicht die aus dem Organismus entspringenden, sondern die von außen uns bedrohenden Gefahren ankündigen, welche aber freilich oft über unsere Häupter vorüberziehn, ohne daß wir sie irgend gewahr würden; in welchem Fall wir die äußere Beziehung der Vision nicht konstatieren können. Visionen dieser Art erfordern, um sichtbar auszufallen, mancherlei Bedingungen, vorzüglich, daß das betreffende Subjekt die dazu eignende Empfänglichkeit habe. Wenn hingegen dieses, wie meistenteils, nur im niedrigeren Grade der Fall ist; so wird die Kundgebung bloß hörbar ausfallen und dann sich durch mancherlei Töne manifestieren, am häufigsten durch Klopfen, welches besonders nachts, meistens gegen Morgen, einzutreten pflegt, und zwar so, daß man erwacht und gleich darauf ein sehr starkes und die völlige Deutlichkeit der Wirklichkeit habendes Klopfen an der Türe des Schlafgemachs vernimmt. Zu sichtbaren Visionen, und zwar in allegorisch bedeutsamen Gestalten, die dann von denen der Wirklichkeit nicht zu unterscheiden sind, wird es am ersten dann kommen, wann eine sehr große Gefahr unser Leben bedrohet, oder aber auch, wann wir einer solchen, oft ohne es gewiß zu wissen, glücklich entgangen sind; wo sie dann gleichsam Glück wünschen und anzeigen, daß wir jetzt noch viele Jahre vor uns haben. Endlich aber werden dergleichen Visionen auch eintreten, ein unabwendbares Unglück zu verkünden: dieser letztern Art war die bekannte Vision des Brutus vor der Schlacht bei Philippi, sich darstellend als sein böser Genius; wie auch die ihr sehr ähnliche des Cassius Parmensis, nach der Schlacht bei Actium, welche Valerius Maximus (Lib. I, c. 7, § 7) erzählt. Ueberhaupt vermute ich, daß die Visionen dieser Gattung ein Hauptanlaß zum Mythos der Alten von dem jedem beigegebenen Genius, so wie der christlichen Zeiten vom Spiritus familiaris gewesen sind. In den mittlern Jahrhunderten suchte man sie durch die Astralgeister zu erklären, wie dies die in der

vorhergehenden Abhandlung beigebrachte Stelle des Theophr. Paracelsus bezeugt: „Damit aber das Fatum wohl erkannt werde, ist es also, daß jeglicher Mensch einen Geist hat, der außerhalb ihm wohnt, und setzt seinen Stuhl in die obern Sterne. Derselbige gebraucht die Bossen" [fixe Typen zu erhabenen Arbeiten; davon Bossieren] „seines Meisters. Derselbige ist der, der da die Präsagia demselbigen vorzeigt und nachzeigt: denn sie bleiben nach diesen. Diese Geister heißen Fatum." Im 17. und 18. Jahrhundert hingegen gebrauchte man, um diese, wie viele andere, Erscheinungen zu erklären, das Wort spiritus vitales, welches, da die Begriffe fehlten, sich zu rechter Zeit eingestellt hatte. Die wirklichen entfernteren Ursachen der Visionen dieser Art können, wenn dieser ihre Beziehung auf äußere Gefahren konstatiert ist, offenbar nicht bloß im Organismus liegen: wie weit wir die Art ihrer Verbindung mit der Außenwelt uns faßlich zu machen vermögen, werde ich weiterhin untersuchen.

6. Visionen, welche gar nicht mehr den Seher derselben betreffen und dennoch künftige, kürzere oder längere Zeit darauf eintretende Begebenheiten, genau und oft nach allen ihren Einzelheiten, unmittelbar darstellen, sind die jener seltenen Gabe, die man second sight, das zweite Gesicht, oder Deuteroskopie nennt, eigentümlichen. Eine reichhaltige Sammlung der Berichte darüber enthält Horsts Deuteroskopie, zwei Bände, 1830: auch findet man neuere Tatsachen dieser Gattung in verschiedenen Bänden des Kieserschen Archivs für tierischen Magnetismus. Die seltsame Fähigkeit zu Visionen dieser Art ist keineswegs ausschließlich in Schottland und Norwegen zu finden, sondern kommt, namentlich in bezug auf Todesfälle, auch bei uns vor; worüber man Berichte in Jung-Stillings Theorie der Geisterkunde § 153 uff. findet. Auch die berühmte Prophezeiung des Cazotte scheint auf so etwas zu beruhen. Sogar auch bei den Negern der Wüste Sahara findet das zweite Gesicht sich häufig vor. (S. James Richardson, Narrative of a mission to Central Africa, London 1853.) Ja, schon im Homer finden wir (Od. XX, 351—57) eine wirkliche Deuteroskopie dargestellt, die sogar eine seltsame Aehnlichkeit mit der Geschichte des Cazotte hat. Desgleichen wird eine vollkommene Deuteroskopie von Herodot erzählt, L. VIII, c. 65. In diesem zweiten Gesicht also erreicht die, hier wie immer zunächst aus dem Organismus entspringende Vision den höchsten Grad von objektiver, realer Wahrheit und verrät dadurch eine

von der gewöhnlichen, physischen, gänzlich verschiedene Art unserer Verbindung mit der Außenwelt. Sie geht, als wachender Zustand, den höchsten Graden des somnambulen Hellsehns parallel. Eigentlich ist sie ein vollkommenes Wahrträumen im Wachen, oder wenigstens in einem Zustande, der mitten im Wachen auf wenige Augenblicke eintritt. Auch ist die Vision des zweiten Gesichts, eben wie die Wahrträume, in vielen Fällen nicht theorematisch, sondern allegorisch, oder symbolisch, jedoch, was höchst merkwürdig ist, nach feststehenden, bei allen Sehern in gleicher Bedeutung eintretenden Symbolen, die man im erwähnten Buche von Horst, Bd. 1, S. 63—69, wie auch in Kiesers Archiv, Bd. VI, 3, S. 105—108 spezifiziert findet.

7. Zu den eben betrachteten, der Zukunft zugekehrten Visionen liefern nun das Gegenstück diejenigen, welche das Vergangene, namentlich die Gestalten ehemals lebender Personen, vor das im Wachen aufgehende Traumorgan bringen. Es ist ziemlich gewiß, daß sie veranlaßt werden können durch die in der Nähe befindlichen Ueberreste der Leichen derselben. Diese sehr wichtige Erfahrung, auf welche eine Menge Geistererscheinungen zurückzuführen sind, hat ihre solideste und ungemein sichere Beglaubigung an einem Briefe vom Prof. Ehrmann, dem Schwiegersohne des Dichters Pfeffel, welcher in extenso gegeben wird in Kiesers Archiv Bd. 10, H. 3, S. 151 ff.: Auszüge daraus aber findet man in vielen Büchern, z. B. in F. Fischers Somnambulismus Bd. 1, S. 246. Jedoch auch außerdem wird dieselbe durch viele Fälle, welche auf sie zurückzuführen sind, bestätigt: von diesen will ich hier nur einige anführen. Zunächst nämlich gehört dahin die in eben jenem Briefe, und auch aus guter Quelle mitgeteilte Geschichte von Pastor Lindner, welche ebenfalls in vielen Büchern wiederholt worden ist, unter andern in der Seherin von Prevorst (Bd. 2, S. 98 der 1. und S. 356 der 3. Aufl.); ferner ist dieser Art eine in dem angeführten Buche Fischers (S. 252) von diesem selbst, nach Augenzeugen, mitgeteilte Geschichte, die er zur Berichtigung eines kurzen, in der Seherin von Prevorst (S. 358 der 3. Aufl.) befindlichen Berichts darüber erzählt. Sodann in G. J. Wenzels „Unterhaltungen über die auffallendesten neuern Geistererscheinungen", 1800, finden wir, gleich im ersten Kapitel, sieben solche Erscheinungsgeschichten, die sämtlich die in der Nähe befindlichen Ueberreste der Toten zum Anlaß haben. Die Pfeffelsche Geschichte ist die letzte darunter: aber auch die übrigen tragen ganz den Charakter der Wahrheit und durchaus nicht den der Erfindung. Auch erzählen

sie alle nur ein bloßes Erscheinen der Gestalt des Verstorbenen, ohne allen weitern Fortgang, oder gar dramatischen Zusammenhang. Sie verdienen daher, hinsichtlich der Theorie dieser Phänomene, alle Berücksichtigung. Die rationalistischen Erklärungen, die der Verfasser dazu gibt, können dienen, die gänzliche Unzulänglichkeit solcher Auflösungen in helles Licht zu stellen. Hieher gehört ferner, im oben angeführten Buche des Brierre de Boismont, die vierte Beobachtung; nicht weniger manche der von den alten Schriftstellern uns überlieferten Geistergeschichten, z. B. die vom jüngern Plinius (L. VII, Epist. 27) erzählte, welche schon deshalb merkwürdig ist, daß sie so ganz denselben Charakter trägt, wie unzählige aus der neuern Zeit. Ihr ganz ähnlich, vielleicht sogar nur eine andere Version derselben, ist die, welche Lukianos, im Philopseudes Kap. 31 vorträgt. Sodann ist dieser Art die Erzählung vom Damon, in Plutarchs erstem Kapitel des Kimon; ferner was Pausanias (Attica I, 32) vom Schlachtfelde bei Marathon berichtet; womit zu vergleichen ist, was Brierre S. 590 erzählt; endlich die Angaben des Suetonius im Caligula, Kap. 59. Ueberhaupt möchten auf die in Rede stehende Erfahrung fast alle die Fälle zurückzuführen sein, wo Geister stets an derselben Stelle erscheinen und der Spuk an eine bestimmte Lokalität gebunden ist, an Kirchen, Kirchhöfe, Schlachtfelder, Mordstätten, Hochgerichte und jene deshalb in Verruf gekommenen Häuser, die niemand bewohnen will, welche man hin und wieder immer antreffen wird: auch mir sind in meinem Leben deren mehrere vorgekommen. Solche Lokalitäten sind der Anlaß gewesen zu dem Buche des Jesuiten Petrus Thyräus: De infestis, ob molestantes daemoniorum et defunctorum spiritus, locis. Köln 1598. — Aber die merkwürdigste Tatsache dieser Art lieferte vielleicht die Observ. 77 des Brierre de Boismont. Als eine wohl zu beachtende Bestätigung der hier gegebenen Erklärung so vieler Geistererscheinungen, ja, als ein zu ihr führendes Mittelglied, ist die Vision einer Somnambule zu betrachten, die in Kerners Blättern aus Prevorst, Samml. 10, S. 61, mitgeteilt wird: dieser nämlich stellte sich plötzlich eine, von ihr genau beschriebene häusliche Szene dar, die sich vor mehr als hundert Jahren daselbst zugetragen haben mochte; da die von ihr beschriebenen Personen vorhandenen Porträts glichen, die sie jedoch nie gesehn hatte.

Die hier in Betrachtung genommene wichtige Grunderfahrung selbst aber, auf welche alle solche Vorgänge zurückführbar sind, und die ich retrospective second sight be-

nenne, muß als Urphänomen stehn bleiben; weil, sie zu erklären, es uns bis jetzt noch an Mitteln fehlt. Inzwischen läßt sie sich in nahe Verbindung bringen mit einem andern, freilich ebenso unerklärlichen Phänomen; wodurch jedoch schon viel gewonnen wird; da wir alsdann, statt zweier unbekannter Größen, nur eine behalten; welcher Vorteil dem so gerühmten analog ist, den wir durch Zurückführung des mineralischen Magnetismus auf die Elektrizität erlangt haben. Wie nämlich eine im hohen Grade hellsehende Somnambule sogar durch die Zeit nicht in ihrer Wahrnehmung beschränkt wird, sondern mitunter auch wirklich zukünftige, und zwar ganz zufällig eintretende Vorgänge vorhersieht; wie dasselbe, noch auffallender, von den Deuteroskopisten und Leichensehern geleistet wird; wie also Vorgänge, die in unsere empirische Wirklichkeit noch gar nicht eingetreten sind, dennoch aus der Nacht der Zukunft heraus, schon auf dergleichen Personen wirken und in ihre Perzeption fallen können; so können auch wohl Vorgänge und Menschen, die doch schon einmal wirklich waren, wiewohl sie es nicht mehr sind, auf gewisse, hiezu besonders disponierte Personen wirken und also wie jene eine Vorwirkung, eine Nachwirkung äußern; ja, dieses ist weniger unbegreiflich, als jenes, zumal wann eine solche Auffassung vermittelt und eingeleitet wird durch etwas Materielles, wie etwa die noch wirklich vorhandenen, leiblichen Ueberreste der wahrgenommenen Personen, oder Sachen, die in genauer Verbindung mit ihnen gewesen, ihre Kleider, das von ihnen bewohnte Gemach, oder woran ihr Herz gehangen, der verborgene Schatz; dem analog, wie die sehr hellsehende Somnambule bisweilen nur durch irgendein leibliches Verbindungsglied, z. B. ein Tuch, welches der Kranke einige Tage auf dem bloßen Leibe getragen (Kiesers Archiv, III, 3, S. 24), oder eine abgeschnittene Haarlocke, mit entfernten Personen, über deren Gesundheitszustand sie berichten soll, in Rapport gesetzt wird und dadurch ein Bild von ihnen erhält; welcher Fall dem in Rede stehenden nahe verwandt ist. Dieser Ansicht zufolge wären die an bestimmte Lokalitäten oder an die daselbst liegenden leiblichen Ueberreste Verstorbener, sich knüpfenden Geistererscheinungen nur die Wahrnehmungen einer rückwärts gekehrten, also der Vergangenheit zugewandten Deuteroskopie, — a retrospective second sight: sie wären demnach ganz eigentlich, was schon die Alten (deren ganze Vorstellung vom Schattenreiche vielleicht aus Geistererscheinungen hervorgegangen ist: man sehe Odyssee XXIV.) sie nannten, Schatten, umbrae, ειδωλα καμοντων, — νεκυων αμενηνα καρηνα, — manes

(von manere, gleichsam Ueberbleibsel, Spuren), also Nachklänge dageweseiner Erscheinungen dieser unserer in Zeit und Raum sich darstellenden Erscheinungswelt, dem Traumorgan wahrnehmbar werdend, in seltenen Fällen während des wachen Zustandes, leichter im Schlaf, als bloße Träume, am leichtesten natürlich im tiefen magnetischen Schlaf, wann in ihm der Traum zum Schlafwachen und dieses zum Hellsehn sich gesteigert hat; aber auch in dem gleich anfangs erwähnten natürlichen Schlafwachen, welches als ein Wahrträumen der nächsten Umgebung des Schlafenden beschrieben wurde und gerade durch das Eintreten solcher fremdartigen Gestalten zuerst als ein vom wachen Zustande verschiedener sich zu erkennen gibt. In diesem Schlafwachen nämlich werden am häufigsten die Gestalten eben gestorbener Personen, deren Leiche noch im Hause ist, sich darstellen; wie überhaupt eben dem Gesetz, daß diese rückwärts gekehrte Deuteroskopie durch leibliche Ueberreste der Toten eingeleitet wird, gemäß, die Gestalt eines Verstorbenen den dazu disponierten Personen, selbst im wachen Zustande, am leichtesten erscheinen kann, solange er noch nicht bestattet ist; wiewohl sie auch dann immer nur durch das Traumorgan wahrgenommen wird.

Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, daß einem auf diese Weise erscheinenden Gespenste nicht die unmittelbare Realität eines gegenwärtigen Objekts beizulegen ist; wiewohl ihm mittelbar doch eine Realität zum Grunde liegt: nämlich was man da sieht, ist keineswegs der Abgeschiedene selbst, sondern es ist ein bloßes εἴδωλον, ein Bild dessen, der einmal war, entstehend im Traumorgan eines hiezu disponierten Menschen; auf Anlaß irgendeines Ueberbleibsels, irgendeiner zurückgelassenen Spur. Dasselbe hat daher nicht mehr Realität, als die Erscheinung dessen, der *sich selbst* sieht, oder auch von andern dort wahrgenommen wird, wo er sich nicht befindet. Fälle dieser Art aber sind durch glaubwürdige Zeugnisse bekannt, von denen man einige in Horsts Deuteroskopie Bd. 2, Abschnitt 4 zusammengestellt findet: auch der erwähnte von Goethe gehört dahin; desgleichen die nicht seltene Tatsache, daß Kranke, wann dem Tode nahe, sich im Bette doppelt vorhanden wähnen. „Wie geht es?" fragte hier vor nicht langer Zeit ein Arzt seinen schwer darniederliegenden Kranken: „Jetzt besser, seitdem wir im Bette zwei sind," war die Antwort: bald darauf starb er. — Demnach steht eine Geistererscheinung der hier in Betrachtung genommenen Art zwar in objektiver Beziehung zum *ehemaligen* Zustand der sich darstellenden

Personen, aber keineswegs zu ihrem gegenwärtigen: denn dieselbe hat durchaus keinen aktiven Teil daran; daher auch nicht auf ihre noch fortdauernde individuelle Existenz daraus zu schließen ist. Zu der gegebenen Erklärung stimmt auch, daß die so erscheinenden Abgeschiedenen in der Regel bekleidet und in der Tracht, die ihnen gewöhnlich war, gesehn werden; wie auch, daß mit dem Mörder der Gemordete, mit dem Reiter das Pferd erscheint u. dgl. m. Den Visionen dieser Art sind wahrscheinlich auch die meisten der von der Seherin zu Prevorst gesehenen Gespenster beizuzählen, die Gespräche aber, die sie mit ihnen geführt hat, als das Werk ihrer eigenen Einbildungskraft anzusehn, die den Text zu dieser stummen Prozession (dumb shew) und dadurch eine Erklärung derselben, aus eigenen Mitteln, lieferte. Der Mensch ist nämlich von Natur bestrebt, sich alles, was er sieht, irgendwie zu erklären, oder wenigstens einigen Zusammenhang hineinzubringen, ja es, in seinen Gedanken, reden zu lassen; daher Kinder sogar den leblosen Dingen oft einen Dialog unterlegen. Demnach war die Seherin selbst, ohne es zu wissen, der Souffleur jener ihr erscheinenden Gestalten, wobei ihre Einbildungskraft in derjenigen Art unbewußter Tätigkeit war, womit wir, im gewöhnlichen, bedeutungslosen Traum, die Begebenheiten lenken und fügen, ja auch wohl bisweilen den Anlaß dazu von objektiven, zufälligen Umständen, etwa einem im Bette gefühlten Druck, oder einem von außen zu uns gelangenden Ton, oder Geruch usw. nehmen, welchen gemäß wir sodann lange Geschichten träumen. Um diese Dramaturgie der Seherin sich zu erläutern, sehe man, was in Kiesers Archiv, Band 11, Heft 1, S. 121, Bende Bendsen von seiner Somnambule erzählt, welcher, im magnetischen Schlafe, bisweilen ihre lebenden Bekannten erschienen, wo sie dann, mit lauter Stimme, lange Gespräche mit ihnen führte. Daselbst heißt es: „Unter den vielen Gesprächen, welche sie mit Abwesenden hielt, ist das nachstehende charakteristisch. Während der vermeintlichen Antworten schwieg sie, schien mit gespannter Aufmerksamkeit, wobei sie sich im Bette erhob und den Kopf nach einer bestimmten Seite drehte, den Antworten der andern zuzuhören, und rückte dann mit ihren Einwendungen dagegen an. Sie dachte sich hier die alte Karen, mit ihrer Magd, gegenwärtig und sprach abwechselnd bald mit dieser, bald mit jener. — — — — Die scheinbare Zerspaltung der eigenen Persönlichkeit in drei verschiedene, wie dies im Traum gewöhnlich ist, ging hier so weit, daß ich die Schlafende damals gar nicht davon überzeugen konnte, sie mache alle drei Personen selbst.“ Dieser

Art also sind, meiner Meinung nach, auch die Geistergespräche der Seherin von Prevorst, und findet diese Erklärung eine starke Bestätigung an der unaussprechlichen Abgeschmacktheit des Textes jener Dialoge und Dramen, welche allein dem Vorstellungskreise eines unwissenden Gebirgsmädchens und der ihr beigebrachten Volksmetaphysik entsprechen, und welchen eine objektive Realität unterzulegen, nur unter Voraussetzung einer so grenzenlos absurden, ja empörend dummen Weltordnung möglich ist, daß man ihr anzugehören sich schämen müßte. — Hätte der so befangene und leichtgläubige Just. Kerner nicht im stillen doch eine leise Ahndung von dem hier angegebenen Ursprunge jener Geisterunterredungen gehabt; so würde er nicht, mit so unverantwortlicher Leichtfertigkeit, überall und jedesmal unterlassen haben, den von den Geistern angezeigten, materiellen Gegenständen, z. B. Schreibzeugen in Kirchenkellern, goldenen Ketten in Burggewölben, begrabenen Kindern in Pferdeställen, mit allem Ernst und Eifer nachzusuchen, statt sich durch die leichtesten Hindernisse davon abhalten zu lassen. Denn das hätte Licht auf die Sache geworfen.

Ueberhaupt bin ich der Meinung, daß die allermeisten wirklich gesehenen Erscheinungen Verstorbener zu dieser Kategorie der Visionen gehören und ihnen demnach zwar eine vergangene, aber keineswegs eine gegenwärtige, geradezu objektive Realität entspricht: so z. B. der Erscheinung des Präsidenten der Berliner Akademie Maupertuis, im Saale derselben gesehen vom Botaniker Gleditsch; welches Nicolai in seiner schon erwähnten Vorlesung vor ebendieser Akademie anführt; desgleichen die von Walter Scott in der Edinb. review vorgetragene und von Horst in der Deuteroskopie Bd. 1, S. 113 wiederholte Geschichte von dem Landammann in der Schweiz, der, in die öffentliche Bibliothek tretend, seinen Vorgänger, in feierlicher Ratsversammlung, von lauter Verstorbenen umgeben, auf dem Präsidentenstuhl sitzend erblickt. Auch geht aus einigen, hieher gehörigen Erzählungen hervor, daß der objektive Anlaß zu Visionen dieser Art nicht notwendig das Skelett, oder ein sonstiges Ueberbleibsel eines Leichnams sein muß, sondern daß auch andere, mit dem Verstorbenen in naher Berührung gewesene Dinge dies vermögen: so z. B. finden wir, in dem oben angeführten Buche von G. J. Wenzel, unter den sieben hieher gehörigen Geschichten sechs, wo die Leiche, aber eine, wo der bloße, stets getragene Rock des Verstorbenen, der gleich nach dessen Tode eingeschlossen wurde, nach mehreren Wochen, beim hervorholen, seine leibhaftige Erscheinung vor der darüber ent-

setzten Witwe veranlaßt. Und sonach könnte es sein, daß auch leichtere, unsern Sinnen kaum mehr wahrnehmbare Spuren, wie z. B. längst vom Boden eingesogene Blutstropfen, oder vielleicht gar das bloße von Mauern eingeschlossene Lokal, wo einer, unter großer Angst, oder Verzweiflung, einen gewaltsamen Tod erlitt, hinreichten, in dem dazu Prädisponierten eine solche rückwärts gekehrte Deuteroskopie hervorzurufen. Hiemit mag auch die von Lukian (Philopseudes Kap. 29) angeführte Meinung der Alten zusammenhängen, daß bloß die eines gewaltsamen Todes Gestorbenen erscheinen könnten. Nicht minder könnte wohl ein vom Verstorbenen vergrabener und stets ängstlich bewachter Schatz, an welchen noch seine letzten Gedanken sich hefteten, den in Rede stehenden objektiven Anlaß zu einer solchen Vision abgeben, die dann, möglicherweise, sogar lukrativ ausfallen könnte. Die besagten objektiven Anlässe spielen bei diesem durch das Traumorgan vermittelten Erkennen des Vergangenen gewissermaßen die Rolle, welche bei dem normalen Denken der nexus idearum seinen Gegenständen erteilt. Uebrigens gilt von den hier in Rede stehenden, wie von allen im Wachen durch das Traumorgan möglichen Wahrnehmungen, daß sie leichter unter der Form des Hörbaren, als des Sichtbaren ins Bewußtsein kommen, daher die Erzählungen von Tönen, die an diesem, oder jenem Orte bisweilen gehört werden, viel häufiger sind, als die von sichtbaren Erscheinungen.

Wenn nun aber, bei einigen Beispielen der hier in Betrachtung genommenen Art, erzählt wird, die erscheinenden Verstorbenen hätten dem sie Schauenden gewisse, bis dahin unbekannte Tatsachen reveliert; so ist dies zuvörderst nur auf die sichersten Zeugnisse hin anzunehmen und bis dahin zu bezweifeln: sodann aber ließe es sich allenfalls doch noch, durch gewisse Analogien mit dem Hellsehn der Somnambulen, erklären. Manche Somnambulen nämlich haben, in einzelnen Fällen, den ihnen vorgeführten Kranken gesagt, durch welchen ganz zufälligen Anlaß diese, vor langer Zeit, sich ihre Krankheit zugezogen hätten, und haben ihnen dadurch den fast ganz vergessenen Vorfall ins Gedächtnis zurückgerufen. (Beispiele dieser Art sind, in Kiesers Archiv Bd. 3, Stck. 3, S. 70, der Schreck vor dem Fall von einer Leiter, und, in J. Kerners Geschichte zweier Somnambulen S. 189, die dem Knaben gemachte Bemerkung, er habe in früherer Zeit bei einer epileptischen Person geschlafen.) Auch gehört hieher, daß einige Hellsehende aus einer Haarlocke, oder dem getragenen Tuch eines von ihnen nie gesehenen Patienten, ihn und seinen Zustand richtig erkannt haben.

— Also beweisen selbst Revelationen nicht schlechthin die Anwesenheit eines Verstorbenen.

Imgleichen läßt sich, daß die erscheinende Gestalt eines Verstorbenen bisweilen von zwei Personen gesehn und gehört worden, auf die bekannte Ansteckungsfähigkeit sowohl des Somnambulismus, als auch des zweiten Gesichts, zurückführen.

Sonach hätten wir, unter gegenwärtiger Nummer, wenigstens den größten Teil der beglaubigten Erscheinungen der Gestalten Verstorbener insofern erklärt, als wir sie zurückgeführt haben auf einen gemeinschaftlichen Grund, die retrospektive Deuteroskopie, welche in vielen solcher Fälle, namentlich in den anfangs dieser Nummer angeführten, nicht wohl geleugnet werden kann. — Hingegen ist sie selbst eine höchst seltsame und unerklärliche Tatsache. Mit einer Erklärung dieser Art müssen wir aber in manchen Dingen uns begnügen; wie denn z. B. das ganze große Gebäude der Elektrizitätslehre bloß aus einer Unterordnung mannigfaltiger Phänomene unter ein völlig unerklärt bleibendes Urphänomen besteht.

8. Der lebhafte und sehnsüchtige Gedanke eines andern an uns vermag die Vision seiner Gestalt in unserm Gehirn zu erregen, nicht als bloßes Phantasma, sondern so, daß sie, leibhaftig und von der Wirklichkeit ununterscheidbar, vor uns steht. Namentlich sind es Sterbende, die dieses Vermögen äußern und daher in der Stunde ihres Todes ihren abwesenden Freunden erscheinen, sogar mehreren, an verschiedenen Orten, zugleich. Der Fall ist so oft und von so verschiedenen Seiten erzählt und beglaubigt worden, daß ich ihn unbedenklich als tatsächlich begründet nehme. Ein sehr artiges und von distinguierten Personen vertretenes Beispiel findet man in Jung-Stillings Theorie der Geisterkunde, § 198. Zwei besonders frappante Fälle sind ferner die Geschichte der Frau Kahlow, im oben erwähnten Buch von Wenzel, S. 11, und die vom Hofprediger, im ebenfalls erwähnten Buche von Hennings, S. 329. Als ein ganz neuer mag hier folgender stehn: Vor kurzem starb, hier in Frankfurt, im jüdischen Hospitale, bei Nacht, eine kranke Magd. Am folgenden Morgen ganz früh trafen ihre Schwester und ihre Nichte, von denen die eine hier, die andere eine Meile von hier wohnt, bei der Herrschaft derselben ein, um nach ihr zu fragen; weil sie ihnen beiden in der Nacht erschienen war. Der Hospitalaufseher, auf dessen Bericht diese Tatsache beruht, versicherte, daß solche Fälle öfter vorkämen. Daß eine hellsehende Somnambule, die während ihres am höchsten gesteigerten Hellsehns allemal in eine, dem Scheintode ähnliche Katalepsie ver-

fiel, ihrer Freundin leibhaftig erschienen sei, berichtet die schon erwähnte „Geschichte der Auguste Müller in Karlsruhe", und wird nacherzählt in Kiesers Archiv, III, 3, S. 118. Eine andere absichtliche Erscheinung derselben Person wird, aus vollkommen glaubwürdiger Quelle, mitgeteilt in Kiesers Archiv VI, 1, S. 34. — Viel seltener hingegen ist es, daß Menschen, bei voller Gesundheit, diese Wirkung hervorzubringen vermögen: doch fehlt es auch darüber nicht an glaubwürdigen Berichten. Den ältesten gibt St. Augustinus, zwar aus zweiter, aber seiner Versicherung nach, sehr guter Hand, De civit. Dei XVIII, 18, im Verfolg der Worte: Indicavit et alius se domi suae etc. Hier erscheint nämlich, was der eine träumt, dem andern im Wachen als Vision, die er für Wirklichkeit hält; und einen diesem Fall vollkommen analogen teilt der in Amerika erscheinende Spiritual Telegraph, vom 23. September 1854 mit (ohne daß er den des Augustinus zu kennen scheint), wovon Dupotet die französische Uebersetzung gibt in seinem Traité complet du magnétisme, 3. édit., p. 561. Ein neuerer Fall der Art ist dem zuletzt angeführten Bericht in Kiesers Archiv (VI, 1, 35) beigefügt. Eine wunderbare, hieher gehörige Geschichte erzählt Jung-Stilling in seiner Theorie der Geisterkunde, § 101, jedoch ohne Angabe der Quelle. Mehrere gibt Horst in seiner Deuteroskopie Bd. 2, Abschn. 4. Aber ein höchst merkwürdiges Beispiel der Fähigkeit zu solchem Erscheinen, noch dazu vom Vater auf den Sohn vererbt und von beiden sehr häufig, auch ohne es zu beabsichtigen, ausgeübt, steht in Kiesers Archiv Bd. VII, H. 3, S. 158. Doch findet sich ein älteres, ihm ganz ähnliches, in Zeibichs „Gedanken von der Erscheinung der Geister" 1776, S. 29, und wiederholt in Hennings „Von Geistern und Geistersehern" S. 476. Da beide gewiß unabhängig voneinander erzählt worden, dienen sie sich gegenseitig zur Bestätigung, in dieser so höchst wunderbaren Sache. Auch in Nasses Zeitschrift für Anthropologie, IV, 2, S. 111, wird vom Prof. Grohmann ein solcher Fall mitgeteilt. Ebenfalls in Horace Welbys Signs before death, London 1825, findet man einige Beispiele von Erscheinungen lebender Menschen an Orten, wo sie nur mit ihren Gedanken gegenwärtig waren: z. B. S. 45, 88. Besonders glaubwürdig scheinen die von dem grundehrlichen Bende Bendsen, in Kiesers Archiv VIII, 3, S. 120, unter der Ueberschrift „Doppelgänger" erzählten Fälle dieser Art. — Den hier in Rede stehenden, im Wachen stattfindenden Visionen entsprechen im schlafenden Zustande die sympathetischen, d. h. sich in distans mitteilenden Träume, welche demnach von

zweien zur selben Zeit und ganz gleichmäßig geträumt werden. Von diesen sind die Beispiele bekannt genug: eine gute Sammlung derselben findet man in E. Fabius De somniis § 21, und darunter ein besonders artiges, in holländischer Sprache erzähltes. Ferner steht in Kiesers Archiv, Bd. VI, H. 2, S. 135, ein überaus merkwürdiger Aufsatz von H. M. Wesermann, der fünf Fälle berichtet, in welchen er absichtlich, durch seinen Willen, genau bestimmte Träume in andern bewirkt hat: da nun aber, im letzten dieser Fälle, die betreffende Person noch nicht zu Bette gegangen war, hatte sie, nebst einer andern gerade bei ihr befindlichen, die beabsichtigte Erscheinung im Wachen und ganz wie eine Wirklichkeit. Folglich ist, wie in solchen Träumen, so auch in den wachenden Visionen dieser Klasse, das Traumorgan das Medium der Anschauung. Als Verbindungsglied beider Arten ist die oben erwähnte von St. Augustinus mitgeteilte Geschichte zu betrachten; sofern daselbst dem einen im Wachen erscheint, was der andere zu tun bloß träumt. Zwei derselben ganz gleichartige Fälle findet man in Hor. Welbys Signs before death, p. 266 und p. 297; letztern aus Sinclairs Invisible world entnommen. Offenbar aber entstehen die Visionen dieser Art, so täuschend und leibhaftig sich auch in ihnen die erscheinende Person darstellt, keineswegs mittelst Einwirkung von außen auf die Sinne, sondern vermöge einer magischen Wirkung des Willens desjenigen, von dem sie ausgehn, auf den andern, also auf das Wesen an sich eines fremden Organismus, der dadurch, von innen aus, eine Veränderung erleidet, die nunmehr, auf sein Gehirn wirkend, daselbst das Bild des solchermaßen Einwirkenden ebenso lebhaft erregt, wie eine Einwirkung mittelst der, von dessen Leibe auf die Augen des andern zurückgeworfenen Lichtstrahlen es nur irgend könnte.

Eben die hier zur Sprache gebrachten Doppelgänger, als bei welchen die erscheinende Person offenkundig am Leben, aber abwesend ist, auch in der Regel von ihrer Erscheinung nicht weiß, geben uns den richtigen Gesichtspunkt für die Erscheinung Sterbender und Gestorbener, also die eigentlichen Geistererscheinungen, an die Hand, indem sie uns lehren, daß eine unmittelbare reale Gegenwart, wie die eines auf die Sinne wirkenden Körpers, keineswegs eine notwendige Voraussetzung derselben sei. Gerade diese Voraussetzung aber ist der Grundfehler aller früheren Auffassung der Geistererscheinungen, sowohl bei der Bestreitung, als bei der Behauptung derselben. Jene Voraussetzung beruht nun wieder darauf, daß man sich auf den Standpunkt des Spiritualismus, statt auf den

des Idealismus, gestellt hatte*). Jenem nämlich gemäß ging man aus von der völlig unberechtigten Annahme, daß der Mensch aus zwei grundverschiedenen Substanzen bestehe, einer materiellen, dem Leibe, und einer immateriellen, der sogenannten Seele. Nach der im Tode eingetretenen Trennung beider sollte nun die letztere, obwohl immateriell, einfach und unausgedehnt, doch noch im Raume existieren, nämlich sich bewegen, einhergehn, und dabei von außen auf die Körper und ihre Sinne einwirken, gerade wie ein Körper, und demgemäß auch eben wie ein solcher sich darstellen; wobei dann freilich dieselbe reale Gegenwart im Raume, die ein von uns gesehener Körper hat, die Bedingung ist. Dieser durchaus unhaltbaren, spiritualistischen Ansicht von den Geistererscheinungen gelten alle vernünftigen Bestreitungen derselben und auch Kants kritische Beleuchtung der Sache, welche den ersten, oder theoretischen Teil seiner „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" ausmacht. Diese spiritualistische Ansicht also, die Annahme einer immateriellen und doch lokomotiven, imgleichen, nach Weise der Materie, auf Körper, mithin auch auf die Sinne wirkende Substanz, hat man, um eine richtige Ansicht von allen hieher gehörigen Phänomenen zu erlangen, ganz aufzugeben und, statt ihrer, den idealistischen Standpunkt zu gewinnen, von welchem aus man diese Dinge in ganz anderm Lichte erblickt und ganz andere Kriterien ihrer Möglichkeit erhält. Hiezu den Grund zu legen ist eben der Zweck gegenwärtiger Abhandlung.

9. Der letzte in unsere Betrachtung eingehende Fall nun wäre, daß die unter der vorigen Nummer beschriebene, magische Einwirkung auch noch nach dem Tode ausgeübt werden könnte, wodurch dann eine eigentliche Geistererscheinung, mittelst direkter Einwirkung, also gewissermaßen die wirkliche, persönliche Gegenwart eines bereits Gestorbenen, welche auch Rückwirkung auf ihn zuließe, stattfände. Die Ableugnung a priori jeder Möglichkeit dieser Art und das ihr angemessene Verlachen der entgegengesetzten Behauptung kann auf nichts anderem beruhen, als auf der Ueberzeugung, daß der Tod die absolute Vernichtung des Menschen sei; es wäre denn, daß sie sich auf den protestantischen Kirchenglauben stützte, nach welchem Geister darum nicht erscheinen können, weil sie, gemäß dem während der wenigen Jahre des irdischen Lebens gehegten Glauben oder Unglauben, entweder dem Himmel mit seinen ewigen Freuden, oder der

*) Vergleiche die Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, S. 15.

Hölle mit ihrer ewigen Qual, gleich nach dem Tode, auf immer zugefallen seien, aus beiden aber nicht zu uns heraus können; daher, dem protestantischen Glauben gemäß, alle dergleichen Erscheinungen von Teufeln, oder von Engeln, nicht aber von Menschengeistern, herrühren; wie dies ausführlich und gründlich auseinandergesetzt hat Lavater, De spectris, Genevae 1580, pars II, cap. 3 et 4. Die katholische Kirche hingegen, welche schon im 6. Jahrhundert, namentlich durch Gregor den Großen, jenes absurde und empörende Dogma, sehr einsichtsvoll, durch das zwischen jene desperate Alternative eingeschobene Purgatorium verbessert hatte, läßt die Erscheinung der in diesem vorläufig wohnenden Geister, und ausnahmsweise auch anderer, zu; wie ausführlich zu ersehen, aus dem bereits genannten Petrus Thyräus, De locis infestis, pars I, cap. 3 sqq. Die Protestanten sahen durch obiges Dilemma sich sogar genötigt, die Existenz des Teufels auf alle Weise festzuhalten, bloß weil sie zur Erklärung der nicht abzuleugnenden Geistererscheinungen seiner durchaus nicht entraten konnten; daher wurden, noch im Anfang des vorigen Jahrhunderts, die Leugner des Teufels Adaemonistae genannt, fast mit demselben pius horror, wie noch heutzutage die Atheistae: und zugleich wurden demgemäß, z. B. in C. F. Romani schediasma polemicum, an dentur spectra, magi et sagae, Lips. 1703, gleich von vornherein die Gespenster definiert als apparitiones et territiones D i a b o l i externae, quibus corpus, aut aliud quid in sensus incurrens sibi assumit, ut homines infestet. Vielleicht hängt sogar es hiemit zusammen, daß die Hexenprozesse, welche bekanntlich ein Bündnis mit dem Teufel voraussetzen, viel häufiger bei den Protestanten, als bei den Katholiken gewesen sind. — Jedoch von dergleichen mythologischen Ansichten absehend, sagte ich oben, daß die Verwerfung a priori der Möglichkeit einer wirklichen Erscheinung Verstorbener allein auf die Ueberzeugung, daß durch den Tod das menschliche Wesen ganz und gar zu nichts werde, sich gründen könne. Denn solange diese fehlt, ist nicht abzusehn, warum ein Wesen, das noch irgendwie existiert, nicht auch sollte irgendwie sich manifestieren und auf ein anderes, wenngleich in einem andern Zustande befindliches, einwirken können. Daher ist es so folgerecht, wie naiv, daß Lukianos, nachdem er erzählt hat, wie Demokritos sich durch eine ihn zu schrecken veranstaltete Geistermummerei keinen Augenblick hatte irre machen lassen, hinzugefügt: οὕτω βεβαιως επιστευε, μηδεν ειναι τας ψυχας ετι, εξω γενομενας των σωματων. (Adeo persuasum habebat, nihil adhuc

esse animas a corpore separatas.) Philops. 32. — Ist hingegen am Menschen, außer der Materie, noch irgend etwas Unzerstörbares; so ist wenigstens a priori nicht einzusehn, daß jenes, welches die wundervolle Erscheinung des Lebens hervorbrachte, nach Beendigung derselben, jeder Einwirkung auf die noch Lebenden durchaus unfähig sein sollte. Die Sache wäre demnach allein a posteriori, durch die Erfahrung zu entscheiden: dies aber ist um so schwieriger, als, abgesehn von allen absichtlichen und unabsichtlichen Täuschungen der Berichterstatter, selbst die wirkliche Vision, in welcher ein Verstorbener sich darstellt, gar wohl einer der bis hieher von mir aufgezählten acht Arten angehören kann; daher es vielleicht sich immer so verhalten mag. Ja, selbst in dem Falle, daß eine solche Erscheinung Dinge offenbart hat, die keiner wissen konnte; so wäre, infolge der, am Schluß der Nr. 7 gegebenen Auseinandersetzung, dies vielleicht doch noch als die Form, welche die Revelation eines spontanen somnambulen Hellsehns hier angenommen hätte, auszulegen; obgleich das Vorkommen eines solchen im Wachen, oder auch nur mit vollkommener Erinnerung aus dem somnambulen Zustande, wohl nicht sicher nachzuweisen ist, sondern dergleichen Offenbarungen, soviel mir bekannt, allenfalls nur durch Träume gekommen sind. Inzwischen kann es Umstände geben, die auch eine solche Auslegung unmöglich machen. Heutzutage daher, wo Dinge dieser Art mit viel mehr Unbefangenheit als jemals angesehn, folglich auch dreister mitgeteilt und besprochen werden, dürfen wir wohl hoffen, über diesen Gegenstand entscheidende Erfahrungsaufschlüsse zu erhalten.

Manche Geistergeschichten sind allerdings so beschaffen, daß jede anderartige Auslegung große Schwierigkeit hat, sobald man sie nicht für gänzlich erlogen hält. Gegen dies letztere aber spricht in vielen Fällen teils der Charakter des ursprünglichen Erzählers, teils das Gepräge der Redlichkeit und Aufrichtigkeit, welches seine Darstellung trägt, mehr als alles jedoch die vollkommene Aehnlichkeit in dem ganz eigentümlichen Hergang und Beschaffenheit der angeblichen Erscheinungen, so weit auseinander auch die Zeiten und Länder liegen mögen, aus denen die Berichte stammen. Dieses wird am auffallendesten, wenn es ganz besondere Umstände betrifft, welche erst in neuerer Zeit, infolge des magnetischen Somnambulismus und der genaueren Beobachtung aller dieser Dinge, als bei Visionen bisweilen stattfindend, erkannt worden sind. Ein Beispiel dieser Art ist anzutreffen in der höchst verfänglichen Geistergeschichte, vom

Jahre 1697, die Brierre de Boismont in seiner Observ. 120 erzählt: es ist der Umstand, daß dem Jünglinge der Geist seines Freundes, obwohl er drei Viertelstunden mit ihm sprach, immer nur seiner obern Hälfte nach sichtbar war. Dieses teilweise Erscheinen menschlicher Gestalten nämlich hat sich in unserer Zeit bestätigt, als eine bei Visionen solcher Art bisweilen vorkommende Eigentümlichkeit; daher auch Brierre, S. 454 und 474 seines Buches, dieselbe, ohne Beziehung auf jene Geschichte, als ein nicht seltenes Phänomen anführt. Auch Kieser (Archiv III, 2, 139) berichtet denselben Umstand vom Knaben Arst, schreibt ihn jedoch dem vorgeblichen Sehn mit der Nasenspitze zu. Demnach liefert dieser Umstand, in der oben erwähnten Geschichte, den Beweis, daß jener Jüngling die Erscheinung wenigstens nicht erlogen hatte: dann aber ist es schwer, dieselbe anders, als eben aus der ihm früher versprochenen und jetzt geleisteten Einwirkung seines am Tage vorher, in einer fernen Gegend ertrunkenen Freundes zu erklären. — Ein anderer Umstand der besagten Art ist das Verschwinden der Erscheinungen, sobald man die Aufmerksamkeit absichtlich auf sie heftet. Dies liegt nämlich schon in der bereits oben erwähnten Stelle des Pausanias, über die hörbaren Erscheinungen auf dem Schlachtfelde bei Marathon, welche nur von den zufällig dort Anwesenden, nicht aber von den absichtlich dazu Hingegangenen vernommen wurden. Analoge Beobachtungen aus neuester Zeit finden wir an mehreren Stellen der Seherin von Prevorst (z. B. Bd. 2, S. 10; und S. 38), wo es daraus erklärt wird, daß, was durch das Gangliensystem wahrgenommen wurde, vom Gehirn sogleich wieder weggestritten wird. Meiner Hypothese zufolge würde es aus der plötzlichen Umkehrung der Richtung der Vibration der Gehirnfibern zu erklären sein. — Beiläufig will ich hier eine sehr auffallende Uebereinstimmung jener Art bemerklich machen: Photius nämlich in seinem Artikel Damascius sagt: γυνη ιερα, θεομοιραν εχουσα φυσιν παραλογοτατην. υδωρ γαρ αγγεουσα ακραιφνες ποτηριω τινι των υαλινων, εωρα κατα του υδατος εισω του ποτηριου τα φασματα των εσομενων πραγματων, και προυλεγεν απο της οψεως αυτα, ἁπερ εμελλεν εσεσθαι παντως· ἡ δε πειρα του πραγματος ουκ ελαθεν ἡμας. Genau dasselbe, so unbegreiflich es ist, wird von der Seherin von Prevorst berichtet S. 87 der 3. Aufl. — Der Charakter und Typus der Geistererscheinungen ist ein so fest bestimmter und eigentümlicher, daß der Geübte beim Lesen einer solchen Geschichte beurteilen kann, ob sie eine erfundene, oder auch auf optischer Täuschung beruhende, oder aber eine wirkliche Vision gewesen

sei. Es ist wünschenswert und steht zu hoffen, daß wir bald eine Sammlung chinesischer Gespenstergeschichten erhalten mögen, um zu sehn, ob sie nicht auch, im wesentlichen, ganz denselben Typus und Charakter wie die unsrigen, tragen und sogar in den Nebenumständen und Einzelheiten eine große Uebereinstimmung zeigen; welches alsdann, bei so durchgängiger Grundverschiedenheit der Sitten und Glaubenslehren, eine starke Beglaubigung des in Rede stehenden Phänomens überhaupt abgeben würde. Daß die Chinesen von der Erscheinung eines Verstorbenen und den von ihm ausgehenden Mitteilungen ganz dieselbe Vorstellung haben, wie wir, ist ersichtlich aus der, wenn auch dort nur fingierten Geistererscheinung in der chinesischen Novelle Hing-Lo-Tu, ou la peinture mystérieuse, übersetzt von Stanislaus Jülien, und mitgeteilt in dessen Orphelin de la Chine, accompagné, de Nouvelles et de poésies, 1834. — Ebenfalls mache ich in dieser Hinsicht darauf aufmerksam, daß die meisten der die Charakteristik des Geisterspuks ausmachenden Phänomene, wie sie in den oben angeführten Schriften von Hennings, Wenzel, Teller usw., sodann später von Just. Kerner, Horst und vielen andern beschrieben werden, sich schon ganz ebenso finden in sehr alten Büchern, z. B. in dreien, mir eben vorliegenden, aus dem 16. Jahrhundert, nämlich Lavater, De spectris, Thyraeus, De locis infestis und De spectris et apparitionibus Libri duo, Eisleben 1597, anonym, 500 Seiten in 4°: dergleichen Phänomene sind z. B. das Klopfen, das scheinbare Versuchen, verschlossene Türen zu forcieren, auch solche, die gar nicht verschlossen sind, der Knall eines sehr schweren, im Hause herabfallenden Gewichtes, das lärmende Umherwerfen alles Gerätes in der Küche, oder des Holzes auf dem Boden, welches nachher sich in völliger Ruhe und Ordnung vorfindet, das Zuschlagen von Weinfässern, das deutliche Vernageln eines Sarges, wann ein Hausgenosse sterben wird, die schlürfenden, oder tappenden Tritte im finstern Zimmer, das Zupfen an der Bettdecke, der Modergeruch, das Verlangen erscheinender Geister nach Gebet, u. dgl. m., während nicht zu vermuten steht, daß die, meistens sehr illiteraten Urheber der modernen Aussagen jene alten, seltenen, lateinischen Schriften gelesen hätten. Unter den Argumenten für die Wirklichkeit der Geistererscheinungen verdient auch der Ton des Unglaubens, in welchem die gelehrten Erzähler aus zweiter Hand sie vortragen, erwähnt zu werden; weil er, in der Regel, das Gepräge des Zwanges, der Affektation und Heuchelei so deutlich trägt, daß der dahinter steckende heimliche Glaube durchschimmert. —

Bei dieser Gelegenheit will ich auf eine Geistergeschichte neuester Zeit aufmerksam machen, welche verdient, genauer untersucht und besser gekannt zu werden, als durch die aus sehr schlechter Feder geflossene Darstellung derselben in den Blättern aus Brevorst, 8. Sammlung S. 166; nämlich teils weil die Aussagen darüber gerichtlich protokolliert sind, und teils wegen des höchst merkwürdigen Umstandes, daß der erscheinende Geist, mehrere Nächte hindurch, von der Person, zu der er in Beziehung stand, und vor deren Bette er sich zeigte, nicht gesehn wurde, weil sie schlief, sondern bloß von zwei Mitgefangenen und erst späterhin auch von ihr selbst, die aber dann so sehr dadurch erschüttert wurde, daß sie, aus freien Stücken, sieben Vergiftungen eingestand. Der Bericht steht in einer Broschüre: „Verhandlungen des Assisenhofes in Mainz über die Giftmörderin Margaretha Jäger." Mainz 1835. — Die wörtliche Protokollaussage ist abgedruckt in einem Frankfurter Tageblatt „Didaskalia", vom 5. Juli 1835. —

Ich habe aber jetzt das Metaphysische der Sache in Betracht zu nehmen: da über das Physische, hier Physiologische, bereits oben das Nötige gesagt worden. — Was eigentlich bei allen Visionen, d. h. Anschauungen durch Aufgehn des Traumganges im Wachen, unser Interesse erregt, ist die etwaige Beziehung derselben auf etwas empirisch Objektives, d. h. außer uns Gelegenes und von uns Verschiedenes: denn erst durch diese erhalten sie eine Analogie und gleiche Dignität mit unsern gewöhnlichen, wachen Sinnesanschauungen. Daher sind uns, von den im obigen aufgezählten, neun möglichen Ursachen solcher Visionen, nicht die drei ersten, als welche auf bloße Halluzinationen hinauslaufen, interessant, wohl aber die folgenden. Denn die Perplexität, welche der Betrachtung der Vision und Geistererscheinung anhängt, entspringt eigentlich daraus, daß bei diesen Wahrnehmungen die Grenze zwischen Subjekt und Objekt, welche die erste Bedingung aller Erkenntnis ist, zweifelhaft, undeutlich, wohl gar verwischt wird. „Ist das außer oder in mir?" frägt, — wie schon Macbeth, als ihm den Dolch vorschwebt, — jeder, dem eine Vision solcher Art nicht die Besonnenheit benimmt. Hat einer allein ein Gespenst gesehn, so will man es für bloß subjektiv erklären, so objektiv es sich dastand; sahen, oder hörten es hingegen zwei oder mehrere, so wird ihm sofort die Realität eines Körpers beigelegt; weil wir nämlich empirisch nur eine Ursache kennen, vermöge welcher mehrere Menschen notwendig dieselbe anschauliche Vor-

stellung zu gleicher Zeit haben müssen, und diese ist, daß ein und derselbe Körper, das Licht nach allen Seiten reflektierend ihrer aller Augen afiziert. Allein außer dieser sehr mechanischen könnte es wohl noch andere Ursachen des gleichzeitigen Entstehns derselben anschaulichen Vorstellungen in verschiedenen Menschen geben. Wie bisweilen zwei den gleichen Traum gleichzeitig träumen (siehe oben S. 284), also durch das Traumorgan, schlafend, dasselbe wahrnehmen, so kann auch im Wachen das Traumorgan in zweien (oder mehreren) in die gleiche Tätigkeit geraten, wodurch dann ein Gespenst, von ihnen zugleich gesehn, sich objektiv, wie ein Körper, darstellt. Ueberhaupt aber ist der Unterschied zwischen subjektiv und objektiv im Grunde kein absoluter, sondern immer noch relativ: denn alles Objektive ist doch insofern, als es immer noch durch ein Subjekt überhaupt bedingt, ja eigentlich nur in diesem vorhanden ist, wieder subjektiv; weshalb eben in letzter Instanz der Idealismus recht behält. Man glaubt meistens die Realität einer Geistererscheinung umgestoßen zu haben, wenn man nachweist, daß sie subjektiv bedingt war: aber welches Gewicht kann dieses Argument bei dem haben, der aus Kants Lehre weiß, wie stark der Anteil subjektiver Bedingungen an der Erscheinung der Körperwelt ist, wie nämlich diese, samt dem Raum, darin sie dasteht, und der Zeit, darin sie sich bewegt, und der Kausalität, darin das Wesen der Materie besteht, also ihre ganzen Form nach, bloß ein Produkt der Gehirnfunktionen ist, nachdem solche durch einen Reiz in den Nerven der Sinnesorgane angeregt worden; so daß dabei nur noch die Frage nach dem Ding an sich übrigbleibt. — Die materielle Wirklichkeit der auf unsere Sinne von außen wirkenden Körper kommt freilich der Geistererscheinung so wenig zu, wie der Traum, durch dessen Organ sie ja wahrgenommen wird, daher man sie immerhin einen Traum im Wachen (a waking dream, insomnium sine somno; vergl. Sonntag, Sicilimentorum academicorum Fasciculus de Spectris et Ominibus morientium, Altdorfii 1716, p. 11) nennen kann: allein im Grunde büßt sie dadurch ihre Realität nicht ein. Allerdings ist sie, wie der Traum, eine bloße Vorstellung und als solche nur im erkennenden Bewußtsein vorhanden: aber dasselbe läßt sich von unserer realen Außenwelt behaupten: da auch diese zunächst und unmittelbar uns nur als Vorstellung gegeben und, wie gesagt, ein bloßes, durch Nervenreiz erregtes und den Gesetzen subjektiver Funktionen (Formen der reinen Sinnlichkeit und des Verstandes) gemäß entstandenes Gehirnphänomen ist. Be-

langt man eine anderweitige Realität derselben, so ist dies schon die Frage nach dem Ding an sich, welche von Locke aufgeworfen und voreilig erledigt, dann aber von Kant in ihrer ganzen Schwierigkeit nachgewiesen, ja als unlösbar aufgegeben, von mir jedoch, wiewohl unter einer gewissen Restriktion, beantwortet worden ist. Wie aber jedenfalls das Ding an sich, welches in der Erscheinung einer Außenwelt sich manifestiert, toto genere von ihr verschieden ist; so mag es sich mit dem, was in der Geistererscheinung sich manifestiert, analog verhalten, ja, was in beiden sich kundgibt, vielleicht am Ende dasselbe sein, nämlich Wille. Dieser Ansicht entsprechend finden wir, daß es, hinsichtlich der objektiven Realität, wie der Körperwelt, so auch der Geistererscheinungen, einen Realismus, einen Idealismus und einen Skeptizismus gibt, endlich aber auch einen Kritizismus, in dessen Interesse wir eben jetzt beschäftigt sind. Ja, eine ausdrückliche Bestätigung derselben Ansicht gibt sogar folgender Ausspruch der berühmtesten und am sorgfältigsten beobachteten Geisterseherin, nämlich der von Prevorst (B. 1, S. 12): „Ob die Geister sich nur unter dieser Gestalt sichtbar machen können, oder ob mein Auge sie nur unter dieser Gestalt sehn und mein Sinn sie nur so auffassen kann; ob sie für ein geistigeres Auge nicht geistiger wären, das kann ich nicht mit Bestimmtheit behaupten, aber ahnde es fast." Ist dies nicht ganz analog der Kantischen Lehre: „Was die Dinge an sich selbst sein mögen, wissen wir nicht, sondern erkennen nur ihre Erscheinungen" —?

Die ganze Dämonologie und Geisterkunde des Altertums und Mittelalters, wie auch ihre damit zusammenhängende Ansicht der Magie, hat zur Grundlage den noch unangefochten dastehenden Realismus, der endlich durch Cartesius erschüttert wurde. Erst der in der neueren Zeit allmählich herangereifte Idealismus führt uns auf den Standpunkt, von welchem aus wir über alle jene Dinge, also auch über Visionen und Geistererscheinungen, ein richtiges Urteil erlangen können. Zugleich hat andrerseits, auf dem empirischen Wege, der animalische Magnetismus die zu allen frühern Zeiten in Dunkel gehüllte und sich furchtsam versteckende Magie an das Licht des Tages gezogen und ebenso die Geistererscheinungen zum Gegenstand nüchtern forschender Beobachtung und unbefangener Beurteilung gemacht. Das letzte in allen Dingen fällt immer der Philosophie anheim, und ich hoffe, daß die meinige, wie sie aus der alleinigen Realität und Allmacht des Willens in der Natur die Magie wenigstens als möglich

denkbar und, wenn vorhanden, als begreiflich dargestellt hat*), so auch, durch entschiedene Ueberantwortung der objektiven Welt an die Idealität, selbst über Visionen und Geistererscheinungen einer richtigeren Ansicht den Weg gebahnt hat.

Der entschiedene Unglaube, mit welchem von jedem denkenden Menschen einerseits die Tatsachen des Hellsehns, andrerseits des magischen, vulgo magnetischen Einflusses zuerst vernommen werden, und der nur spät der eigenen Erfahrung, oder Hunderten glaubwürdigster Zeugnisse weicht, beruht auf einem und demselben Grunde: nämlich darauf, daß alle beide den uns a priori bewußten Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, wie sie in ihrem Komplex den Hergang möglicher Erfahrung bestimmen, zuwiderlaufen, — das Hellsehn mit seinem Erkennen in distans, die Magie mit ihrem Wirken in distans. Daher wird, bei der Erzählung dahin gehöriger Tatsachen, nicht bloß gesagt, „es ist nicht wahr", sondern „es ist nicht möglich" (a non posse ad non esse), andrerseits jedoch erwidert „es ist aber" (ab esse ad posse). Dieser Widerstreit beruht nun darauf, ja, liefert sogar wieder einen Beweis dafür, daß jene von uns a priori erkannten Gesetze keine schlechthin unbedingte, keine scholastische veritates aeternae, keine Bestimmung der Dinge an sich sind; sondern aus bloßen Anschauungs- und Verstandesformen, folglich aus Gehirnfunktionen entspringen. Der aus diesen bestehende Intellekt selbst aber ist bloß zum Behuf des Verfolgens und Erreichens der Zwecke individueller Willenserscheinungen, nicht aber des Auffassens der absoluten Beschaffenheit der Dinge an sich selbst entstanden; weshalb er, wie ich (Ergänzungen zur „Welt als Wille u. Vorst." Bd. 2, S. 177, 273, 285—289; 3. Aufl. 195, 309, 322—326) dargetan habe, eine bloße Flächenkraft ist, die wesentlich und überall nur die Schale, nie das Innere der Dinge, trifft. Diese Stellen lese nach, wer recht verstehn will, was ich hier meine. Gelingt es uns nun aber einmal, weil doch auch wir selbst zum innern Wesen der Welt gehören, mit Umgehung des principii individuationis, den Dingen von einer ganz andern Seite und auf einem ganz andern Wege, nämlich geradezu von innen, statt bloß von außen, beizukommen, und so uns derselben, im Hellsehn erkennend, in der Magie wirkend, zu bemächtigen; dann entsteht, eben für jene zerebrale Erkenntnis, ein Resultat, welches auf ihrem eigenen Wege zu erreichen wirklich unmöglich war; daher sie darauf besteht, es in Abrede zu

*) Siehe „Ueber den Willen in der Natur", die Rubrik „Anim. Magnetismus und Magie".

stellen: denn eine Leistung solcher Art ist nur metaphysisch begreiflich, physisch ist sie eine Unmöglichkeit. Diesem zufolge ist andrerseits das Hellsehn eine Bestätigung der Kantischen Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität, die Magie aber überdies auch der meinigen von der alleinigen Realität des Willens, als des Kerns aller Dinge: hiedurch nun wieder wird auch noch der Baconische Ausspruch, daß die Magie die praktische Metaphysik sei, bestätigt.

Erinnern wir uns jetzt nochmals der weiter oben gegebenen Auseinandersetzungen und der daselbst aufgestellten physiologischen Hypothese, welchen zufolge sämtliche durch das Traumorgan vollzogene Anschauungen von der gewöhnlichen, den wachen Zustand begründenden, Wahrnehmung sich dadurch unterscheiden, daß bei der letzteren das Gehirn von außen durch eine physische Einwirkung auf die Sinne erregt wird, wodurch es zugleich die Data erhält, nach welchen es, mittelst Anwendung seiner Funktionen, nämlich Kausalität, Zeit und Raum, die empirische Anschauung zustande bringt; während hingegen bei der Anschauung durch das Traumorgan die Erregung vom Innern des Organismus ausgeht und vom plastischen Nervensystem aus sich in das Gehirn fortpflanzt, welches dadurch zu einer der erstern ganz ähnlichen Anschauung veranlaßt wird, bei der jedoch, weil die Anregung dazu von der entgegengesetzten Seite kommt, also auch in entgegengesetzter Richtung geschieht, anzunehmen ist, daß auch die Schwingungen, oder überhaupt innern Bewegungen der Gehirnfibern, in umgekehrter Richtung erfolgen und demnach erst am Ende sich auf die Sinnesnerven erstrecken, welche also hier das zuletzt in Tätigkeit Versetzte sind, statt daß sie, bei der gewöhnlichen Anschauung, zuallererst erregt werden. Soll nun, — wie bei Wahrträumen, prophetischen Visionen und Geistererscheinungen angenommen wird, — eine Anschauung dieser Art dennoch sich auf etwas wirklich Aeußeres, empirisch Vorhandenes, also vom Subjekt ganz Unabhängiges beziehn, welches demnach insofern durch sie erkannt würde; so muß dasselbe mit dem Innern des Organismus, von welchem aus die Anschauung erregt wird, in irgendeine Kommunikation getreten sein. Dennoch läßt eine solche sich empirisch durchaus nicht nachweisen, ja, da sie, vorausgesetzterweise, nicht eine räumliche, von außen kommende sein soll, so ist sie empirisch, d. h. physisch nicht einmal denkbar. Wenn sie also doch statthat; so muß dies nur metaphysisch zu verstehn und sie demnach zu denken sein als eine unabhängig von der Er-

scheinung und allen ihren Gesetzen, im Ding an sich, welches als das innere Wesen der Dinge, der Erscheinung derselben überall zum Grunde liegt, vor sich gehende und nachher an der Erscheinung wahrnehmbare: — eine solche nun ist es, die man unter dem Namen einer magischen Einwirkung versteht.

Frägt man, welches der Weg der magischen Wirkung, dergleichen uns in der sympathetischen Kur, wie auch in dem Einfluß des entfernten Magnetiseurs gegeben ist, sei; so sage ich: es ist der Weg, den das Insekt zurücklegt, das hier stirbt und aus jedem Ei, welches überwintert hat, wieder in voller Lebendigkeit hervorgeht. Es ist der Weg, auf welchem es geschieht, daß, in einer gegebenen Volksmenge, nach außerordentlicher Vermehrung der Sterbefälle, auch die Geburten sich vermehren. Es ist der Weg, der nicht am Gängelbande der Kausalität durch Zeit und Raum geht. Es ist der Weg durch das Ding an sich.

Wir nun aber wissen aus meiner Philosophie, daß dieses Ding an sich, also auch das innere Wesen des Menschen, sein *Wille* ist, und daß der ganze Organismus eines jeden, wie er sich empirisch darstellt, bloß die Objektivation desselben, näher, das im Gehirn entstehende Bild dieses seines Willens ist. Der Wille als Ding an sich liegt aber außerhalb des principii individuationis (Zeit und Raum), durch welches die Individuen *gesondert* sind: die durch dasselbe entstehenden Schranken sind also für ihn nicht da. Hieraus erklärt sich, so weit, wenn wir dieses Gebiet betreten, noch unsere Einsicht reichen kann, die Möglichkeit unmittelbarer Einwirkung der Individuen aufeinander, unabhängig von ihrer Nähe oder Ferne im Raum, welche sich in einigen der oben aufgezählten neun Arten der wachenden Anschauung durch das Traumorgan, und öfter in der schlafenden, faktisch kundgibt; und ebenso erklärt sich, aus dieser unmittelbaren, im Wesen an sich der Dinge gegründeten Kommunikation, die Möglichkeit des Wahrträumens, des Bewußtwerdens der nächsten Umgebung im Somnambulismus und endlich die des Hellsehns. Indem der Wille des einen, durch keine Schranken der Individuation gehemmt, also unmittelbar und in distans, auf den Willen des andern wirkt, hat er eben damit auf den Organismus desselben, als welcher nur dessen räumlich angeschauter Wille selbst ist, eingewirkt. Wenn nun eine solche, auf diesem Wege, das Innere des Organismus treffende Einwirkung sich auf dessen Lenker und Vorstand, das Gangliensystem, erstreckt, und dann von diesem aus, mittelst Durchbrechung der Isolation, sich bis ins Gehirn fortpflanzt, so kann sie von diesem doch immer nur auf Gehirnweise

verarbeitet werden, d. h. sie wird Anschauungen hervorbringen, denen vollkommen gleich, welche auf äußere Anregung der Sinne entstehn, also Bilder im Raum, nach dessen drei Dimensionen, mit Bewegung in der Zeit, gemäß dem Gesetze der Kausalität usw.: denn die einen wie die andern sind eben Produkte der anschauenden Gehirnfunktion, und das Gehirn kann immer nur seine eigene Sprache reden. Inzwischen wird eine Einwirkung jener Art noch immer den Charakter, das Gepräge, ihres Ursprungs, also desjenigen, von dem sie ausgegangen ist, an sich tragen und dieses demnach der Gestalt, die sie, nach so weitem Umwege, im Gehirn hervorruft, aufdrücken, so verschieden ihr Wesen an sich auch von dieser sein mag. Wirkt z. B. ein Sterbender durch starke Sehnsucht, oder sonstige Willensintention, auf einen Entfernten; so wird, wenn die Einwirkung sehr energisch ist, die Gestalt desselben sich im Gehirn des andern darstellen, d. h. ganz so wie ein Körper in der Wirklichkeit ihm erscheinen. Offenbar aber wird eine solche, durch das Innere des Organismus geschehende Einwirkung auf ein fremdes Gehirn leichter, wenn dieses schläft, als wenn es wacht, statthaben; weil im erstern Fall die Fibern desselben gar keine, im letztern eine der, die sie jetzt annehmen sollen, entgegengesetzte Bewegung haben. Demnach wird eine schwächere Einwirkung der in Rede stehenden Art sich bloß im Schlafe kundgeben können, durch Erregung von Träumen; im Wachen aber allenfalls Gedanken, Empfindungen und Unruhe erregen; jedoch alles immer noch ihrem Ursprunge gemäß und dessen Gepräge tragend: daher kann sie z. B. einen unerklärlichen, aber unwiderstehlichen Trieb, oder Zug, den, von dem sie ausgegangen ist, aufzusuchen, hervorbringen; und ebenso, umgekehrt, den, der kommen will, durch den Wunsch, ihn nicht zu sehn, noch von der Schwelle des Hauses wieder zurückscheuchen, selbst wenn er gerufen und bestellt war (experto crede Ruperto). Auf dieser Einwirkung, deren Grund die Identität des Dinges an sich in allen Erscheinungen ist, beruht auch die faktisch erkannte Kontagiosität der Visionen, des zweiten Gesichts und des Geistersehns, welche eine Wirkung hervorbringt, die im Resultat derjenigen gleich kommt, welche ein körperliches Objekt auf die Sinne mehrerer Individuen zugleich ausübt, indem auch infolge jener mehrere zugleich dasselbe sehn, welches alsdann sich ganz objektiv konstituiert. Auf derselben direkten Einwirkung beruht auch die oft bemerkte unmittelbare Mitteilung der Gedanken, die so gewiß ist, daß ich dem, der ein wichtiges und gefährliches Geheimnis zu bewahren hat, anrate, mit dem, der es nicht wissen

darf, über die ganze Angelegenheit, auf die es sich bezieht, niemals zu sprechen; weil er, während dessen, das wahre Sachverhältnis unvermeidlich in Gedanken haben müßte, wodurch dem andern plötzlich ein Licht aufgehn kann; indem es eine Mitteilung gibt, vor der weder Verschwiegenheit, noch Verstellung schützt. Goethe erzählt (in den Erläuterungen zum Westöstl. Diwan, Rubrik „Blumenwechsel"), daß zwei liebende Paare, auf einer Lustfahrt begriffen, einander Scharaden aufgaben: „gar bald wird nicht nur eine jede, wie sie vom Munde kommt, sogleich erraten, sondern zuletzt sogar das Wort, das der andre denkt und eben zum Worträtsel umbilden will, durch die unmittelbarste Divination erkannt und ausgesprochen." — Meine schöne Wirtin in Mailand, vor langen Jahren, fragte mich, in einem sehr animierten Gespräche, an der Abendtafel, welches die drei Nummern wären, die sie als Terne in der Lotterie belegt hatte? Ohne mich lange zu besinnen, nannte ich die erste und die zweite richtig, dann aber, durch ihren Jubel stutzig geworden, gleichsam aufgeweckt und nun reflektierend, die dritte falsch. Der höchste Grad einer solchen Einwirkung findet bekanntlich bei sehr hellsehenden Somnambulen statt, die dem sie Befragenden seine entfernte Heimat, seine Wohnung daselbst, oder sonst entfernte Länder, die er bereist hat, genau und richtig beschreiben. Das Ding an sich ist in allen Wesen dasselbe, und der Zustand des Hellsehns befähigt den darin Befindlichen, mit meinem Gehirn zu denken, statt mit dem seinigen, welches tief schläft.

Da nun andrerseits für uns feststeht, daß der Wille, sofern er Ding an sich ist, durch den Tod nicht zerstört und vernichtet wird; so läßt sich a priori nicht geradezu die Möglichkeit ableugnen, daß eine magische Wirkung der oben beschriebenen Art nicht auch sollte von einem bereits Gestorbenen ausgehn können. Ebensowenig jedoch läßt eine solche Möglichkeit sich deutlich absehn und daher positiv behaupten; indem sie, wenn auch im allgemeinen nicht undenkbar, doch, bei näherer Betrachtung, großen Schwierigkeiten unterworfen ist, die ich jetzt kurz angeben will. — Da wir das im Tode unversehrt gebliebene innere Wesen des Menschen uns zu denken haben als außer der Zeit und dem Raume existierend; so könnte eine Einwirkung desselben auf uns Lebende nur unter sehr vielen Vermittelungen, die alle auf unserer Seite lägen, stattfinden; so daß schwer auszumachen sein würde, wieviel davon wirklich von dem Verstorbenen ausgegangen wäre. Denn eine derartige Einwirkung hätte nicht nur zuvörderst in die Anschauungsformen des sie

wahrnehmenden Subjekts einzugehn, mithin sich darzustellen als ein Räumliches, Zeitliches und nach dem Kausalgesetz materiell Wirkendes; sondern sie müßte überdies auch noch in den Zusammenhang seines begrifflichen Denkens treten, indem er sonst nicht wissen würde, was er daraus zu machen hat, der ihm Erscheinende aber nicht bloß gesehn, sondern auch in seinen Absichten und den diesen entsprechenden Einwirkungen einigermaßen verstanden werden will: demnach hätte dieser sich auch noch den beschränkten Ansichten und Vorurteilen des Subjekts, betreffend das Ganze der Dinge und der Welt, zu fügen und anzuschließen. Aber noch mehr! Nicht allein zufolge meiner ganzen bisherigen Darstellung werden die Geister durch das Traumorgan und infolge einer von innen aus an das Gehirn gelangenden Einwirkung, statt der gewöhnlichen von außen durch die Sinne, gesehn; sondern auch der die objektive Realität der erscheinenden Geister fest vertretende J. Kerner sagt dasselbe in seiner oft wiederholten Behauptung, daß die Geister „nicht mit dem leiblichen, sondern mit dem geistigen Auge gesehen werden". Obwohl demnach durch eine innere, aus dem Wesen an sich der Dinge entsprungene, also magische, Einwirkung auf den Organismus, welche sich mittelst des Gangliensystems bis zum Gehirn fortpflanzt, zuwege gebracht, wird die Geistererscheinung doch aufgefaßt nach Weise der von außen, mittelst Licht, Luft, Schall, Stoß und Duft auf uns wirkenden Gegenstände. Welche Veränderung müßte nicht die angenommene Einwirkung eines Gestorbenen bei einer solchen Uebersetzung, einem so totalen Metaschematismus, zu erleiden haben! Wie aber läßt sich nun gar noch annehmen, daß dabei und auf solchen Umwegen noch ein wirklicher Dialog mit Rede und Gegenrede statthaben könne; wie er doch oft berichtet wird? — Beiläufig sei hier noch angemerkt, daß das Lächerliche, welches, so gut wie andrerseits das Grausenhafte, jeder Behauptung einer gehabten Erscheinung dieser Art, mehr oder weniger, anklebt und wegen dessen man zaudert sie mitzuteilen, daraus entsteht, daß der Erzähler spricht wie von einer Wahrnehmung durch die äußern Sinne, welche aber gewiß nicht vorhanden war, schon weil sonst ein Geist stets von allen Anwesenden auf gleiche Weise gesehn und vernommen werden müßte; eine infolge innerer Einwirkung entstandene, bloß scheinbar äußere Wahrnehmung aber von der bloßen Phantasterei zu unterscheiden, nicht die Sache eines jeden ist. — Dies also wären, bei der Annahme einer wirklichen Geistererscheinung, die auf der Seite des sie wahrnehmenden Subjekts liegenden

Schwierigkeiten. Andere wieder liegen auf der Seite des angenommenermaßen einwirkenden Verstorbenen. Meiner Lehre zufolge hat allein der Wille eine metaphysische Wesenheit, vermöge welcher er durch den Tod unzerstörbar ist; der Intellekt hingegen ist, als Funktion eines körperlichen Organs, bloß physisch und geht mit demselben unter. Daher ist die Art und Weise, wie ein Verstorbener von den Lebenden noch Kenntnis erlangen sollte, um solcher gemäß auf sie zu wirken, höchst problematisch. Nicht weniger ist es die Art dieses Wirkens selbst; da er mit der Leiblichkeit alle gewöhnlichen, d. i. physischen, Mittel der Einwirkung auf andere, wie auf die Körperwelt überhaupt verloren hat. Wollten wir dennoch den von so vielen und so verschiedenen Seiten erzählten und beteuerten Vorfällen, die entschieden eine objektive Einwirkung Verstorbener anzeigen, einige Wahrheit einräumen; so müßten wir uns die Sache so erklären, daß in solchen Fällen der Wille des Verstorbenen noch immer leidenschaftlich auf die irdischen Angelegenheiten gerichtet wäre und nun, in Ermangelung aller physischen Mittel zur Einwirkung auf dieselben, jetzt seine Zuflucht nähme zu der ihm in seiner ursprünglichen, also metaphysischen Eigenschaft, mithin im Tode, wie im Leben, zustehenden magischen Gewalt, die ich oben berührt und über welche ich im „Willen in der Natur", Rubrik „Animalischer Magnetismus und Magie" meine Gedanken ausführlicher dargelegt habe. Nur vermöge dieser magischen Gewalt also könnte er allenfalls selbst noch jetzt, was er möglicherweise auch im Leben gekonnt, nämlich wirkliche actio in distans, ohne körperliche Beihilfe, ausüben und demnach auf andere direkt, ohne alle physische Vermittelung, einwirken, indem er ihren Organismus in der Art affizierte, daß ihrem Gehirne sich Gestalten anschaulich darstellen müßten, wie sie sonst nur infolge äußerer Einwirkung auf die Sinne von demselben produziert werden. Ja, da diese Einwirkung nur als eine magische, d. h. als durch das innere, in allem identische Wesen der Dinge, also durch die natura naturans, zu vollbringende denkbar ist; so könnten wir, wenn die Ehre achtungswerter Berichterstatter dadurch allein zu retten wäre, allenfalls noch den verfänglichen Schritt wagen, diese Einwirkung nicht auf menschliche Organismen zu beschränken, sondern sie auch auf leblose, also unorganische Körper, die demnach durch sie bewegt werden könnten, als nicht durchaus und schlechterdings unmöglich einzuräumen; um nämlich der Notwendigkeit zu entgehn, gewisse hochbeteuerte Geschichten, der Art wie die des Hofrat Hahn in der Seherin

von Prevorst, weil diese keineswegs isoliert dasteht, sondern manches ihr ganz ähnliche Gegenstück in älteren Schriften, ja, auch in neueren Relationen, aufzuweisen hat, geradezu der Lüge zu bezichtigen. Allerdings aber grenzt hier die Sache ans Absurde: denn selbst die magische Wirkungsweise, soweit sie durch den animalischen Magnetismus, also legitim beglaubigt wird, bietet bis jetzt für eine solche Wirkung allenfalls nur ein schwaches und auch noch zu bezweifelndes Analogon dar, nämlich die in den „Mitteilungen aus dem Schlafleben der Auguste K..... zu Dresden", 1843, S. 115 und 318 behauptete Tatsache, daß es dieser Somnambule wiederholt gelungen sei, durch ihren bloßen Willen, ohne allen Gebrauch der Hände, die Magnetnadel abzulenken.

Die hier dargelegte Ansicht des in Rede stehenden Problems erklärt zuvörderst, warum, wenn wir eine wirkliche Einwirkung Gestorbener auf die Welt der Lebenden auch als möglich zugeben wollen, eine solche doch nur überaus selten und ganz ausnahmsweise statthaben könnte; weil ihre Möglichkeit an alle die angegebenen, nicht leicht zusammen eintretenden Bedingungen geknüpft wäre. Ferner geht aus dieser Ansicht hervor, daß, wenn wir die in der Seherin von Prevorst und den ihr verwandten Kernerschen Schriften, als den ausführlichsten und beglaubigtesten, gedruckt vorliegenden Geisterseherberichten, erzählten Tatsachen nicht entweder für rein subjektiv, bloße aegri somnia, erklären, noch auch uns mit der oben dargelegten Annahme einer retrospective second sight, zu deren dumb shew (stummer Prozession) die Seherin aus eigenen Mitteln den Dialog gefügt hätte, begnügen, sondern eine wirkliche Einwirkung Gestorbener der Sache zum Grunde legen wollen; dennoch die so empörend absurde, ja niederträchtig dumme Weltordnung, die aus den Angaben und dem Benehmen dieser Geister hervorginge, dadurch keinen objektiv realen Grund gewinnen, sondern ganz auf Rechnung der, wenn auch durch eine von außerhalb der Natur kommende Einwirkung rege gemachten, dennoch notwendig sich selber treu bleibenden Anschauungs- und Denktätigkeit der höchst unwissenden, gänzlich in ihren Katechismusglauben eingelebten Seherin zu setzen sein würde.

Jedenfalls ist eine Geistererscheinung zunächst und unmittelbar nichts weiter, als eine Vision im Gehirn des Geisterschers: daß von außen ein Sterbender solche erregen könne, hat häufige Erfahrung bezeugt; daß ein Lebender es könne, ist ebenfalls, in mehreren Fällen, von guter Hand beglaubigt worden: die Frage ist bloß, ob auch ein Gestorbener es könne.

Zuletzt könnte man, bei Erklärung der Geistererscheinungen, auch noch darauf provozieren, daß der Unterschied zwischen den ehemals gelebt Habenden und den jetzt Lebenden kein absoluter ist, sondern in beiden der eine und selbe Wille zum Leben erscheint; wodurch ein Lebender, zurückgreifend, Reminiszenzen zutage fördern könnte, welche sich als Mitteilungen eines Verstorbenen darstellen.

Wenn es mir, durch alle diese Betrachtungen, gelungen sein sollte, auch nur ein schwaches Licht auf eine sehr wichtige und interessante Sache zu werfen, hinsichtlich welcher, seit Jahrtausenden, zwei Parteien einander gegenüberstehn, davon die eine beharrlich versichert „es ist!" während die andere hartnäckig wiederholt „es kann nicht sein"; so habe ich alles erreicht, was ich mir davon versprechen und der Leser billigerweise erwarten durfte.

Aphorismen zur Lebensweisheit.

Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très-difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs.

Chamfort.

Einleitung.

Ich nehme den Begriff der Lebensweisheit hier gänzlich im immanenten Sinne, nämlich in dem der Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen, die Anleitung zu welcher auch Eudämonologie genannt werden könnte: sie wäre demnach die Anweisung zu einem glücklichen Dasein. Dieses nun wieder ließe sich allenfalls definieren als ein solches, welches, rein objektiv betrachtet, oder vielmehr (da es hier auf ein subjektives Urteil ankommt) bei kalter und reiflicher Ueberlegung, dem Nichtsein entschieden vorzuziehn wäre. Aus diesem Begriffe desselben folgt, daß wir daran hingen, seiner selbst wegen, nicht aber bloß aus Furcht vor dem Tode; und hieraus wieder, daß wir es von endloser Dauer sehn möchten. Ob nun das menschliche Leben dem Begriff eines solchen Daseins entspreche, oder auch nur entsprechen könne, ist eine Frage, welche bekanntlich meine Philosophie verneint; während die Eudämonologie die Bejahung derselben voraussetzt. Diese nämlich beruht eben auf dem angeborenen Irrtum, dessen Rüge das 49. Kapitel der Ergänzungen zur Welt als Wille und Vorst. eröffnet. Um eine solche dennoch ausarbeiten zu können, habe ich daher gänzlich abgehn müssen von dem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkte, zu welchem meine eigentliche Philosophie hinleitet. Folglich beruht die ganze hier zu gebende Auseinandersetzung gewissermaßen auf einer Akkommodation, sofern sie nämlich auf dem gewöhnlichen, empirischen Standpunkte bleibt und dessen Irrtum festhält. Demnach kann auch ihr Wert nur ein bedingter sein, da selbst das Wort Eudämonologie nur ein Euphemismus ist. — Ferner macht auch dieselbe keinen Anspruch auf Vollständigkeit; teils weil das Thema unerschöpflich ist; teils weil ich sonst das von andern bereits Gesagte hätte wiederholen müssen.

Als in ähnlicher Absicht, wie gegenwärtige Aphorismen, abgefaßt, ist mir nur das sehr lesenswerte Buch des Cardanus De utilitate ex adversis capienda erinnerlich, durch welches man also das hier Gegebene vervollständigen kann. Zwar hat auch Aristoteles dem 5. Kapitel des 1. Buches seiner Rhetorik eine kurze Eudämonologie eingeflochten: sie ist jedoch sehr nüchtern ausgefallen. Benutzt habe ich diese

Vorgänger nicht; da Kompilieren nicht meine Sache ist; und um so weniger, als durch dasselbe die Einheit der Ansicht verloren geht, welche die Seele der Werke dieser Art ist. — Im allgemeinen freilich haben die Weisen aller Zeiten immer dasselbe gesagt, und die Toren, d. h. die unermeßliche Majorität aller Zeiten, haben immer dasselbe, nämlich das Gegenteil, getan: und so wird es denn auch ferner bleiben. Darum sagt Voltaire: **nous laisserons ce monde-ci aussi sot et aussi méchant que nous l'avons trouvé en y arrivant.**

Kapitel I.

Grundeinteilung.

Aristoteles hat (Eth. Nicom. I, 8) die Güter des menschlichen Lebens in drei Klassen geteilt, — die äußeren, die der Seele und die des Leibes. Hievon nun nichts, als die Dreizahl beibehaltend, sage ich, daß, was den Unterschied im Lose der Sterblichen begründet, sich auf drei Grundbestimmungen zurückführen läßt. Sie sind:

1. Was einer ist: also die Persönlichkeit, im weitesten Sinne. Sonach ist hierunter Gesundheit, Kraft, Schönheit, Temperament, moralischer Charakter, Intelligenz und Ausbildung derselben begriffen.

2. Was einer hat: also Eigentum und Besitz in jeglichem Sinne.

3. Was einer vorstellt: unter diesem Ausdruck wird bekanntlich verstanden, was er in der Vorstellung anderer ist, also eigentlich wie er von ihnen vorgestellt wird. Es besteht demnach in ihrer Meinung von ihm, und zerfällt in Ehre, Rang und Ruhm.

Die unter der ersten Rubrik zu betrachtenden Unterschiede sind solche, welche die Natur selbst zwischen Menschen gesetzt hat; woraus sich schon abnehmen läßt, daß der Einfluß derselben auf ihr Glück, oder Unglück, viel wesentlicher und durchgreifender sein werde, als was die bloß aus menschlichen Bestimmungen hervorgehenden, unter den zwei folgenden Rubriken angegebenen Verschiedenheiten herbeiführen. Zu den echten persönlichen Vorzügen, dem großen Geiste, oder großen Herzen, verhalten sich alle Vorzüge des Ranges, der Geburt, selbst der königlichen, des Reichtums u. dgl. wie die

Theaterkönige zu den wirklichen. Schon Metrodorus, der erste Schüler Epikurs, hat ein Kapitel überschrieben: περι του μειζονα ειναι την παρ' ήμας αιτιαν προς εὐδαιμονιαν της ἐκ των πραγματων. (Majorem esse causam ad felicitatem eam, quae est ex nobis, ea, quae ex rebus oritur. — Vgl. Clemens Alex. Strom. II, 21, p. 362 der Würzburger Ausgabe der opp. polem.) Und allerdings ist für das Wohlsein des Menschen, ja, für die ganze Weise seines Daseins, die Hauptsache offenbar das, was in ihm selbst besteht, oder vorgeht. Hier nämlich liegt unmittelbar sein inneres Behagen, oder Unbehagen, als welches zunächst das Resultat seines Empfindens, Wollens und Denkens ist; während alles außerhalb Gelegene doch nur mittelbar darauf Einfluß hat. Daher affizieren dieselben äußern Vorgänge, oder Verhältnisse, jeden ganz anders, und bei gleicher Umgebung lebt doch jeder in einer andern Welt. Denn nur mit seinen eigenen Vorstellungen, Gefühlen und Willensbewegungen hat er es unmittelbar zu tun: die Außendinge haben nur, sofern sie diese veranlassen, Einfluß auf ihn. Die Welt, in der jeder lebt, hängt zunächst ab von seiner Auffassung derselben, richtet sich daher nach der Verschiedenheit der Köpfe: dieser gemäß wird sie arm, schal und flach, oder reich, interessant und bedeutungsvoll ausfallen. Während z. B. mancher den andern beneidet um die interessanten Begebenheiten, die ihm in seinem Leben aufgestoßen sind, sollte er ihn vielmehr um die Auffassungsgabe beneiden, welche jenen Begebenheiten die Bedeutsamkeit verlieh, die sie in seiner Beschreibung haben: denn dieselbe Begebenheit, welche in einem geistreichen Kopfe sich so interessant darstellt, würde, von einem flachen Alltagskopf aufgefaßt, auch nur eine schale Szene aus der Alltagswelt sein. Im höchsten Grade zeigt sich dies bei manchen Gedichten Goethes und Byrons, denen offenbar reale Vorgänge zum Grunde liegen: ein törichter Leser ist imstande, dabei dem Dichter um die allerliebste Begebenheit zu beneiden, statt um die mächtige Phantasie, welche aus einem ziemlich alltäglichen Vorfall etwas so Großes und Schönes zu machen fähig war. Desgleichen sieht der Melancholikus eine Trauerspielszene, wo der Sanguinikus nur einen interessanten Konflikt und der Phlegmatikus etwas Unbedeutendes vor sich hat. Dies alles beruht darauf, daß jede Wirklichkeit, d. h. jede erfüllte Gegenwart, aus zwei Hälften besteht, dem Subjekt und dem Objekt, wiewohl in so notwendiger und enger Verbindung, wie Oxygen und Hydrogen im Wasser. Bei völlig gleicher ob-

jektiver Hälfte, aber verschiedener subjektiver, ist daher, so gut wie im umgekehrten Fall, die gegenwärtige Wirklichkeit eine ganz andere: die schönste und beste objektive Hälfte bei stumpfer, schlechter subjektiver, gibt doch nur eine schlechte Wirklichkeit und Gegenwart; gleich einer schönen Gegend in schlechtem Wetter, oder im Reflex einer schlechten Kamera obskura. Oder planer zu reden: Jeder steckt in seinem Bewußtsein, wie in seiner Haut, und lebt unmittelbar nur in demselben: daher ist ihm von außen nicht sehr zu helfen. Auf der Bühne spielt einer den Fürsten, ein anderer den Rat, ein dritter den Diener, oder den Soldaten, oder den General usf. Aber diese Unterschiede sind bloß im Aeußern vorhanden, im Innern, als Kern einer solchen Erscheinung, steckt bei allen dasselbe: ein armer Komödiant, mit seiner Plage und Not. Im Leben ist es auch so. Die Unterschiede des Ranges und Reichtums geben jedem seine Rolle zu spielen; aber keineswegs entspricht dieser eine innere Verschiedenheit des Glücks und Behagens, sondern auch hier steckt in jedem derselbe arme Tropf, mit seiner Not und Plage, die wohl dem Stoffe nach bei jedem eine andere ist, aber der Form, d. h. dem eigentlichen Wesen nach, so ziemlich bei allen dieselbe; wenn auch mit Unterschieden des Grades, die sich aber keineswegs nach Stand und Reichtum, d. h. nach der Rolle richten. Weil nämlich alles, was für den Menschen da ist und vorgeht, unmittelbar immer nur in seinem Bewußtsein da ist und für dieses vorgeht; so ist offenbar die Beschaffenheit des Bewußtseins selbst das zunächst Wesentliche, und auf dieselbe kommt, in den meisten Fällen, mehr an, als auf die Gestalten, die darin sich darstellen. Alle Pracht und Genüsse, abgespiegelt im dumpfen Bewußtsein eines Tropfs, sind sehr arm, gegen das Bewußtsein des Cervantes, als er in einem unbequemen Gefängnisse den Don Quichotte schrieb. — Die objektive Hälfte der Gegenwart und Wirklichkeit steht in der Hand des Schicksals und ist demnach veränderlich: die subjektive sind wir selbst; daher sie im wesentlichen unveränderlich ist. Demgemäß trägt das Leben jedes Menschen, trotz aller Abwechselung von außen, durchgängig denselben Charakter und ist einer Reihe Variationen auf ein Thema zu vergleichen. Aus seiner Individualität kann keiner heraus. Und wie das Tier, unter allen Verhältnissen, in die man es setzt, auf den engen Kreis beschränkt bleibt, den die Natur seinem Wesen unwiderruflich gezogen hat, weshalb z. B. unsere Bestrebungen, ein geliebtes Tier zu beglücken, eben wegen jener Grenzen seines Wesens und Bewußtseins, stets innerhalb enger Schranken sich halten

müssen; — so ist es auch mit dem Menschen: durch seine Individualität ist das Maß seines möglichen Glückes zum voraus bestimmt. Besonders haben die Schranken seiner Geisteskräfte seine Fähigkeit für erhöhten Genuß ein für allemal festgestellt. Sind sie eng, so werden alle Bemühungen von außen, alles, was Menschen, alles, was das Glück für ihn tut, nicht vermögen, ihn über das Maß des gewöhnlichen, halb tierischen Menschenglücks und Behagens hinauszuführen: auf Sinnengenuß, trauliches und heiteres Familienleben, niedrige Geselligkeit und vulgären Zeitvertreib bleibt er angewiesen: sogar die Bildung vermag im ganzen, zur Erweiterung jenes Kreises, nicht gar viel, wenngleich etwas. Denn die höchsten, die mannigfaltigsten und die anhaltendesten Genüsse sind die geistigen; wie sehr auch wir, in der Jugend, uns darüber täuschen mögen; diese aber hängen hauptsächlich von der geistigen Kraft ab. — Hieraus also ist klar, wie sehr unser Glück abhängt von dem, was wir *sind*, von unserer Individualität; während man meistens nur unser Schicksal, nur das, was wir *haben*, oder was wir *vorstellen*, in Anschlag bringt. Das Schicksal aber kann sich bessern: zudem wird man, bei innerm Reichtum, von ihm nicht viel verlangen: hingegen ein Tropf bleibt ein Tropf, ein stumpfer Klotz ein stumpfer Klotz, bis an sein Ende, und wäre er im Paradiese und von Huris umgeben. Deshalb sagt Goethe:

Volk und Knecht und Ueberwinder,
Sie gestehn, zu jeder Zeit,
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.

Westöstl. Diwan.

Daß für unser Glück und unsern Genuß das Subjektive ungleich wesentlicher, als das Objektive sei, bestätigt sich in allem: von dem an, daß Hunger der beste Koch ist und der Greis die Göttin des Jünglings gleichgültig ansieht, bis hinauf zum Leben des Genies und des Heiligen. Besonders überwiegt die Gesundheit alle äußern Güter so sehr, daß wahrlich ein gesunder Bettler glücklicher ist, als ein kranker König. Ein aus vollkommener Gesundheit und glücklicher Organisation hervorgehendes, ruhiges und heiteres Temperament, ein klarer, lebhafter, eindringender und richtig fassender Verstand, ein gemäßigter sanfter Wille und demnach ein gutes Gewissen, dies sind Vorzüge, die kein Rang oder Reichtum ersetzen kann. Denn was einer für sich selbst ist, was ihn in die Einsamkeit begleitet und was keiner ihm geben, oder nehmen kann, ist offenbar für ihn wesentlicher, als alles, was er besitzen, oder auch, was er in den

Augen anderer sein mag. Ein geistreicher Mensch hat, in gänzlicher Einsamkeit, an seinen eigenen Gedanken und Phantasien vortreffliche Unterhaltung, während von einem Stumpfen die fortwährende Abwechselung von Gesellschaften, Schauspielen, Ausfahrten und Lustbarkeiten die marternde Langeweile nicht abzuwehren vermag. Ein guter, gemäßigter, sanfter Charakter kann unter dürftigen Umständen zufrieden sein; während ein begehrlicher, neidischer und böser es bei allem Reichtum nicht ist. Nun aber gar dem, welcher beständig den Genuß einer außerordentlichen, geistig eminenten Individualität hat, sind die meisten der allgemein angestrebten Genüsse ganz überflüssig, ja, nur störend und lästig. Daher sagt Horaz von sich:

Gemmas, marmor, ebur, Thyrrhena sigilla, tabellas,
Argentum, vestes Gaetulo murice tinctas,
Sunt qui non habeant, est qui non curat habere;

und Sokrates sagte, beim Anblick zum Verkauf ausgelegter Luxusartikel: „Wie vieles gibt es doch, was ich nicht nötig habe."

Für unser Lebensglück ist demnach das, was wir *sind*, die Persönlichkeit, durchaus das Erste und Wesentlichste; — schon weil sie beständig und unter allen Umständen wirksam ist: zudem aber ist sie nicht, wie die Güter der zwei andern Rubriken, dem Schicksal unterworfen, und kann uns nicht entrissen werden. Ihr Wert kann insofern ein absoluter heißen, im Gegensatz des bloß relativen der beiden andern. Hieraus nun folgt, daß dem Menschen von außen viel weniger beizukommen ist, als man wohl meint. Bloß die allgewaltige Zeit übt auch hier ihr Recht: ihr unterliegen allmählich die körperlichen und die geistigen Vorzüge: der moralische Charakter allein bleibt auch ihr unzugänglich. In dieser Hinsicht hätten denn freilich die Güter der zwei letztern Rubriken, als welche die Zeit unmittelbar nicht raubt, vor denen der ersten einen Vorzug. Einen zweiten könnte man darin finden, daß sie, als im Objektiven gelegen, ihrer Natur nach, erreichbar sind und jedem wenigstens die Möglichkeit vorliegt, in ihren Besitz zu gelangen; während hingegen das Subjektive gar nicht in unsere Macht gegeben ist, sondern, jure divino eingetreten, für das ganze Leben unveränderlich feststeht; so daß hier unerbittlich der Ausspruch gilt:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.

So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Goethe.

Das einzige, was in dieser Hinsicht in unserer Macht steht, ist, daß wir die gegebene Persönlichkeit zum möglichsten Vorteile benutzen, demnach nur die ihr entsprechenden Bestrebungen verfolgen und uns um die Art von Ausbildung bemühen, die ihr gerade angemessen ist, jede andere aber meiden, folglich den Stand, die Beschäftigung, die Lebensweise wählen, welche zu ihr passen.

Ein herkulischer, mit ungewöhnlicher Muskelkraft begabter Mensch, der durch äußere Verhältnisse genötigt ist, einer sitzenden Beschäftigung, einer kleinlichen, peinlichen Handarbeit obzuliegen, oder auch Studien und Kopfarbeiten zu treiben, die ganz anderartige, bei ihm zurückstehende Kräfte erfordern, folglich gerade die bei ihm ausgezeichneten Kräfte unbenutzt zu lassen, der wird sich zeitlebens unglücklich fühlen; noch mehr aber der, bei dem die intellektuellen Kräfte sehr überwiegend sind, und der sie unentwickelt und ungenutzt lassen muß, um ein gemeines Geschäft zu treiben, das ihrer nicht bedarf, oder gar körperliche Arbeit, zu der seine Kraft nicht recht ausreicht. Jedoch ist hier, zumal in der Jugend, die Klippe der Präsumtion zu vermeiden, daß man sich nicht ein Uebermaß von Kräften zuschreibe, welches man nicht hat.

Aus dem entschiedenen Uebergewicht unsrer ersten Rubrik über die beiden andern geht aber auch hervor, daß es weiser ist, auf Erhaltung seiner Gesundheit und auf Ausbildung seiner Fähigkeiten, als auf Erwerbung von Reichtum hinzuarbeiten; was jedoch nicht dahin mißdeutet werden darf, daß man den Erwerb des Nötigen und Angemessenen vernachlässigen sollte. Aber eigentlicher Reichtum, d. h. großer Ueberfluß, vermag wenig zu unserm Glück; daher viele Reiche sich unglücklich fühlen; weil sie ohne eigentliche Geistesbildung, ohne Kenntnisse und deshalb ohne irgendein objektives Interesse, welches sie zu geistiger Beschäftigung befähigen könnte, sind. Denn was der Reichtum über die Befriedigung der wirklichen und natürlichen Bedürfnisse hinaus noch leisten kann, ist von geringem Einfluß auf unser eigentliches Wohlbehagen: vielmehr wird dieses gestört durch die vielen und unvermeidlichen Sorgen, welche die Erhaltung eines großen Besitzes herbeiführt. Dennoch aber sind die Menschen tausendmal mehr bemüht, sich Reich-

tum, als Geistesbildung zu erwerben; während doch ganz gewiß, was man *ist*, viel mehr zu unserm Glücke beiträgt, als was man *hat*. Gar manchen daher sehn wir, in rastloser Geschäftigkeit, emsig wie die Ameise, vom Morgen bis zum Abend bemüht, den schon vorhandenen Reichtum zu vermehren. Ueber den engen Gesichtskreis des Bereichs der Mittel hiezu hinaus kennt er nichts: sein Geist ist leer, daher für alles andere unempfänglich. Die höchsten Genüsse, die geistigen, sind ihm unzugänglich: durch die flüchtigen, sinnlichen, wenig Zeit, aber viel Geld kostenden, die er zwischendurch sich erlaubt, sucht er vergeblich, jene andern zu ersetzen. Am Ende seines Lebens hat er dann, als Resultat desselben, wenn das Glück gut war, wirklich einen recht großen Haufen Geld vor sich, welchen noch zu vermehren, oder aber durchzubringen, er jetzt seinen Erben überläßt. Ein solcher, wiewohl mit gar ernsthafter und wichtiger Miene durchgeführter Lebenslauf ist daher ebenso töricht, wie mancher andere, der geradezu die Schellenkappe zum Symbol hatte.

Also was einer *an sich selber* hat, ist zu seinem Lebensglücke das Wesentlichste. Bloß weil dieses, in der Regel, so gar wenig ist, fühlen die meisten von denen, welche über den Kampf mit der Not hinaus sind, sich im Grunde ebenso unglücklich, wie die, welche sich noch darin herumschlagen. Die Leere ihres Innern, das Fade ihres Bewußtseins, die Armut ihres Geistes treibt sie zur Gesellschaft, die nun aber aus eben solchen besteht; weil similis simili gaudet. Da wird dann gemeinschaftlich Jagd gemacht auf Kurzweil und Unterhaltung, die sie zunächst in sinnlichen Genüssen, in Vergnügungen jeder Art und endlich in Ausschweifungen suchen. Die Quelle der heillosen Verschwendung, mittelst welcher so mancher, reich ins Leben tretende Familiensohn sein großes Erbteil, oft in unglaublich kurzer Zeit, durchbringt, ist wirklich keine andere, als nur die Langeweile, welche aus der eben geschilderten Armut und Leere des Geistes entspringt. So ein Jüngling war äußerlich reich, aber innerlich arm in die Welt geschickt und strebte nun vergeblich, durch den äußern Reichtum den innern zu ersetzen, indem er alles *von außen* empfangen wollte, — den Greisen analog, welche sich durch die Ausdünstung junger Mädchen zu stärken suchen. Dadurch führte denn am Ende die innere Armut auch noch die äußere herbei.

Die Wichtigkeit der beiden andern Rubriken der Güter des menschlichen Lebens brauche ich nicht hervorzuheben. Denn der Wert des Besitzes ist heutzutage so allgemein anerkannt,

daß er keiner Empfehlung bedarf. Sogar hat die dritte Rubrik, gegen die zweite, eine sehr ätherische Beschaffenheit; da sie bloß in der Meinung anderer besteht. Jedoch nach Ehre, d. h. gutem Namen, hat jeder zu streben, nach Rang schon nur die, welche dem Staate dienen, und nach Ruhm gar nur äußerst wenige. Indessen wird die Ehre als ein unschätzbares Gut angesehn, und der Ruhm als das Köstlichste, was der Mensch erlangen kann, das goldene Vlies der Auserwählten: hingegen den Rang werden nur Toren dem Besitze vorziehn. Die zweite und dritte Rubrik stehn übrigens in sogenannter Wechselwirkung; sofern das habes, habeberis des Petronius seine Richtigkeit hat und, umgekehrt, die günstige Meinung anderer, in allen ihren Formen, oft zum Besitze verhilft.

Kapitel II.

Von dem, was einer ist.

Daß dieses zu seinem Glücke viel mehr beiträgt, als was er hat, oder was er vorstellt, haben wir bereits im allgemeinen erkannt. Immer kommt es darauf an, was einer sei und demnach an sich selber habe: denn seine Individualität begleitet ihn stets und überall, und von ihr ist alles tingiert, was er erlebt. In allem und bei allem genießt er zunächst nur sich selbst: dies gilt schon von den physischen; wie viel mehr von den geistigen Genüssen. Daher ist das englische to enjoy one's self ein sehr treffender Ausdruck, mit welchem man z. B. sagt he enjoys himself at Paris, also nicht „er genießt Paris", sondern „er genießt sich in Paris". — Ist nun aber die Individualität von schlechter Beschaffenheit; so sind alle Genüsse wie köstliche Weine in einem mit Galle tingierten Munde. Demnach kommt, im Guten wie im Schlimmen, schwere Unglücksfälle beiseitegesetzt, weniger darauf an, was einem im Leben begegnet und widerfährt, als darauf, wie er es empfindet, also auch die Art und den Grad seiner Empfänglichkeit in jeder Hinsicht. Was einer in sich ist und an sich selber hat, kurz die Persönlichkeit und deren Wert, ist das alleinige Unmittelbare zu seinem Glück und Wohlsein. Alles andere ist mittelbar; daher auch dessen Wirkung vereitelt werden kann, aber die der Persönlichkeit nie. Darum eben ist der auf persönliche Vorzüge gerichtete Neid der unversöhnlichste, wie er auch der am sorgfältigsten verhehlte ist. Ferner ist allein die

Beschaffenheit des Bewußtseins das Bleibende und Beharrende, und die Individualität wirkt fortdauernd, anhaltend, mehr oder minder in jedem Augenblick: alles andere hingegen wirkt immer nur zuzeiten, gelegentlich, vorübergehend, und ist zudem auch noch selbst dem Wechsel und Wandel unterworfen: daher sagt Aristoteles: ἡ γαρ φυσις βεβαια, ου τα χρηματα (nam natura perennis est, non opes). Eth. Eud. VII, 2. Hierauf beruht es, daß wir ein ganz und gar von außen auf uns gekommenes Unglück mit mehr Fassung ertragen, als ein selbstverschuldetes: denn das Schicksal kann sich ändern; aber die eigene Beschaffenheit nimmer. Demnach also sind die subjektiven Güter, wie ein edler Charakter, ein fähiger Kopf, ein glückliches Temperament, ein heiterer Sinn und ein wohlbeschaffener, völlig gesunder Leib, also überhaupt mens sana in corpore sano (Juvenal. Sat. X, 356), zu unserm Glücke die ersten und wichtigsten; weshalb wir auf die Beförderung und Erhaltung derselben viel mehr bedacht sein sollten, als auf den Besitz äußerer Güter und äußerer Ehre.

Was nun aber, von jenen allen, uns am unmittelbarsten beglückt, ist die Heiterkeit des Sinnes: denn diese gute Eigenschaft belohnt sich augenblicklich selbst. Wer eben fröhlich ist, hat allemal Ursach, es zu sein: nämlich ebendiese, daß er es ist. Nichts kann so sehr, wie diese Eigenschaft, jedes andere Gut vollkommen ersetzen; während sie selbst durch nichts zu ersetzen ist. Einer sei jung, schön, reich und geehrt; so frägt sich, wenn man sein Glück beurteilen will, ob er dabei heiter sei: ist er hingegen heiter; so ist es einerlei, ob er jung oder alt, gerade oder bucklig, arm oder reich sei; er ist glücklich. In früher Jugend machte ich einmal ein altes Buch auf, und da stand: „Wer viel lacht, ist glücklich, und wer viel weint, ist unglücklich," — eine sehr einfältige Bemerkung, die ich aber, wegen ihrer einfachen Wahrheit, doch nicht habe vergessen können, so sehr sie auch der Superlativ eines truism's ist. Dieserwegen also sollen wir der Heiterkeit, wann immer sie sich einstellt, Tür und Tor öffnen: denn sie kommt nie zur unrechten Zeit; statt daß wir oft Bedenken tragen, ihr Eingang zu gestatten, indem wir erst wissen wollen, ob wir denn auch wohl in jeder Hinsicht Ursach haben, zufrieden zu sein; oder auch, weil wir fürchten, in unsern ernsthaften Ueberlegungen und wichtigen Sorgen dadurch gestört zu werden: allein, was wir durch diese bessern, ist sehr ungewiß; hingegen ist Heiterkeit unmittelbarer Gewinn. Sie allein ist gleichsam die bare Münze des Glückes und nicht, wie alles andere, bloß der Bankzettel; weil nur sie unmittelbar in der

Gegenwart beglückt; weshalb sie das höchste Gut ist für Wesen, deren Wirklichkeit die Form einer unteilbaren Gegenwart zwischen zwei unendlichen Zeiten hat. Demnach sollten wir die Erwerbung und Beförderung dieses Gutes jedem andern Trachten vorsetzen. Nun ist gewiß, daß zur Heiterkeit nichts weniger beiträgt, als Reichtum, und nichts mehr, als Gesundheit: in den niedrigen, arbeitenden, zumal das Land bestellenden Klassen sind die heitern und zufriedenen Gesichter; in den reichen und vornehmen die verdrießlichen zu Hause. Folglich sollten wir vor allem bestrebt sein, uns den hohen Grad vollkommener Gesundheit zu erhalten, als dessen Blüte die Heiterkeit sich einstellt. Die Mittel hiezu sind bekanntlich Vermeidung aller Exzesse und Ausschweifungen, aller heftigen und unangenehmen Gemütsbewegungen, auch aller zu großen oder zu anhaltenden Geistesanstrengung, täglich wenigstens zwei Stunden rascher Bewegung in freier Luft, viel kaltes Baden und ähnliche diätetische Maßregeln. Ohne tägliche gehörige Bewegung kann man nicht gesund bleiben: alle Lebensprozesse erfordern, um gehörig vollzogen zu werden, Bewegung sowohl der Teile, darin sie vorgehn, als des Ganzen. Daher sagt Aristoteles mit Recht: ὁ βιος ἐν τῃ κινησει εστι. Das Leben besteht in der Bewegung und hat sein Wesen in ihr. Im ganzen Innern des Organismus herrscht unaufhörliche, rasche Bewegung: das Herz, in seiner komplizierten doppelten Systole und Diastole, schlägt heftig und unermüdlich; mit achtundzwanzig seiner Schläge hat es die gesamte Blutmasse durch den ganzen großen und kleinen Kreislauf hindurchgetrieben; die Lunge pumpt ohne Unterlaß wie eine Dampfmaschine; die Gedärme winden sich stets im motus peristalticus; alle Drüsen saugen und sezernieren beständig, selbst das Gehirn hat eine doppelte Bewegung mit jedem Pulsschlag und jedem Atemzug. Wenn nun hiebei, wie es bei der ganz und gar sitzenden Lebensweise unzähliger Menschen der Fall ist, die äußere Bewegung so gut wie ganz fehlt, so entsteht ein schreiendes und verderbliches Mißverhältnis zwischen der äußern Ruhe und dem innern Tumult. Denn sogar will die beständige innere Bewegung durch die äußere etwas unterstützt sein: jenes Mißverhältnis aber wird dem analog, wenn, infolge irgendeines Affekts, es in unserm Innern kocht, wir aber nach außen nichts davon sehen lassen dürfen. Sogar die Bäume bedürfen, um zu gedeihen, der Bewegung durch den Wind. Dabei gilt eine Regel, die sich am kürzesten lateinisch ausdrücken läßt: omnis motus, quo celerior, eo magis motus. — Wie sehr unser Glück von der Heiterkeit der Stimmung und diese

vom Gesundheitszustande abhängt, lehrt die Vergleichung des Eindrucks, den die nämlichen äußern Verhältnisse, oder Vorfälle, am gesunden und rüstigen Tage auf uns machen, mit dem, welchen sie hervorbringen, wann Kränklichkeit uns verdrießlich und ängstlich gestimmt hat. Nicht, was die Dinge objektiv und wirklich sind, sondern was sie für uns, in unsrer Auffassung, sind, macht uns glücklich oder unglücklich: Dies eben besagt Epiktets ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα (commovent homines non res, sed de rebus opiniones). Ueberhaupt aber beruhen neun Zehntel unsers Glückes allein auf der Gesundheit. Mit ihr wird alles eine Quelle des Genusses: hingegen ist ohne sie kein äußeres Gut, welcher Art es auch sei, genießbar, und selbst die übrigen subjektiven Güter, die Eigenschaften des Geistes, Gemütes, Temperaments, werden durch Kränklichkeit herabgestimmt und sehr verkümmert. Demnach geschieht es nicht ohne Grund, daß man, vor allen Dingen, sich gegenseitig nach dem Gesundheitszustande befragt und einander sich wohlzubefinden wünscht: denn wirklich ist dieses bei weitem die Hauptsache zum menschlichen Glück. Hieraus aber folgt, daß die größte aller Torheiten ist, seine Gesundheit aufzuopfern, für was es auch sei, für Erwerb, für Beförderung, für Gelehrsamkeit, für Ruhm, geschweige für Wollust und flüchtige Genüsse: vielmehr soll man ihr alles nachsetzen.

So viel nun aber auch zu der, für unser Glück so wesentlichen Heiterkeit die Gesundheit beiträgt, so hängt jene doch nicht von dieser allein ab: denn auch bei vollkommener Gesundheit kann ein melancholisches Temperament und eine vorherrschend trübe Stimmung bestehn. Der letzte Grund davon liegt ohne Zweifel in der ursprünglichen und daher unabänderlichen Beschaffenheit des Organismus, und zwar zumeist in dem mehr oder minder normalen Verhältnis der Sensibilität zur Irritabilität und Reproduktionskraft. Abnormes Uebergewicht der Sensibilität wird Ungleichheit der Stimmung, periodische übermäßige Heiterkeit und vorwaltende Melancholie herbeiführen. Weil nun auch das Genie durch ein Uebermaß der Nervenkraft, also der Sensibilität, bedingt ist; so hat Aristoteles ganz richtig bemerkt, daß alle ausgezeichnete und überlegene Menschen melancholisch seien: παντες όσοι περιττοι γεγονασιν ανδρες, η κατα φιλοσοφιαν, η πολιτικην, η ποιησιν, η τεχνας, φαινονται μελαγχολικοι οντες (Probl. 30, 1). Ohne Zweifel ist dieses die Stelle, welche Cicero im Auge hatte, bei seinem oft angeführten Bericht: Aristoteles ait, omnes ingeniosos melancholicos esse (Tusc.

I, 33). Die hier in Betrachtung genommene, angeborene, große Verschiedenheit der Grundstimmung überhaupt aber hat Shakespeare sehr artig geschildert:

> Nature has fram'd strange fellows in her time:
> Some that will evermore peep through their eyes,
> And laugh, like parrots, at a bag-piper;
> And others of such vinegar aspect.
> That they'll not show their teeth in way of smile,
> Though Nestor swear the jest be laughable*).
> Merch. of Ven. Sc. I.

Ebendieser Unterschied ist es, den Platon durch die Ausdrücke δυσκολος und ευκολος bezeichnet. Derselbe läßt sich zurückführen auf die bei verschiedenen Menschen sehr verschiedene Empfänglichkeit für angenehme und unangenehme Eindrücke, infolge welcher der eine noch lacht bei dem, was den andern fast zur Verzweiflung bringt: und zwar pflegt die Empfänglichkeit für angenehme Eindrücke desto schwächer zu sein, je stärker die für unangenehme ist, und umgekehrt. Nach gleicher Möglichkeit des glücklichen und des unglücklichen Ausgangs einer Angelegenheit, wird der δυσκολος beim unglücklichen sich ärgern oder grämen, beim glücklichen aber sich nicht freuen; der ευκολος hingegen wird über den unglücklichen sich nicht ärgern, noch grämen, aber über den glücklichen sich freuen. Wenn dem δυσκολος von zehn Vorhaben neun gelingen; so freut er sich nicht über diese, sondern ärgert sich über das eine mißlungene: der εὐκολος weiß, im umgekehrten Fall, sich doch mit dem einen gelungenen zu trösten und aufzuheitern. — Wie nun aber nicht leicht ein Uebel ohne alle Kompensation ist; so ergibt sich auch hier, daß die δυσκολοι, also die finstern und ängstlichen Charaktere, im ganzen, zwar mehr imaginär, dafür aber weniger reale Unfälle und Leiden zu überstehn haben werden, als die heitern und sorglosen: denn wer alles schwarz sieht, stets das Schlimmste befürchtet und demnach seine Vorkehrungen trifft, wird sich nicht so oft verrechnet haben, als wer stets den Dingen die heitere Farbe und Aussicht leiht. — Wann jedoch eine krankhafte Affektion des Nervensystems, oder der Verdauungswerkzeuge, der angeborenen δυσκολια in die Hände arbeitet; dann kann diese den hohen Grad erreichen, wo dauerndes Mißbehagen Lebensüberdruß erzeugt und demnach Hang zum Selbstmord entsteht. Diesen vermögen alsdann selbst die geringsten Unannehmlich-

*) Die Natur hat, in ihren Tagen, seltsame Käuze hervorgebracht, einige, die stets aus ihren Aeugelein vergnügt hervorgucken, und, wie Papageien über einen Dudelsackspieler lachen, und andere von so sauertöpfischem Ansehn, daß sie ihre Zähne nicht durch ein Lächeln bloßlegen, wenn auch Nestor selbst schwüre, der Spaß sei lachenswert.

keiten zu veranlassen; ja, bei den höchsten Graden des Uebels, bedarf es derselben nicht einmal; sondern bloß infolge des anhaltenden Mißbehagens wird der Selbstmord beschlossen und alsdann mit so kühler Ueberlegung und fester Entschlossenheit ausgeführt, daß der meistens schon unter Aufsicht gestellte Kranke, stets darauf gerichtet, den ersten unbewachten Augenblick benutzt, um, ohne Zaudern, Kampf und Zurückbeben, jenes ihm jetzt natürliche und willkommene Erleichterungsmittel zu ergreifen. Ausführliche Beschreibungen dieses Zustandes gibt Esquirol, Des maladies mentales. Allerdings aber kann, nach Umständen, auch der gesundeste und vielleicht selbst der heiterste Mensch sich zum Selbstmord entschließen, wenn nämlich die Größe der Leiden, oder des unausweichbar herannahenden Unglücks, die Schrecken des Todes überwältigt. Der Unterschied liegt allein in der verschiedenen Größe des dazu erforderlichen Anlasses, als welche mit der δυσκολια in umgekehrtem Verhältnis steht. Je größer diese ist, desto geringer kann jener sein, ja am Ende auf Null herabsinken: je größer hingegen die ευκολια und die sie unterstützende Gesundheit, desto mehr muß im Anlaß liegen. Danach gibt es unzählige Abstufungen der Fälle, zwischen den beiden Extremen des Selbstmordes, nämlich dem des rein aus krankhafter Steigerung der angeborenen δυσκολια entspringenden, und dem des Gesunden und Heiteren, ganz aus objektiven Gründen.

Der Gesundheit zum Teil verwandt ist die Schönheit. Wenngleich dieser subjektive Vorzug nicht eigentlich unmittelbar zu unserm Glücke beiträgt, sondern bloß mittelbar, durch den Eindruck auf andere; so ist er doch von großer Wichtigkeit, auch im Manne. Schönheit ist ein offener Empfehlungsbrief, der die Herzen zum voraus für uns gewinnt: daher gilt besonders von ihr der Homerische Vers:

Ουτοι αποβλητ' εστι θεων ερικυδεα δωρα,
Ὁσσα κεν αυτοι δωσι, ἑκων δ' ουκ αν τις ἑλοιτο.

Der allgemeinste Ueberblick zeigt uns, als die beiden Feinde des menschlichen Glückes, den Schmerz und die Langeweile. Dazu noch läßt sich bemerken, daß, in dem Maße, als es uns glückt, vom einen derselben uns zu entfernen, wir dem andern uns nähern, und umgekehrt; so daß unser Leben wirklich eine stärkere, oder schwächere Oszillation zwischen ihnen darstellt. Dies entspringt daraus, daß beide in einem doppelten Antagonismus zu einander stehn, einem äußern, oder objek-

tiven, und einem innern, oder subjektiven. Aeußerlich nämlich gebiert Not und Entbehrung den Schmerz; hingegen Sicherheit und Ueberfluß die Langeweile. Demgemäß sehn wir die niedere Volksklasse in einem beständigen Kampf gegen die Not, also den Schmerz; die reiche und vornehme Welt hingegen in einem anhaltenden, oft wirklich verzweifelten Kampf gegen die Langeweile*). Der innere, oder subjektive Antagonismus derselben aber beruht darauf, daß, im einzelnen Menschen, die Empfänglichkeit für das eine in entgegengesetztem Verhältnis zu der für das andere steht, indem sie durch das Maß seiner Geisteskräfte bestimmt wird. Nämlich Stumpfheit des Geistes ist durchgängig im Verein mit Stumpfheit der Empfindung und Mangel an Reizbarkeit, welche Beschaffenheit für Schmerzen und Betrübnisse jeder Art und Größe weniger empfänglich macht: aus ebendieser Geistesstumpfheit aber geht andrerseits jene, auf zahllosen Gesichtern ausgeprägte, wie auch durch die beständig rege Aufmerksamkeit auf alle, selbst die kleinsten Vorgänge in der Außenwelt sich verratende innere Leerheit hervor, welche die wahre Quelle der Langenweile ist und stets nach äußerer Anregung lechzt, um Geist und Gemüt durch irgend etwas in Bewegung zu bringen. In der Wahl desselben ist sie daher nicht ekel; wie dies die Erbärmlichkeit der Zeitvertreibe bezeugt, zu denen man Menschen greifen sieht, imgleichen die Art ihrer Geselligkeit und Konversation, nicht weniger die vielen Türsteher und Fenstergucker. Hauptsächlich aus dieser inneren Leerheit entspringt die Sucht nach Gesellschaft, Zerstreuung, Vergnügen und Luxus jeder Art, welche viele zur Verschwendung und dann zum Elende führt. Vor diesem Elende bewahrt nichts so sicher, als der innere Reichtum, der Reichtum des Geistes: denn dieser läßt, je mehr er sich der Eminenz nähert, der Langenweile immer weniger Raum. Die unerschöpfliche Regsamkeit der Gedanken aber, ihr an den mannigfaltigen Erscheinungen der Innen- und Außenwelt sich stets erneuerndes Spiel, die Kraft und der Trieb zu immer andern Kombinationen derselben, setzen den eminenten Kopf, die Augenblicke der Abspannung abgerechnet, ganz außer den Bereich der Langenweile. Andrerseits nun aber hat die gesteigerte Intelligenz eine erhöhte Sensibilität zur unmittelbaren Bedingung, und größere Heftigkeit des Willens, also der Leidenschaftlich-

*) Das Nomadenleben, welches die unterste Stufe der Zivilisation bezeichnet, findet sich auf der höchsten im allgemein gewordenen Touristenleben wieder ein. Das erste ward von der Not, das zweite von der Langenweile herbeigeführt.

keit, zur Wurzel: aus ihrem Verein mit diesen erwächst nun eine viel größere Stärke aller Affekte und eine gesteigerte Empfindlichkeit gegen die geistigen und selbst gegen körperliche Schmerzen, sogar größere Ungeduld bei allen Hindernissen, oder auch nur Störungen; welches alles zu erhöhen die aus der Stärke der Phantasie entspringende Lebhaftigkeit sämtlicher Vorstellungen, also auch der widerwärtigen, mächtig beiträgt. Das Gesagte gilt nun verhältnismäßig von allen den Zwischenstufen, welche den weiten Raum vom stumpfesten Dummkopf bis zum größten Genie ausfüllen. Demzufolge steht jeder, wie objektiv, so auch subjektiv, der einen Quelle der Leiden des menschlichen Lebens um so näher, als er von der andern entfernter ist. Dementsprechend wird sein natürlicher Hang ihn anleiten, in dieser Hinsicht das Objektive dem Subjektiven möglichst anzupaßen, also gegen die Quelle der Leiden, für welche er die größere Empfänglichkeit hat, die größere Vorkehr zu treffen. Der geistreiche Mensch wird vor allem nach Schmerzlosigkeit, Ungehudeltsein, Ruhe und Muße streben, folglich ein stilles, bescheidenes, aber möglichst unangefochtenes Leben suchen und demgemäß, nach einiger Bekanntschaft mit den sogenannten Menschen, die Zurückgezogenheit und, bei großem Geiste, sogar die Einsamkeit wählen. Denn je mehr einer an sich selber hat, desto weniger bedarf er von außen und desto weniger auch können die übrigen ihm sein. Darum führt die Eminenz des Geistes zur Ungeselligkeit. Ja, wenn die Qualität der Gesellschaft sich durch die Quantität ersetzen ließe; da wäre es der Mühe wert, sogar in der großen Welt zu leben: aber leider geben hundert Narren, auf einem Haufen, noch keinen gescheiten Mann. — Der vom andern Extrem hingegen wird, sobald die Not ihn zu Atem kommen läßt, Kurzweil und Gesellschaft, um jeden Preis, suchen und mit allem leicht vorlieb nehmen, nichts so sehr fliehend, wie sich selbst. Denn in der Einsamkeit, als wo jeder auf sich selbst zurückgewiesen ist, da zeigt sich, was er an sich selber hat: da seufzt der Tropf im Purpur unter der unabwälzbaren Last seiner armseligen Individualität; während der Hochbegabte die ödeste Umgebung mit seinen Gedanken bevölkert und belebt. Daher ist sehr wahr, was Seneca sagt: omnis stultitia laborat fastidio sui (ep. 9); wie auch Jesus Sirachs Ausspruch: „Des Narren Leben ist ärger, denn der Tod.“ Demgemäß wird man, im ganzen, finden, daß jeder in dem Maße gesellig ist, wie er geistig arm und überhaupt gemein ist. Denn man hat in der Welt nicht vielmehr, als die Wahl zwischen Einsamkeit und Gemeinheit. Die geselligsten

aller Menschen sollen die Neger sein, weil sie eben auch intellektuell entschieden zurückstehn: nach Berichten aus Nordamerika, in französischen Zeitungen (Le Commerce, Octbr. 19, 1837), sperren die Schwarzen, Freie und Sklaven durcheinander, in großer Anzahl, sich in den engsten Raum zusammen, weil sie ihr schwarzes Stumpfnasengesicht nicht oft genug wiederholt erblicken können.

Dementsprechend, daß das Gehirn als der Parasit, oder Pensionär, des ganzen Organismus auftritt, ist die errungene freie Muße eines jeden, indem sie ihm den freien Genuß seines Bewußtseins und seiner Individualität gibt, die Frucht und der Ertrag seines gesamten Daseins, welches im übrigen nur Mühe und Arbeit ist. Was nun aber wirft die freie Muße der meisten Menschen ab? Langeweile und Dumpfheit, so oft nicht sinnliche Genüsse, oder Albernheiten da sind, sie auszufüllen. Wie völlig wertlos sie ist, zeigt die Art, wie sie solche zubringen: sie ist eben das ozio lungo d'uomini ignoranti des Arioſto. Die gewöhnlichen Leute sind bloß darauf bedacht, die Zeit zuzubringen; wer irgendein Talent hat, — sie zu benutzen. — Daß die beschränkten Köpfe der Langenweile so sehr ausgesetzt sind, kommt daher, daß ihr Intellekt durchaus nichts weiter, als das Medium der Motive für ihren Willen ist. Sind nun vorderhand keine Motive aufzufassen da, so ruht der Wille und feiert der Intellekt; dieser, weil er so wenig wie jener auf eigene Hand in Tätigkeit gerät: das Resultat ist schreckliche Stagnation aller Kräfte im ganzen Menschen, — Langeweile. Dieser zu begegnen, schiebt man nun dem Willen kleine, bloß einstweilig und beliebig angenommene Motive vor, ihn zu erregen und dadurch auch den Intellekt, der sie aufzufassen hat, in Tätigkeit zu versetzen: diese verhalten sich demnach zu den wirklichen und natürlichen Motiven, wie Papiergeld zu Silber; da ihre Geltung eine willkürlich angenommene ist. Solche Motive nun sind die Spiele, mit Karten usw., welche zu besagtem Zweck erfunden worden sind. Fehlt es daran, so hilft der beschränkte Mensch sich durch Klappern und Trommeln, mit allem, was er in die Hand kriegt. Auch die Zigarre ist ihm ein willkommenes Surrogat der Gedanken. — Daher also ist, in allen Ländern, die Hauptbeschäftigung aller Gesellschaft das Kartenspiel geworden: es ist der Maßstab des Wertes derselben und der deklarierte Bankerott an allen Gedanken. Weil sie nämlich keine Gedanken auszutauschen haben, tauschen sie Karten aus und suchen einander Gulden abzunehmen. O, klägliches Geschlecht! Um indessen auch hier nicht ungerecht zu

sein, will ich den Gedanken nicht unterdrücken, daß man zur Entschuldigung des Kartenspiels allenfalls anführen könnte, es sei eine Vorübung zum Welt- und Geschäftsleben, sofern man dadurch lernt, die vom Zufall unabänderlich gegebenen Umstände (Karten) klug zu benutzen, um daraus, was immer angeht, zu machen, zu welchem Zwecke man sich denn auch gewöhnt, Kontenance zu halten, indem man zum schlechten Spiel eine heitere Miene aufsetzt. Aber ebendeshalb hat andrerseits das Kartenspiel einen demoralisierenden Einfluß. Der Geist des Spiels nämlich ist, daß man auf alle Weise, durch jeden Streich und jeden Schlich, dem andern das Seinige abgewinne. Aber die Gewohnheit, im Spiel so zu verfahren, wurzelt ein, greift über in das praktische Leben, und man kommt allmählich dahin, in den Angelegenheiten des Mein und Dein es ebenso zu machen und jeden Vorteil, den man eben in der Hand hält, für erlaubt zu halten, sobald man nur es gesetzlich darf. Belege hiezu gibt ja das bürgerliche Leben täglich. — Weil also, wie gesagt, die freie Muße die Blüte, oder vielmehr die Frucht des Daseins eines jeden ist, indem nur sie ihn in den Besitz seines eigenen Selbst einsetzt, so sind die glücklich zu preisen, welche dann auch etwas Rechtes an sich selber erhalten; während den allermeisten die freie Muße nichts abwirft, als einen Kerl, mit dem nichts anzufangen ist, der sich schrecklich langweilt, sich selber zur Last. Demnach freuen wir uns, „ihr lieben Brüder, daß wir nicht sind der Magd Kinder, sondern der Freien". (Gal. 4, 31.)

Ferner wie das Land am glücklichsten ist, welches weniger, oder keiner, Einfuhr bedarf; so auch der Mensch, der an seinem innern Reichtum genug hat und zu seiner Unterhaltung wenig, oder nichts, von außen nötig hat; da dergleichen Zufuhr viel kostet, abhängig macht, Gefahr bringt, Verdruß verursacht und am Ende doch nur ein schlechter Ersatz ist für die Erzeugnisse des eigenen Bodens. Denn von andern, von außen überhaupt, darf man in keiner Hinsicht viel erwarten. Was einer dem andern sein kann, hat seine sehr engen Grenzen: am Ende bleibt doch jeder allein, und da kommt es darauf an, wer jetzt allein sei. Auch hier gilt demnach, was Goethe (Dicht. u. Wahrh. Bd. 3, S. 474) im allgemeinen ausgesprochen hat, daß in allen Dingen, jeder auf sich selbst zurückgewiesen wird, oder wie Oliver Goldsmith sagt:

Still to ourselves in ev'ry place consign'd,
Our own felicity we make or find.

(The Traveller v. 431 sq.)

Das beste und meiste muß daher jeder sich selber sein und leisten. Je mehr nun dieses ist, und je mehr demzufolge er die Quellen seiner Genüsse in sich selbst findet, desto glücklicher wird er sein. Mit größtem Rechte also sagt Aristoteles: ἡ ευδαιμονια των αυταρκων εστι (Eth. Eud. VII, 2), zu deutsch: das Glück gehört denen, die sich selber genügen. Denn alle äußern Quellen des Glückes und Genusses sind, ihrer Natur nach, höchst unsicher, mißlich, vergänglich und dem Zufall unterworfen, dürften daher, selbst unter den günstigsten Umständen, leicht stocken; ja, dieses ist unvermeidlich, sofern sie doch nicht stets zur Hand sein können. Im Alter nun gar versiegen sie fast alle notwendig: denn da verläßt uns Liebe, Scherz, Reiselust, Pferdelust und Tauglichkeit für die Gesellschaft: sogar die Freunde und Verwandten entführt uns der Tod. Da kommt es denn, mehr als je, darauf an, was einer an sich selber habe. Denn dieses wird am längsten Stich halten. Aber auch in jedem Alter ist und bleibt es die echte und allein ausdauernde Quelle des Glücks. Ist doch in der Welt überall nicht viel zu holen: Not und Schmerz erfüllen sie, und auf die, welche diesen entronnen sind, lauert in allen Winkeln die Langeweile. Zudem hat in der Regel die Schlechtigkeit die Herrschaft darin und die Torheit das große Wort. Das Schicksal ist grausam, und die Menschen sind erbärmlich. In einer so beschaffenen Welt gleicht der, welcher viel an sich selber hat, der hellen, warmen, lustigen Weihnachtsstube, mitten im Schnee und Eise der Dezembernacht. Demnach ist eine vorzügliche, eine reiche Individualität und besonders sehr viel Geist zu haben ohne Zweifel das glücklichste Los auf Erden; so verschieden es etwa auch von dem glänzendesten ausgefallen sein mag. Daher war es ein weiser Ausspruch der erst neunzehnjährigen Königin Christine von Schweden, über den ihr noch bloß durch einen Aufsatz und aus mündlichen Berichten bekannt gewordenen Cartesius, welcher damals seit zwanzig Jahren in der tiefsten Einsamkeit, in Holland, lebte: Mr. Descartes est le plus heureux de tous les hommes, et sa condition me semble digne d'envie. (Vie de Descartes par Baillet, Liv. VII, ch. 10.) Nur müssen, wie es eben auch der Fall des Cartesius war, die äußern Umstände es so weit begünstigen, daß man auch sich selbst besitzen und seiner froh werden könne; weshalb schon Koheleth (7, 12) sagt: „Weisheit ist gut mit einem Erbgut, und hilft, daß einer sich der Sonne freuen kann." Wem nun, durch Gunst der Natur und des Schicksals, dieses Los beschieden ist, der wird mit ängstlicher

Sorgfalt darüber wachen, daß die innere Quelle seines Glückes ihm zugänglich bleibe; wozu Unabhängigkeit und Muße die Bedingungen sind. Diese wird er daher gern durch Mäßigkeit und Sparsamkeit erkaufen; um so mehr, als er nicht, gleich den andern, auf die äußern Quellen der Genüsse verwiesen ist. Darum wird die Aussicht auf Aemter, Geld, Gunst und Beifall der Welt, ihn nicht verleiten, sich selber aufzugeben, um den niedrigen Absichten, oder dem schlechten Geschmacke, der Menschen sich zu fügen. Vorkommenden Falls wird er es machen wie Horaz in der Epistel an den Mäcenas (Lib. I, ep. 7). Es ist eine große Torheit, um nach außen zu gewinnen, nach innen zu verlieren, d. h. für Glanz, Rang, Prunk, Titel und Ehre, seine Ruhe, Muße und Unabhängigkeit ganz oder großenteils hinzugeben. Dies hat aber Goethe getan. Mich hat mein Genius mit Entschiedenheit nach der andern Seite gezogen.

Die hier erörterte Wahrheit, daß die Hauptquelle des menschlichen Glückes im eigenen Innern entspringt, findet ihre Bestätigung auch an der sehr richtigen Bemerkung des Aristoteles, in der Nikomachäischen Ethik (I, 7; et VII, 13, 14), daß jealicher Genuß irgendeine Aktivität, also die Anwendung irgendeiner Kraft voraussetzt und ohne solche nicht bestehn kann. Die Aristotelische Lehre, daß das Glück eines Menschen in der ungehinderten Ausübung seiner hervorstechenden Fähigkeit bestehe, gibt auch Stobäos wieder in seiner Darstellung der peripatetischen Ethik (Ecl. eth. II, c. 7, p. 268—278), z. B. ἐνεργειαν εἰναι την εὐδαιμονιαν κατ᾽ ἀρετην, ἐν πραξεσι προηγουμεναις κατ᾽ εὐχην (felicitatem esse functionem secundum virtutem, per actiones successus compotes); auch mit der Erklärung, daß ἀρετη jede Virtuosität sei. Nun ist die ursprüngliche Bestimmung der Kräfte, mit welchen die Natur den Menschen ausgerüstet hat, der Kampf gegen die Not, die ihn von allen Seiten bedrängt. Wenn aber dieser Kampf einmal rastet, da werden ihm die unbeschäftigten Kräfte zur Last: er muß daher jetzt mit ihnen spielen, d. h. sie zwecklos gebrauchen: denn sonst fällt er der andern Quelle des menschlichen Leidens, der Langenweile, sogleich anheim. Von dieser sind daher vor allen die Großen und Reichen gemartert, und hat von ihrem Elend schon Lucretius eine Schilderung gegeben, deren Treffendes zu erkennen man noch heute, in jeder großen Stadt, täglich Gelegenheit findet:

Exit saepe foras magnis ex aedibus ille,
Esse domi quem pertaesum est, subitoque reventat;
Quippe foris nihilo melius qui sentiat esse.
Currit, agens mannos, ad villam praecipitanter,

Auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans:
Oscitat extemplo, tetigit quum limina villae;
Aut abit in somnum gravis, atque oblivia quaerit;
Aut etiam properans urbem petit, atque revisit.
III, 1073

Bei diesen Herren muß in der Jugend die Muskelkraft und die Zeugungskraft herhalten. Aber späterhin bleiben nur die Geisteskräfte: fehlt es dann an diesen, oder an ihrer Ausbildung und dem angesammelten Stoffe zu ihrer Tätigkeit; so ist der Jammer groß. Weil nun der Wille die einzige unerschöpfliche Kraft ist; so wird er jetzt angereizt durch Erregung der Leidenschaften, z. B. durch hohe Hasardspiele, dieses wahrhaft degradierende Laster. — Ueberhaupt aber wird jedes unbeschäftigte Individuum, je nach der Art der in ihm vorwaltenden Kräfte, sich ein Spiel zu ihrer Beschäftigung wählen, etwa Kegel, oder Schach; Jagd, oder Malerei; Wettrennen, oder Musik; Kartenspiel, oder Poesie; Heraldik, oder Philosophie usw. Wir können sogar die Sache methodisch untersuchen, indem wir auf die Wurzel aller menschlichen Kraftäußerungen zurückgehn, also auf die drei physiologischen Grundkräfte, welche wir demnach hier in ihrem zwecklosen Spiele zu betrachten haben, in welchem sie als die Quellen dreier Arten möglicher Genüsse auftreten, aus denen jeder Mensch, je nachdem die eine, oder die andere jener Kräfte in ihm vorwaltet, die ihm angemessenen erwählen wird. Also zuerst, die Genüsse der Reproduktionskraft: sie bestehn im Essen, Trinken, Verdauen, Ruhen und Schlafen. Diese werden daher sogar ganzen Völkern als ihre Nationalvergnügungen von den andern nachgerühmt. Zweitens, die Genüsse der Irritabilität: sie bestehn im Wandern, Springen, Ringen, Tanzen, Fechten, Reiten und athletischen Spielen jeder Art, wie auch in der Jagd und sogar im Kampf und Krieg. Drittens, die Genüsse der Sensibilität: sie bestehen im Beschauen, Denken, Empfinden, Dichten, Bilden, Musizieren, Lernen, Lesen, Meditieren, Erfinden, Philosophieren usw. — Ueber den Wert, den Grad, die Dauer jeder dieser Arten der Genüsse lassen sich mancherlei Betrachtungen anstellen, die dem Leser selbst überlassen bleiben. Jedem aber wird dabei einleuchten, daß unser, allemal durch den Gebrauch der eigenen Kräfte bedingter Genuß und mithin unser, in dessen häufiger Wiederkehr bestehendes Glück um so größer sein wird, je edlerer Art die ihn bedingende Kraft ist. Den Vorrang, welchen, in dieser Hinsicht, die Sensibilität, deren entschiedenes Ueberwiegen das Auszeichnende des Menschen vor den übrigen Tiergeschlechtern ist, vor den

beiden andern physiologischen Grundkräften hat, als welche in gleichem und sogar in höherem Grade den Tieren einwohnen, wird ebenfalls niemand ableugnen. Der Sensibilität gehören unsere Erkenntniskräfte an: daher befähigt das Ueberwiegen derselben zu den im Erkennen bestehenden, also den sogenannten geistigen Genüssen, und zwar zu um so größeren, je entschiedener jenes Ueberwiegen ist*). Dem normalen, gewöhnlichen Menschen kann eine Sache allein dadurch lebhafte Teilnahme abgewinnen, daß sie seinen Willen anregt, also ein persönliches Interesse für ihn hat. Nun ist aber jede anhaltende Erregung des Willens wenigstens gemischter Art, also mit Schmerz verknüpft. Ein absichtliches Erregungsmittel desselben, und zwar mittelst so kleiner Interessen, daß sie nur momentane und leichte, nicht bleibende und ernstliche Schmerzen verursachen können, sonach als ein bloßes Kitzeln des Willens zu betrachten sind, ist das Kartenspiel, diese durchgängige Beschäftigung der „guten Gesellschaft", allerorten**). — Der Mensch von überwiegenden Geisteskräften hingegen ist der lebhaftesten Teilnahme auf dem Wege bloßer Erkenntnis, ohne alle

*) Die Natur steigert sich fortwährend, zunächst vom mechanischen und chemischen Wirken des unorganischen Reiches zum Vegetabilischen und seinem dumpfen Selbstgenuß, von da zum Tierreich, mit welchem die Intelligenz und das Bewußtsein anbricht und nun von schwachen Anfängen stufenweise immer höher steigt und endlich durch den letzten und größten Schritt bis zum Menschen sich erhebt, in dessen Intellekt also die Natur den Gipfelpunkt und das Ziel ihrer Produktionen erreicht, also das Vollendetste und Schwierigste liefert, was sie hervorzubringen vermag. Selbst innerhalb der menschlichen Spezies aber stellt der Intellekt noch viele und merkliche Abstufungen dar und gelangt höchst selten zur obersten, der eigentlich hohen Intelligenz. Diese nun also ist im engern und strengern Sinne das schwierigste und höchste Produkt der Natur, mithin das Seltenste und Wertvollste, was die Welt aufzuweisen hat. In einer solchen Intelligenz tritt das klarste Bewußtsein ein und stellt demgemäß die Welt sich deutlicher und vollständiger, als irgendwo dar. Der damit Ausgestattete besitzt demnach das Edelste und Köstlichste auf Erden und hat dementsprechend eine Quelle von Genüssen, gegen welche alle übrigen gering sind; so daß er von außen nichts weiter bedarf, als nur die Muße, sich dieses Besitzes ungestört zu erfreuen und seinen Diamanten auszuschleifen. Denn alle andern, also nicht intellektuellen Genüsse sind niedrigerer Art: sie laufen sämtlich auf Willensbewegungen hinaus, also auf Wünschen, Hoffen, Fürchten und Erreichen, gleichviel auf was es gerichtet sei, wobei es nie ohne Schmerzen abgehn kann, und zudem mit dem Erreichen, in der Regel, mehr oder weniger Enttäuschung eintritt, statt daß bei den intellektuellen Genüssen die Wahrheit immer klarer wird. Im Reiche der Intelligenz waltet kein Schmerz, sondern alles ist Erkenntnis. Alle intellektuellen Genüsse sind nun aber jedem nur vermittelst und also nach Maßgabe seiner eigenen Intelligenz zugänglich: denn tout l'esprit, qui est au monde, est inutile à celui qui n'en a point. Ein wirklicher jenen Vorzug begleitender Nachteil aber ist, daß, in der ganzen Natur, mit dem Grad der Intelligenz die Fähigkeit zum Schmerze sich steigert, also ebenfalls erst hier ihre höchste Stufe erreicht.

**) Die Vulgarität besteht im Grunde darin, daß im Bewußtsein das Wollen das Erkennen gänzlich überwiegt, womit es den Grad erreicht, daß durchaus nur zum Dienste des Willens das Erkennen eintritt, folglich wo dieser Dienst es nicht heischt, also eben keine Motive, weder große noch

Einmischung des Willens, fähig, ja bedürftig. Diese Teilnahme versetzt ihn alsdann in eine Region, welcher der Schmerz wesentlich fremd ist, gleichsam in die Atmosphäre der leicht lebenden Götter θεων ῥεια ζωοντων. Während demnach das Leben der übrigen in Dumpfheit dahingeht, indem ihr Dichten und Trachten gänzlich auf die kleinlichen Interessen der persönlichen Wohlfahrt und dadurch auf Miseren aller Art gerichtet ist, weshalb unerträgliche Langeweile sie befällt, sobald die Beschäftigung mit jenen Zwecken stockt und sie auf sich selbst zurückgewiesen werden, indem nur das wilde Feuer der Leidenschaft einige Bewegung in die stockende Masse zu bringen vermag; so hat dagegen der mit überwiegenden Geisteskräften ausgestattete Mensch ein gedankenreiches, durchweg belebtes und bedeutsames Dasein: würdige und interessante Gegenstände beschäftigen ihn, sobald er sich ihnen überlassen darf, und in sich selbst trägt er eine Quelle der edelsten Genüsse. Anregung von außen geben ihm die Werke der Natur und der Anblick des menschlichen Treibens, sodann die so verschiedenartigen Leistungen der Hochbegabten aller Zeiten und Länder, als welche eigentlich nur ihm ganz genießbar, weil nur ihm ganz verständlich und fühlbar sind. Für ihn demnach haben jene wirklich gelebt, an ihn haben sie sich eigentlich gewendet; während die übrigen nur als zufällige Zuhörer eines und das andere halb auffassen. Freilich aber hat er durch dieses alles ein Bedürfnis mehr, als die anderen das Bedürfnis zu lernen, zu sehn, zu studieren, zu meditieren, zu üben, folglich auch das Bedürfnis freier Muße: aber eben weil, wie Voltaire richtig bemerkt, il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins, so ist dies Bedürfnis die Bedingung dazu, daß ihm Genüsse offen stehn, welche den andern versagt bleiben, als welchen Natur- und Kunstschönheiten und Geisteswerke jeder Art, selbst wenn sie solche um sich anhäufen, im Grunde doch nur das sind, was Hetären einem Greise. Ein so bevorzugter Mensch führt infolge davon, neben seinem persönlichen Leben, noch ein zweites, nämlich ein intellektuelles,

kleine, vorliegen, das Erkennen ganz zessiert, folglich völlige Gedankenleere eintritt. Nun ist aber erkenntnisloses Wollen das Gemeinste, was es gibt: jeder Klotz Holz hat es und zeigt es wenigstens wenn er fällt. Daher macht jener Zustand die Vulgarität aus. In demselben bleiben bloß die Sinneswerkzeuge und die geringe, zur Apprehension ihrer Data erforderte Verstandestätigkeit aktiv, infolge wovon der vulgare Mensch allen Eindrücken beständig offen steht, also alles, was um ihn herum vorgeht, augenblicklich wahrnimmt, so daß der leiseste Ton und jeder, auch noch so geringfügige Umstand seine Aufmerksamkeit sogleich erregt, eben wie bei den Tieren. Dieser ganze Zustand wird in seinem Gesicht und ganzen Aeußern sichtbar, — woraus dann das vulgare Ansehn hervorgeht, dessen Eindruck um so widerlicher ist, wann, wie meistens, der hier das Bewußtsein allein erfüllende Wille ein niedriger, egoistischer und überhaupt schlechter ist.

welches ihm allmählich zum eigentlichen Zweck wird, zu welchem er jenes erstere nur noch als Mittel ansieht: während den übrigen dieses schale, leere und betrübte Dasein selbst als Zweck gelten muß. Jenes intellektuelle Leben wird daher ihn vorzugsweise beschäftigen, und es erhält, durch den fortwährenden Zuwachs an Einsicht und Erkenntnis, einen Zusammenhang, eine beständige Steigerung, eine sich mehr und mehr abrundende Ganzheit und Vollendung, wie ein werdendes Kunstwerk; wogegen das bloß praktische, bloß auf persönliche Wohlfahrt gerichtete, bloß eines Zuwachses in der Länge, nicht in der Tiefe fähige Leben der andern traurig absticht, dennoch ihnen, wie gesagt, als Selbstzweck gelten muß; während es jenem bloßes Mittel ist.

Unser praktisches, reales Leben nämlich ist, wenn nicht die Leidenschaften es bewegen, langweilig und fade; wenn sie aber es bewegen, wird es bald schmerzlich: darum sind die allein beglückt, denen irgendein Ueberschuß des Intellekts, über das zum Dienste ihres Willens erforderte Maß, zuteil geworden. Denn damit führen sie, neben ihrem wirklichen, noch ein intellektuelles Leben, welches sie fortwährend auf eine schmerzlose Weise und doch lebhaft beschäftigt und unterhält. Bloße Muße, d. h. durch den Dienst des Willens unbeschäftigter Intellekt, reicht dazu nicht aus; sondern ein wirklicher Ueberschuß der Kraft ist erfordert: denn nur dieser befähigt zu einer dem Willen nicht dienenden, rein geistigen Beschäftigung: hingegen otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura (Sen. ep. 82). Je nachdem nun aber dieser Ueberschuß klein oder groß ist, gibt es unzählige Abstufungen jenes, neben dem realen zu führenden intellektuellen Lebens, vom bloßen Insekten-, Vögel-, Mineralien-, Münzensammeln und Beschreiben, bis zu den höchsten Leistungen der Poesie und Philosophie. Ein solches intellektuelles Leben schützt aber nicht nur gegen die Langeweile, sondern auch gegen die verderblichen Folgen derselben. Es wird nämlich zur Schutzwehr gegen schlechte Gesellschaft und gegen die vielen Gefahren, Unglücksfälle, Verluste und Verschwendungen, in die man gerät, wenn man sein Glück ganz in der realen Welt sucht. So hat z. B. mir meine Philosophie nie etwas eingebracht; aber sie hat mir sehr viel erspart.

Der normale Mensch hingegen ist, hinsichtlich des Genusses seines Lebens, auf Dinge außer ihm gewiesen, auf den Besitz, den Rang, auf Weib und Kinder, Freunde, Gesellschaft usw., auf diese stützt sich sein Lebensglück: darum fällt es dahin, wenn er sie verliert, oder er sich in ihnen getäuscht sah.

Dieses Verhältnis auszudrücken, können wir sagen, daß sein Schwerpunkt außer ihm fällt. Ebendeshalb hat er auch stets wechselnde Wünsche und Grillen: er wird, wenn seine Mittel es erlauben, bald Landhäuser, bald Pferde kaufen, bald Feste geben, bald Reisen machen, überhaupt aber großen Luxus treiben; weil er eben in Dingen aller Art ein Genüge von außen sucht; wie der Entkräftete aus Consommés und Apothekerdrogen die Gesundheit und Stärke zu erlangen hofft, deren wahre Quelle die eigene Lebenskraft ist. Stellen wir nun, um nicht gleich zum andern Extrem überzugehn, neben ihn einen Mann von nicht gerade eminenten, aber doch das gewöhnliche knappe Maß überschreitenden Geisteskräften; so sehn wir diesen etwa irgendeine schöne Kunst als Dilettant üben, oder aber eine Realwissenschaft, wie Botanik, Mineralogie, Physik, Astronomie, Geschichte u. dgl. betreiben und alsbald einen großen Teil seines Genusses darin finden, sich daran erholend, wenn jene äußern Quellen stocken, oder ihn nicht mehr befriedigen. Wir können insofern sagen, daß sein Schwerpunkt schon zum Teil in ihn selbst fällt. Weil jedoch bloßer Dilettantismus in der Kunst noch sehr weit von der hervorbringenden Fähigkeit liegt, und weil bloße Realwissenschaften bei den Verhältnissen der Erscheinungen zueinander stehn bleiben; so kann der ganze Mensch nicht darin aufgehn, sein ganzes Wesen kann nicht bis auf den Grund von ihnen erfüllt werden und daher sein Dasein sich nicht mit ihnen so verweben, daß er am übrigen alles Interesse verlöre. Dies nun bleibt der höchsten geistigen Eminenz allein vorbehalten, die man mit dem Namen des Genies zu bezeichnen pflegt: denn nur sie nimmt das Dasein und Wesen der Dinge im ganzen und absolut zu ihrem Thema, wonach sie dann ihre tiefe Auffassung desselben, gemäß ihrer individuellen Richtung, durch Kunst, Poesie oder Philosophie auszusprechen streben wird. Daher ist allein einem Menschen dieser Art die ungestörte Beschäftigung mit sich, mit seinen Gedanken und Werken dringendes Bedürfnis, Einsamkeit willkommen, freie Muße das höchste Gut, alles übrige entbehrlich, ja, wenn vorhanden, oft nur zur Last. Nur von einem solchen Menschen können wir demnach sagen, daß sein Schwerpunkt ganz in ihn fällt. Hieraus wird sogar erklärlich, daß die höchst seltenen Leute dieser Art, selbst beim besten Charakter, doch nicht jene innige und grenzenlose Teilnahme an Freunden, Familie und Gemeinwesen zeigen, deren manche der andern fähig sind: denn sie können sich zuletzt über alles trösten; wenn sie nur sich selbst haben. Sonach liegt in ihnen ein isolierendes Element mehr,

welches um so wirksamer ist, als die andern ihnen eigentlich nie vollkommen genügen, weshalb sie in ihnen nicht ganz und gar ihresgleichen sehn können, ja, das Heterogene in allem und jedem ihnen stets fühlbar wird, allmählich sich gewöhnen, unter den Menschen als verschiedenartige Wesen umherzugehn und, in ihren Gedanken über dieselben, sich der dritten, nicht der ersten Person Pluralis zu bedienen. —

Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint nun der, welchen die Natur in intellektueller Hinsicht sehr reich ausgestattet hat, als der Glücklichste; so gewiß das Subjektive uns näher liegt, als das Objektive, dessen Wirkung, welcher Art sie auch sei, immer erst durch jenes vermittelt, also nur sekundär ist. Dies bezeugt auch der schöne Vers:

Πλουτος ὁ της ψυχης πλουτος μονος εστιν αληθης,
Τ'αλλα δ'εχει ατην πλειονα των κτεανων.

Lucian. in Anthol. I, 67.

Ein solcher innerlich Reicher bedarf von außen nichts weiter, als eines negativen Geschenks, nämlich freier Muße, um seine geistigen Fähigkeiten ausbilden und entwickeln und seinen innern Reichtum genießen zu können, also eigentlich nur der Erlaubnis, sein ganzes Leben hindurch, jeden Tag und jede Stunde, ganz er selbst sein zu dürfen. Wenn einer bestimmt ist, die Spur seines Geistes dem ganzen Menschengeschlechte aufzudrücken; so gibt es für ihn nur ein Glück oder Unglück, nämlich seine Anlagen vollkommen ausbilden und seine Werke vollenden zu können, — oder aber hieran verhindert zu sein. Alles andere ist für ihn geringfügig. Demgemäß sehn wir die großen Geister aller Zeiten auf freie Muße den allerhöchsten Wert legen. Denn die freie Muße eines jeden ist so viel wert, wie er selbst wert ist. Δοκει δε ἡ ευδαιμονια εν τῃ σχολῃ ειναι (videtur beatitudo in otio esse sita), sagt Aristoteles (Eth. Nic. X, 7), und Diogenes Laertius (II, 5, 31) berichtet, daß Σωκρατης επῃνει σχολην, ὡς καλλιστον κτηματων (Socrates otium et possessionum omnium pulcherrimam laudabat). Dem entspricht auch, daß Aristoteles (Eth. Nic. X, 7, 8, 9) das philosophische Leben für das glücklichste erklärt. Sogar gehört hieher, was er in der Politik (IV, 11) sagt: τον ευδαιμονα βιον ειναι τον κατ' αρετην ανεμποδιστον, welches, gründlich übersetzt, besagt: „seine Trefflichkeit, welcher Art sie auch sei, ungehindert üben zu können, ist das eigentliche Glück", und also zusammentrifft mit Goethes Ausspruch, im Wilh. Meister: „Wer mit einem Talent zu einem Talent geboren ist, findet in demselben sein

schönstes Dasein." — Nun aber ist freie Muße zu besitzen nicht nur dem gewöhnlichen Schicksal, sondern auch der gewöhnlichen Natur des Menschen fremd: denn seine natürliche Bestimmung ist, daß er seine Zeit mit Herbeischaffung des zu seiner und seiner Familie Existenz Notwendigen zubringe. Er ist ein Sohn der Not, nicht eine freie Intelligenz. Dementsprechend wird freie Muße dem gewöhnlichen Menschen bald zur Last, ja, endlich zur Qual, wenn er sie nicht, mittelst allerlei erkünstelter und fingierter Zwecke, durch Spiel, Zeitvertreib und Steckenpferde jeder Gestalt auszufüllen vermag: auch bringt sie ihm, aus demselben Grunde, Gefahr, da es mit Recht heißt difficilis in otio quies. Andrerseits jedoch ist ein über das normale Maß weit hinausgehender Intellekt ebenfalls abnorm, also unnatürlich. Ist er dennoch einmal vorhanden, so bedarf es, für das Glück des damit begabten, eben jener den andern bald lästigen, bald verderblichen freien Muße; da er ohne diese ein Pegasus im Joche, mithin unglücklich sein wird. Treffen nun aber beide Unnatürlichkeiten, die äußere und die innere, zusammen; so ist es ein großer Glücksfall: denn jetzt wird der so Begünstigte ein Leben höherer Art führen, nämlich das eines Eximierten von den beiden entgegengesetzten Quellen des menschlichen Leidens, der Not und der Langenweile, oder dem sorglichen Treiben für die Existenz und der Unfähigkeit, die Muße (d. i. die freie Existenz selbst) zu ertragen, welchen beiden Uebeln der Mensch sonst nur dadurch entgeht, daß sie selbst sich wechselseitig neutralisieren und aufheben.

Gegen dieses alles jedoch kommt andrerseits in Betracht, daß die großen Geistesgaben, infolge der überwiegenden Nerventätigkeit, eine überaus gesteigerte Empfindlichkeit für den Schmerz, in jeglicher Gestalt, herbeiführen, daß ferner das sie bedingende leidenschaftliche Temperament und zugleich die von ihnen unzertrennliche größere Lebhaftigkeit und Vollkommenheit aller Vorstellungen eine ungleich größere Heftigkeit der durch diese erregten Affekte herbeiführt, während es doch überhaupt mehr peinliche als angenehme Affekte gibt; endlich auch, daß die großen Geistesgaben ihren Besitzer den übrigen Menschen und ihrem Treiben entfremden, ja, je mehr er an sich selber hat, desto weniger er an ihnen finden kann. Hundert Dinge, an welchen sie großes Genüge haben, sind ihm schal und ungenießbar; wodurch denn das überall sich geltend machende Gesetz der Kompensation vielleicht auch hier in Kraft bleibt; ist doch sogar oft genug, und nicht ohne Schein, behauptet worden, der geistig beschränkteste Mensch sei im Grunde der glück-

lichste; wenngleich keiner ihn um dieses Glück beneiden mag. In der definitiven Entscheidung der Sache will ich um so weniger dem Leser vorgreifen, als selbst Sophokles hierüber zwei einander diametral entgegengesetzte Aussprüche getan hat:

Πολλῳ το φρονειν ευδαιμονιας πρωτον ὑπαρχει.
(Sapere longe prima felicitatis pars est.)
Antig. 1328.

und wieder:

Εν τῳ φρονειν γαρ μηδεν ἡδιστος βιος.
(Nihil cogitantium jucundissima vita est.)
Ajax. 550.

Ebenso uneinig miteinander sind die Philosophen des A. T.

„Des Narren Leben ist ärger denn der Tod!"
(Του γαρ μωρου ὑπερ θανατου ζωη πονηρα.)
Jes. Sir. 22, 12.

und

„Wo viel Weisheit ist, da ist viel Grämens."
(Ὁ προστιθεις γνωσιν, προσθησει ἀλγημα.)
Kohel. 1, 18.

Inzwischen will ich hier doch nicht unerwähnt lassen, daß der Mensch, welcher, infolge des streng und knapp normalen Maßes seiner intellektuellen Kräfte, keine geistigen Bedürfnisse hat, es eigentlich ist, den ein der deutschen Sprache ausschließlich eigener, vom Studentenleben ausgegangener, nachmals aber in einem höheren, wiewohl dem ursprünglichen, durch den Gegensatz zum Musensohne, immer noch analogen Sinne gebrauchter Ausdruck als den Philister bezeichnet. Dieser nämlich ist und bleibt der ἀμουσος ἀνηρ. Nun würde ich zwar, von einem höhern Standpunkt aus, die Definition der Philister so aussprechen, daß sie Leute wären, die immerfort auf das ernstlichste beschäftigt sind mit einer Realität, die keine ist. Allein eine solche, schon transzendentale Definition würde dem populären Standpunkt, auf welchen ich mich in dieser Abhandlung gestellt habe, nicht angemessen, daher auch vielleicht nicht durchaus jedem Leser faßlich sein. Jene erstere hingegen läßt leichter eine spezielle Erläuterung zu und bezeichnet hinreichend das Wesentliche der Sache, die Wurzel aller der Eigenschaften, die den Philister charakterisieren. Er ist demnach ein Mensch ohne geistige Bedürfnisse. Hieraus nun folgt gar mancherlei: erstlich, in Hinsicht auf ihn selbst, daß er ohne geistige Genüsse bleibt; nach dem schon erwähn-

en Grundsatz: il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins. Kein Drang nach Erkenntnis und Einsicht, um ihrer elbst willen, belebt sein Dasein, auch keiner nach eigentlich sthetischen Genüssen, als welcher dem ersteren durchaus verandt ist. Was dennoch von Genüssen solcher Art etwa Mode der Auktorität ihm aufdringt, wird er als eine Art Zwangsrbeit möglichst kurz abtun. Wirkliche Genüsse für ihn sind allein ie sinnlichen: durch diese hält er sich schadlos. Demnach sind Austern und Champagner der Höhepunkt seines Daseins, und sich alles, was zum leiblichen Wohlsein beiträgt, zu verschaffen, st der Zweck seines Lebens. Glücklich genug, wenn dieser ihm iel zu schaffen macht! Denn, sind jene Güter ihm schon zum oraus oktroyiert; so fällt er unausbleiblich der Langenweile nheim, gegen welche dann alles Ersinnliche versucht wird: Ball, Theater, Gesellschaft, Kartenspiel, Hasardspiel, Pferde, Weiber, Trinken, Reisen usw. Und doch reicht dies alles gegen die Langeweile nicht aus, wo Mangel an geistigen Bedürfnissen die geistigen Genüsse unmöglich macht. Daher auch ist dem Philister ein dumpfer, trockener Ernst, der sich dem tierischen nähert, eigen und charakteristisch. Nichts freut ihn, nichts erregt ihn, nichts gewinnt ihm Anteil ab. Denn die sinnlichen Genüsse sind bald erschöpft; die Gesellschaft, aus eben solchen Philistern bestehend, wird bald langweilig; das Kartenspiel zuletzt ermüdend. Allenfalls bleiben ihm noch die Genüsse der Eitelkeit, nach seiner Weise, welche denn darin bestehn, daß er an Reichtum, oder Rang, oder Einfluß und Macht andere übertrifft, von welchen er dann deshalb geehrt wird; oder aber auch darin, daß er wenigstens mit solchen, die in dergleichen eminieren, Umgang hat und so sich im Reflex ihres Glanzes sonnt (a snob). — Aus der aufgestellten Grundeigenschaft des Philisters folgt zweitens, in Hinsicht auf andere, daß, da er keine geistige, sondern nur physische Bedürfnisse hat, er den suchen wird, der diese, nicht den, der jene zu befriedigen imstande ist. Am allerwenigsten wird daher unter den Anforderungen, die er an andere macht, die irgend überwiegender geistiger Fähigkeiten sein: vielmehr werden diese, wenn sie ihm aufstoßen, seinen Widerwillen, ja, seinen Haß erregen; weil er dabei nur ein lästiges Gefühl von Inferiorität, und dazu einen dumpfen, heimlichen Neid verspürt, den er aufs sorgfältigste versteckt, indem er ihn sogar sich selber zu verhehlen sucht, wodurch aber gerade solcher bisweilen bis zu einem stillen Ingrimm anwächst. Nimmermehr demnach wird es ihm einfallen, nach dergleichen Eigenschaften seine Wertschätzung oder Hochachtung

abzumessen; sondern diese wird ausschließlich dem Range und Reichtum, der Macht und dem Einfluß vorbehalten bleiben, als welche in seinen Augen die allein wahren Vorzüge sind, in denen zu exzellieren auch sein Wunsch wäre. — Alles dieses aber folgt daraus, daß er ein Mensch *ohne geistige Bedürfnisse* ist. Das große Leiden aller Philister ist, daß *Idealitäten* ihnen keine Unterhaltung gewähren, sondern sie, um der Langenweile zu entgehn, stets der *Realitäten* bedürfen. Diese nämlich sind teils bald erschöpft, wo sie, statt zu unterhalten, ermüden; teils führen sie Unheil jeder Art herbei; während hingegen die Idealitäten unerschöpflich und an sich unschuldig und unschädlich sind. —

Ich habe in dieser ganzen Betrachtung der persönlichen Eigenschaften, welche zu unserm Glücke beitragen, nächst den physischen, hauptsächlich die intellektuellen berücksichtigt. Auf welche Weise nun aber auch die moralische Trefflichkeit unmittelbar beglückt, habe ich früher in meiner Preisschrift über das Fundament der Moral § 22, S. 275 dargelegt, wohin ich also von hier verweise.

Kapitel III.

Von dem, was einer hat.

Richtig und schön hat der große Glückseligkeitslehrer *Epikuros* die menschlichen Bedürfnisse in drei Klassen geteilt. Erstlich, die natürlichen und die notwendigen: es sind die, welche, wenn nicht befriedigt, Schmerz verursachen. Folglich gehört hieher nur victus et amictus. Sie sind leicht zu befriedigen. Zweitens, die natürlichen, jedoch nicht notwendigen: es ist das Bedürfnis der Geschlechtsbefriedigung; wiewohl Epikur dies im Berichte des Laertius nicht ausspricht (wie ich denn überhaupt seine Lehre hier etwas zurechtgeschoben und ausgefeilt wiedergebe). Dieses Bedürfnis zu befriedigen, hält schon schwerer. Drittens, die weder natürlichen, noch notwendigen: es sind die des Luxus, der Ueppigkeit, des Prunkes und Glanzes: sie sind endlos und ihre Befriedigung ist sehr schwer. (Siehe Diog. Laert. L. X, c. 27, § 149, auch § 127. — Cic. De fin. I, 13.)

Die Grenze unsrer vernünftigen Wünsche hinsichtlich des Besitzes zu bestimmen ist schwierig, wo nicht unmöglich. Denn

ie Zufriedenheit eines jeden, in dieser Hinsicht, beruht nicht uf einer absoluten, sondern auf einer bloß relativen Größe, ämlich auf dem Verhältnis zwischen seinen Ansprüchen und inem Besitz: daher dieser letztere, für sich allein betrachtet, so edeutungsleer ist, wie der Zähler eines Bruchs ohne den Nenner. Die Güter, auf welche Anspruch zu machen einem Menschen nie in den Sinn gekommen ist, entbehrt er durchaus icht, sondern ist, auch ohne sie, völlig zufrieden, während ein ndrer, der hundertmal mehr besitzt als er, sich unglücklich fühlt, eil ihm eines abgeht, darauf er Anspruch macht. Jeder hat, uch in dieser Hinsicht, einen eigenen Horizont des für ihn mögicherweise Erreichbaren: so weit wie dieser gehn seine Anrüche. Wann irgendein innerhalb desselben gelegenes Obekt sich ihm so darstellt, daß er auf dessen Erreichung verrauen kann, fühlt er sich glücklich; hingegen unglücklich, wann intretende Schwierigkeiten ihm die Aussicht darauf benehmen. Das außerhalb dieses Gesichtskreises Liegende wirkt gar nicht uf ihn. Daher beunruhigen den Armen die großen Besitzümer der Reichen nicht, und tröstet andrerseits den Reichen, ei verfehlten Absichten, das viele nicht, was er schon besitzt. Der Reichtum gleicht dem Seewasser: je mehr man davon rinkt, desto durstiger wird man. — Dasselbe gilt vom Ruhm.) — Daß nach verlorenem Reichtum oder Wohlstande, sobald der rste Schmerz überstanden ist, unsre habituelle Stimmung nicht ehr verschieden von der früheren ausfällt, kommt daher, daß, achdem das Schicksal den Faktor unsers Besitzes verkleinert at, wir selbst nun den Faktor unsrer Ansprüche gleich sehr ermindern. Diese Operation aber ist das eigentlich Schmerzafte bei einem Unglücksfall: nachdem sie vollzogen ist, wird der Schmerz immer weniger, zuletzt gar nicht mehr gefühlt: die Wunde vernarbt. Umgekehrt wird, bei einem Glücksfall, der Kompressor unsrer Ansprüche hinaufgeschoben, und sie dehnen sich aus: hierin liegt die Freude. Aber auch sie dauert nicht länger, als bis diese Operation gänzlich vollzogen ist: wir gewöhnen uns an das erweiterte Maß der Ansprüche und werden gegen den demselben entsprechenden Besitz gleichgültig. Dies besagt schon die Homerische Stelle, Od. XVIII, 130—137, welche schließt:

Τοιος γαρ νοος εστιν επιχθονιων ανθρωπων,
Οιον εφ' ήμαρ αγει πατηρ ανδρων τε θεων τε.

Die Quelle unsrer Unzufriedenheit liegt in unsern stets erneuerten Versuchen, den Faktor der Ansprüche in die Höhe zu

schieben, bei der Unbeweglichkeit des andern Faktors, die es verhindert. —

Unter einem so bedürftigen und aus Bedürfnissen bestehendem Geschlecht, wie das menschliche, ist es nicht zu verwundern, daß *Reichtum* mehr und aufrichtiger, als alles andere, geachtet, ja verehrt wird, und selbst die Macht nur als Mittel zum Reichtum; wie auch nicht, daß zum Zwecke des Erwerbs alles andere beiseite geschoben oder über den Haufen geworfen wird, z. B. die Philosophie von den Philosophieprofessoren. — Daß die Wünsche der Menschen hauptsächlich auf Geld gerichtet sind und sie dieses über alles lieben, wird ihnen oft zum Vorwurf gemacht. Jedoch ist es natürlich, wohl gar unvermeidlich, das zu lieben, was, als ein unermüdlicher Proteus, jeden Augenblick bereit ist, sich in den jedesmaligen Gegenstand unsrer so wandelbaren Wünsche und mannigfaltigen Bedürfnisse zu verwandeln. Jedes andere Gut nämlich kann nur *einem* Wunsch, *einem* Bedürfnis genügen: Speisen sind bloß gut für den Hungrigen, Wein für den Gesunden, Arznei für den Kranken, ein Pelz für den Winter, Weiber für die Jugend usw. Sie sind folglich alle nur αγαθα προς τι, d. h. nur relativ gut. Geld allein ist das absolut Gute: weil es nicht bloß *einem* Bedürfnis in concreto begegnet, sondern *dem* Bedürfnis überhaupt, in abstracto. —

Vorhandenes Vermögen soll man betrachten als eine Schutzmauer gegen die vielen möglichen Uebel und Unfälle; nicht als eine Erlaubnis oder gar Verpflichtung, die Plaisiers der Welt heranzuschaffen. — Leute, die vom Hause aus kein Vermögen haben, aber endlich in die Lage kommen, durch ihre Talente, welcher Art sie auch seien, viel zu verdienen, geraten fast immer in die Einbildung, ihr Talent sei das bleibende Kapital und der Gewinn dadurch die Zinsen. Demgemäß legen sie dann nicht das Erworbene teilweise zurück, um so ein bleibendes Kapital zusammenzubringen; sondern geben aus, in dem Maße, wie sie verdienen. Danach aber werden sie meistens in Armut geraten; weil ihr Erwerb stockt oder aufhört, nachdem entweder das Talent selbst erschöpft ist, indem es vergänglicher Art war, wie z. B. das zu fast allen schönen Kunsten, oder auch, weil es nur unter besondern Umständen und Konjunkturen geltend zu machen war, welche aufgehört haben. Handwerker mögen immerhin es auf die besagte Weise halten; weil die Fähigkeiten zu ihren Leistungen nicht leicht verloren gehn, auch durch die Kräfte der Gesellen ersetzt werden, und weil ihre Fabrikate

Gegenstände des Bedürfnisses sind, also allezeit Abgang finden; weshalb denn auch das Sprichwort „ein Handwerk hat einen goldenen Boden" richtig ist. Aber nicht so steht es um die Künstler und virtuosi jeder Art. Ebendeshalb werden diese teuer bezahlt. Daher aber soll, was sie erwerben, ihr Kapital werden; während sie, vermessenerweise, es für bloße Zinsen halten und dadurch ihrem Verderben entgegengehn. — Leute hingegen, welche ererbtes Vermögen besitzen, wissen wenigstens sogleich ganz richtig, was das Kapital und was die Zinsen sind. Die meisten werden daher jenes sicherzustellen suchen, keinesfalls es angreifen, ja, womöglich, wenigstens ein Achtel der Zinsen zurücklegen, künftigen Stockungen zu begegnen. Sie bleiben daher meistens im Wohlstande. — Auf Kaufleute ist diese ganze Bemerkung nicht anwendbar; denn ihnen ist das Geld selbst Mittel zum ferneren Erwerb, gleichsam Handwerksgerät; daher sie, auch wenn es ganz von ihnen selbst erworben ist, es sich, durch Benutzung, zu erhalten und zu vermehren suchen. Demgemäß ist in keinem Stande der Reichtum so eigentlich zu Hause, wie in diesem.

Ueberhaupt aber wird man, in der Regel, finden, daß diejenigen, welche schon mit der eigentlichen Not und dem Mangel handgemein gewesen sind, diese ungleich weniger fürchten und daher zur Verschwendung geneigter sind, als die, welche solche nur vom Hörensagen kennen. Zu den ersteren gehören alle, die durch Glücksfälle irgendeiner Art, oder durch besondere Talente, gleichviel welcher Gattung, ziemlich schnell aus der Armut in den Wohlstand gelangt sind: die andern hingegen sind die, welche im Wohlstande geboren und geblieben sind. Diese sind durchgängig mehr auf die Zukunft bedacht und daher ökonomischer, als jene. Man könnte daraus schließen, daß die Not nicht eine so schlimme Sache wäre, wie sie, von weitem gesehn, scheint. Doch möchte der wahre Grund vielmehr dieser sein, daß dem, der in angestammtem Reichtume geboren ist, dieser als etwas Unentbehrliches erscheint, als das Element des einzig möglichen Lebens, so gut wie die Luft; daher er ihn bewacht wie sein Leben, folglich meistens ordnungsliebend, vorsichtig und sparsam ist. Dem in angestammter Armut Geborenen hingegen erscheint diese als der natürliche Zustand; der ihm danach irgendwie zugefallene Reichtum aber als etwas Ueberflüssiges, bloß tauglich zum Genießen und Verprassen; indem man, wann er wieder fort ist, sich, so gut wie vorher, ohne ihn behilft und noch eine Sorge los ist. Da geht es denn wie Shakespeare sagt:

The adage must be verified,
That beggars mounted run their horse to death.

(Das Sprichwort muß bewährt werden, daß der zu Pferde gesetzte Bettler sein Tier zu Tode jagt.)

Henry VI. P. 3. A. 1.

Dazu kommt denn freilich noch, daß solche Leute ein festes und übergroßes Zutrauen teils zum Schicksal, teils zu den eigenen Mitteln, die ihnen schon aus Not und Armut herausgeholfen haben, nicht sowohl im Kopf, als im Herzen tragen und daher die Untiefen derselben nicht, wie es wohl den reich Geborenen begegnet, für bodenlos halten, sondern denken, daß man, auf den Boden stoßend, wieder in die Höhe gehoben wird. — Aus dieser menschlichen Eigentümlichkeit ist es auch zu erklären, daß Frauen, welche arme Mädchen waren, sehr oft anspruchsvoller und verschwenderischer sind, als die, welche eine reiche Aussteuer zubrachten; indem meistenteils die reichen Mädchen nicht bloß Vermögen mitbringen, sondern auch mehr Eifer, ja, angeerbten Trieb zur Erhaltung desselben, als arme. Wer inzwischen das Gegenteil behaupten will, findet eine Auktorität für sich am Ariosto in dessen erster Satire; hingegen stimmt Dr Johnson meiner Meinung bei: A woman of fortune being used to the handling of money, spends it judiciously: but a woman who gets the command of money for the first time upon her marriage, has such a gust in spending it, that she throws it away with great profusion. (S. Boswell, Life of Johnson, ann. 1776, aetat. 67.) Jedenfalls aber möchte ich dem, der ein armes Mädchen heiratet, raten, sie nicht das Kapital, sondern eine bloße Rente erben zu lassen, besonders aber dafür zu sorgen, daß das Vermögen der Kinder nicht in ihre Hände gerät.

Ich glaube keineswegs etwas meiner Feder Unwürdiges zu tun, indem ich hier die Sorge für Erhaltung des erworbenen und des ererbten Vermögens anempfehle. Denn von Hause aus so viel zu besitzen, daß man, wäre es auch nur für seine Person und ohne Familie, in wahrer Unabhängigkeit, d. h. ohne zu arbeiten, bequem leben kann, ist ein unschätzbarer Vorzug: denn es ist die Exemtion und die Immunität von der dem menschlichen Leben anhängenden Bedürftigkeit und Plage, also die Emanzipation vom allgemeinen Frondienst, diesem naturgemäßen Lose des Erdensohns. Nur unter dieser Begünstigung des Schicksals ist man als ein wahrer Freier geboren: denn nur so ist man eigentlich sui juris, Herr seiner Zeit und seiner Kräfte, und darf jeden Morgen sagen: „Der Tag ist mein."

Auch ist ebendeshalb zwischen dem, der tausend, und dem, der hunderttausend Taler Renten hat, der Unterschied unendlich kleiner, als zwischen ersterem und dem, der nichts hat. Seinen höchsten Wert aber erlangt das angeborene Vermögen, wenn es dem zugefallen ist, der mit geistigen Kräften höherer Art ausgestattet, Bestrebungen verfolgt, die sich mit dem Erwerbe nicht wohl vertragen: denn alsdann ist er vom Schicksal doppelt dotiert und kann jetzt seinem Genius leben: der Menschheit aber wird er seine Schuld dadurch hundertfach abtragen, daß er leistet, was kein anderer konnte, und etwas hervorbringt, das ihrer Gesamtheit zugute kommt, wohl auch gar ihr zur Ehre gereicht. Ein anderer nun wieder wird, in so bevorzugter Lage, sich durch philanthropische Bestrebungen um die Menschheit verdient machen. Wer hingegen nichts von dem allen, auch nur einigermaßen oder versuchsweise, leistet, ja, nicht einmal, durch gründliche Erlernung irgendeiner Wissenschaft, sich wenigstens die Möglichkeit eröffnet, dieselbe zu fördern, — ein solcher ist, bei angeerbtem Vermögen, ein bloßer Tagedieb und verächtlich. Auch wird er nicht glücklich sein: denn die Exemtion von der Not liefert ihn dem andern Pol des menschlichen Elends, der Langenweile, in die Hände, die ihn so martert, daß er viel glücklicher wäre, wenn die Not ihm Beschäftigung gegeben hätte. Ebendiese Langeweile aber wird ihn leicht zu Extravaganzen verleiten, welche ihn um jenen Vorzug bringen, dessen er nicht würdig war. Wirklich befinden Unzählige sich bloß deshalb in Mangel, weil, als sie Geld hatten, sie es ausgaben, um nur sich augenblickliche Linderung der sie drückenden Langenweile zu verschaffen.

Ganz anders nun aber verhält es sich, wenn der Zweck ist, es im Staatsdienste hoch zu bringen, wo demnach Gunst, Freunde, Verbindungen, erworben werden müssen, um durch sie, von Stufe zu Stufe, Beförderung, vielleicht gar bis zu den höchsten Posten, zu erlangen: hier nämlich ist es im Grunde wohl besser, ohne alles Vermögen in die Welt gestoßen zu sein. Besonders wird es dem, welcher nicht adelig, hingegen mit einigem Talent ausgestattet ist, zum wahren Vorteil und zur Empfehlung gereichen, wenn er ein ganz armer Teufel ist. Denn was jeder, schon in der bloßen Unterhaltung, wieviel mehr im Dienste, am meisten sucht und liebt, ist die Inferiorität des andern. Nun aber ist allein ein armer Teufel von seiner gänzlichen, tiefen, entschiedenen und allseitigen Inferiorität und seiner völligen Unbedeutsamkeit und Wertlosigkeit in dem Grade

überzeugt und durchdrungen, wie es hier erfordert wird. Nur er demnach verbeugt sich oft und anhaltend genug, und nur seine Bücklinge erreichen volle 90 Grad: nur er läßt alles über sich ergehn und lächelt dazu; nur er erkennt die gänzliche Wertlosigkeit der Verdienste; nur er preist öffentlich, mit lauter Stimme, oder auch in großem Druck, die literarischen Stümpereien der über ihn Gestellten, oder sonst Einflußreichen, als Meisterwerke; nur er versteht zu betteln: folglich kann nur er, beizeiten, also in der Jugend, sogar ein Epopte jener verborgenen Wahrheit werden, die Goethe uns enthüllt hat in den Worten:

„Uebers Niederträchtige
Niemand sich beklage:
Denn es ist das Mächtige,
Was man dir auch sage."

Westöstl. Diwan.

Hingegen der, welcher von Hause aus zu leben hat, wird sich meistens ungebärdig stellen: er ist gewohnt tête levée zu gehn, hat alle jene Künste nicht gelernt, trotzt dazu vielleicht noch auf etwaige Talente, deren Unzulänglichkeit vielmehr, dem médiocre et rampant gegenüber, er begreifen sollte; er ist am Ende wohl gar imstande, die Inferiorität der über ihn Gestellten zu merken; und wenn es nun vollends zu den Indignitäten kommt, da wird er stätisch oder kopfscheu. Damit poussiert man sich nicht in der Welt: vielmehr kann es mit ihm zuletzt dahin kommen, daß er mit dem frechen Voltaire sagt: nous n'avons que deux jours à vivre: ce n'est pas la peine de les passer à ramper sous des coquins méprisables: — leider ist, beiläufig gesagt, dieses coquin méprisable ein Prädikat, zu dem es in der Welt verteufelt viele Subjekte gibt. Man sieht also, daß das Juvenalische

Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
Res angusta domi,

mehr von der Laufbahn der Virtuositäten, als von der der Weltleute, gültig ist. —

Zu dem, was einer hat, habe ich Frau und Kinder nicht gerechnet; da er von diesen vielmehr gehabt wird. Eher ließen sich Freunde dazu zählen: doch muß auch hier der Besitzende im gleichen Maße der Besitz des andern sein.

Kapitel IV.

Von dem, was einer vorstellt.

Dieses, also unser Dasein in der Meinung anderer, wird, infolge einer besondern Schwäche unsrer Natur, durchgängig viel zu hoch angeschlagen; obgleich schon die leichteste Besinnung lehren könnte, daß es, an sich selbst, für unser Glück, unwesentlich ist. Es ist demnach kaum erklärlich, wie sehr jeder Mensch sich innerlich freut, so oft er Zeichen der günstigen Meinung anderer merkt und seiner Eitelkeit irgendwie geschmeichelt wird. So unausbleiblich wie die Katze spinnt, wenn man sie streichelt, malt süße Wonne sich auf das Gesicht des Menschen, den man lobt, und zwar in dem Felde seiner Prätension, sei das Lob auch handgreiflich lügenhaft. Oft trösten ihn, über reales Unglück, oder über die Kargheit, mit der für ihn die beiden, bis hieher abgehandelten Hauptquellen unsers Glückes fließen, die Zeichen des fremden Beifalls: und, umgekehrt, ist es zum Erstaunen, wie sehr jede Verletzung seines Ehrgeizes, in irgendeinem Sinne, Grad, oder Verhältnis, jede Geringschätzung, Zurücksetzung, Nichtachtung ihn unfehlbar kränkt und oft tief schmerzt. Sofern auf dieser Eigenschaft das Gefühl der Ehre beruht, mag sie für das Wohlverhalten vieler, als Surrogat ihrer Moralität von ersprießlichen Folgen sein; aber auf das eigene Glück des Menschen, zunächst auf die diesem so wesentliche Gemütsruhe und Unabhängigkeit, wirkt sie mehr störend und nachteilig, als förderlich ein. Daher ist es, von unserm Gesichtspunkte aus, ratsam, ihr Schranken zu setzen und, mittelst gehöriger Ueberlegung und richtiger Abschätzung des Wertes der Güter, jene große Empfindlichkeit gegen die fremde Meinung möglichst zu mäßigen, sowohl da, wo ihr geschmeichelt wird, als da, wo ihr wehe geschieht: denn beides hängt am selben Faden. Außerdem bleibt man der Sklave fremder Meinung und fremden Bedünkens:

> Sic leve, sic parvum est, animum quod laudis avarum
> Subruit ac reficit.

Demnach wird eine richtige Abschätzung des Wertes dessen, was man in und für sich selbst ist, gegen das, was man bloß in den Augen anderer ist, zu unserm Glücke viel beitragen. Zum ersteren gehört die ganze Ausfüllung der Zeit unsers eige-

nen Daseins, der innere Gehalt desselben, mithin alle die Güter, welche unter den Titeln „was einer ist" und „was einer hat" von uns in Betrachtung genommen worden sind. Denn der Ort, in welchem alles dieses seine Wirkungssphäre hat, ist das eigene Bewußtsein. Hingegen ist der Ort dessen, was wir für *andere* sind, das fremde Bewußtsein: es ist die Vorstellung, unter welcher wir darin erscheinen, nebst den Begriffen, die auf diese angewandt werden*). Dies nun ist etwas, das unmittelbar gar nicht für uns vorhanden ist, sondern bloß mittelbar, nämlich sofern das Betragen der andern gegen uns dadurch bestimmt wird. Und auch dieses selbst kommt eigentlich nur in Betracht, sofern es Einfluß hat auf irgend etwas, wodurch das, was wir *in und für uns selbst* sind, modifiziert werden kann. Außerdem ist ja, was in einem fremden Bewußtsein vorgeht, als solches, für uns gleichgültig, und auch wir werden allmählich gleichgültig dagegen werden, wenn wir von der Oberflächlichkeit und Futilität der Gedanken, von der Beschränktheit der Begriffe, von der Kleinlichkeit der Gesinnung, von der Verkehrtheit der Meinungen und von der Anzahl der Irrtümer in den allermeisten Köpfen eine hinlängliche Kenntnis erlangen, und dazu aus eigener Erfahrung lernen, mit welcher Geringschätzung gelegentlich von jedem geredet wird, sobald man ihn nicht zu fürchten hat, oder glaubt, es komme ihm nicht zu Ohren; insbesondere aber nachdem wir einmal angehört haben, wie vom größten Manne ein halbes Dutzend Schafsköpfe mit Wegwerfung spricht. Wir werden dann einsehn, daß, wer auf die Meinung der Menschen einen großen Wert legt, ihnen zu viel Ehre erzeigt.

Jedenfalls ist der auf eine kümmerliche Ressource hingewiesen, der sein Glück nicht in den beiden, bereits abgehandelten Klassen von Gütern findet, sondern es in dieser dritten suchen muß, also nicht in dem, was er wirklich, sondern in dem, was er in der fremden Vorstellung ist. Denn überhaupt ist die Basis unsers Wesens und folglich auch unsers Glücks unsere animalische Natur. Daher ist, für unsere Wohlfahrt, Gesundheit das Wesentlichste, nächst dieser aber die Mittel zu unserer Erhaltung, also ein sorgenfreies Auskommen. Ehre, Glanz, Rang, Ruhm, so viel Wert auch mancher darauf legen mag, können mit jenen wesentlichen Gütern nicht kompetieren, noch sie ersetzen: vielmehr würden sie, erforderlichen Falles, unbedenk-

*) Die höchsten Stände, in ihrem Glanz, in ihrer Pracht und Prunk und Herrlichkeit und Repräsentation jeder Art können sagen: unser Glück liegt ganz außerhalb unserer selbst: sein Ort sind die Köpfe anderer.

lich für jene hingegeben werden. Dieserwegen wird es zu unserm Glück beitragen, wenn wir beizeiten die simple Einsicht erlangen, daß jeder zunächst und wirklich in seiner eigenen Haut lebt, nicht aber in der Meinung anderer, und daß demnach unser realer und persönlicher Zustand, wie er durch Gesundheit, Temperament, Fähigkeiten, Einkommen, Weib, Kind, Freunde, Wohnort usw. bestimmt wird, für unser Glück hundertmal wichtiger ist, als was es andern beliebt aus uns zu machen. Der entgegengesetzte Wahn macht unglücklich. Wird mit Emphase ausgerufen „übers Leben geht noch die Ehre", so besagt dies eigentlich: „Dasein und Wohlsein sind nichts; sondern was die andern von uns denken, das ist die Sache." Allenfalls kann der Ausspruch als eine Hyperbel gelten, der die prosaische Wahrheit zu Grunde liegt, daß zu unserm Fortkommen und Bestehn unter Menschen die Ehre, d. h. die Meinung derselben von uns, oft unumgänglich nötig ist; worauf ich weiterhin zurückkommen werde. Wenn man hingegen sieht, wie fast alles, wonach Menschen ihr Leben lang, mit rastloser Anstrengung und unter tausend Gefahren und Mühseligkeiten, unermüdlich streben, zum letzten Zwecke hat, sich dadurch in der Meinung anderer zu erhöhen, indem nämlich nicht nur Aemter, Titel und Orden, sondern auch Reichtum, und selbst Wissenschaft*) und Kunst, im Grunde und hauptsächlich deshalb angestrebt werden, und der größere Respekt anderer das letzte Ziel ist, darauf man hinarbeitet; so beweist dies leider nur die Größe der menschlichen Torheit. Viel zu viel Wert auf die Meinung anderer zu legen ist ein allgemein herrschender Irrwahn: mag er nun in unserer Natur selbst wurzeln, oder infolge der Gesellschaft und Zivilisation entstanden sein; jedenfalls übt er auf unser gesamtes Tun und Lassen einen ganz übermäßigen und unserm Glücke feindlichen Einfluß aus, den wir verfolgen können, von da an, wo er sich in der ängstlichen und sklavischen Rücksicht auf das qu'en dira-t-on zeigt, bis dahin, wo er den Dolch des Virginius in das Herz seiner Tochter stößt, oder den Menschen verleitet, für den Nachruhm, Ruhe, Reichtum und Gesundheit, ja, das Leben zu opfern. Dieser Wahn bietet allerdings dem, der die Menschen zu beherrschen, oder sonst zu lenken hat, eine bequeme Handhabe dar; weshalb in jeder Art von Menschendressierungskunst die Weisung, das Ehrgefühl rege zu halten und zu schärfen, eine Hauptstelle einnimmt: aber in Hinsicht auf das eigene Glück des Menschen, welches hier unsere Absicht ist,

*) Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter.

verhält die Sache sich ganz anders, und ist vielmehr davon abzumahnen, daß man nicht zu viel Wert auf die Meinung anderer lege. Wenn es, wie die tägliche Erfahrung lehrt, dennoch geschieht, wenn die meisten Menschen gerade auf die Meinung anderer von ihnen den höchsten Wert legen und es ihnen darum mehr zu tun ist, als um das, was, weil es in ihrem eigenen Bewußtsein vorgeht, unmittelbar für sie vorhanden ist; wenn demnach, mittelst Umkehrung der natürlichen Ordnung, ihnen jenes der reale, dieses der bloß ideale Teil ihres Daseins zu sein scheint, wenn sie also das Abgeleitete und Sekundäre zur Hauptsache machen und ihnen mehr das Bild ihres Wesens im Kopfe anderer, als dieses Wesen selbst am Herzen liegt; so ist diese unmittelbare Wertschätzung dessen, was für uns unmittelbar gar nicht vorhanden ist, diejenige Torheit, welche man Eitelkeit, vanitas, genannt hat, um dadurch das Leere und Gehaltlose dieses Strebens zu bezeichnen. Auch ist aus dem Obigen leicht einzusehn, daß sie zum Vergessen des Zwecks über die Mittel gehört, so gut wie der Geiz.

In der Tat überschreitet der Wert, den wir auf die Meinung anderer legen, und unsere beständige Sorge in betreff derselben, in der Regel, fast jede vernünftige Bezweckung, so daß sie als eine Art allgemein verbreiteter, oder vielmehr angeborener Manie angesehen werden kann. Bei allem, was wir tun und lassen, wird, fast vor allem andern, die fremde Meinung berücksichtigt, und aus der Sorge um sie werden wir, bei genauer Untersuchung, fast die Hälfte aller Bekümmernisse und Aengste, die wir jemals empfunden haben, hervorgegangen sehn. Denn sie liegt allem unserm, so oft gekränkten, weil so krankhaft empfindlichen, Selbstgefühl, allen unsern Eitelkeiten und Prätensionen, wie auch unserm Prunken und Großtun zum Grunde. Ohne diese Sorge und Sucht würde der Luxus kaum ein Zehntel dessen sein, was er ist. Aller und jeder Stolz, point d'honneur und puntiglio, so verschiedener Gattung und Sphäre er auch sein kann, beruht auf ihr, — und welche Opfer heischt sie da nicht oft! Sie zeigt sich schon im Kinde, sodann in jedem Lebensalter, jedoch am stärksten im späten; weil dann, beim Versiegen der Fähigkeit zu sinnlichen Genüssen, Eitelkeit und Hochmut nur noch mit dem Geize die Herrschaft zu teilen haben. Am deutlichsten läßt sich dies an den Franzosen beobachten, als bei welchen sie ganz endemisch ist und sich oft in der abgeschmacktesten Ehrsucht, lächerlichsten Nationaleitelkeit und unverschämtesten Prahlerei Luft macht; wodurch dann ihr Streben sich selbst vereitelt, indem es sie zum Spotte der andern

Nationen gemacht hat und die grande nation ein Neckname geworden ist. Um nun aber die in Rede stehende Verkehrtheit der überschwenglichen Sorge um die Meinung anderer noch speziell zu erläutern, mag hier ein, durch den Lichteffekt des Zusammentreffens der Umstände mit dem angemessenen Charakter, in seltenem Grade begünstigtes, recht superlatives Beispiel jener in der Menschennatur wurzelnden Torheit Platz finden, da an demselben die Stärke dieser höchst wunderlichen Triebfeder sich ganz ermessen läßt. Es ist folgende, den Times vom 31. März 1846 entnommene Stelle aus dem ausführlichen Bericht von der soeben vollzogenen Hinrichtung des Thomas Wix, eines Handwerksgesellen, der aus Rache seinen Meister ermordet hatte: „An dem zur Hinrichtung festgesetzten Morgen fand sich der hochwürdige Gefängniskaplan zeitig bei ihm ein. Allein Wix, obwohl sich ruhig betragend, zeigte keinen Anteil an seinen Ermahnungen: vielmehr war das einzige, was ihm am Herzen lag, daß es ihm gelingen möchte, vor den Zuschauern seines schmachvollen Endes, sich mit recht großer Bravour zu benehmen. — — — Dies ist ihm denn auch gelungen. Auf dem Hofraum, den er zu dem, hart am Gefängnis errichteten Galgenschafott zu durchschreiten hatte, sagte er: ‚Wohlan denn, wie Doktor Dodd gesagt hat, bald werde ich das große Geheimnis wissen!‘ Er ging, obwohl mit gebundenen Armen, die Leiter zum Schafott ohne die geringste Beihilfe hinauf: daselbst angelangt machte er gegen die Zuschauer, rechts und links, Verbeugungen, welche denn auch mit dem donnernden Beifallsruf der versammelten Menge beantwortet und belohnt wurden, usw.“ — Dies ist ein Prachtexemplar der Ehrsucht, den Tod, in schrecklichster Gestalt, nebst der Ewigkeit dahinter, vor Augen, keine andere Sorge zu haben, als die um den Eindruck auf den zusammengelaufenen Haufen der Gaffer und die Meinung, welche man in deren Köpfen zurücklassen wird! — Und doch war ebenso der im selben Jahr in Frankreich, wegen versuchten Königsmordes, hingerichtete Lecomte, bei seinem Prozeß, hauptsächlich darüber verdrießlich, daß er nicht in anständiger Kleidung vor der Pairskammer erscheinen konnte, und selbst bei seiner Hinrichtung war es ihm ein Hauptverdruß, daß man ihm nicht erlaubt hatte, sich vorher zu rasieren. Daß es auch ehemals nicht anders gewesen, ersehen wir aus dem, was Mateo Aleman, in der, seinem berühmten Romane, Guzman de Alfarache vorgesetzten Einleitung (declaracion) anführt, daß nämlich viele betörte Verbrecher die letzten Stunden, welche sie ausschließlich ihrem Seelenheil widmen sollten, diesem

entziehn, um eine kleine Predigt, die sie auf der Galgenleiter halten wollen, auszuarbeiten und zu memorieren. — An solchen Zügen jedoch können wir selbst uns spiegeln: denn kolossale Fälle geben überall die deutlichste Erläuterung. Unser aller Sorgen, Kümmern, Wurmen, Aergern, Aengstigen, Anstrengen usw. betrifft, in vielleicht den meisten Fällen, eigentlich die fremde Meinung und ist ebenso absurd, wie das jener armen Sünder. Nicht weniger entspringt unser Neid und Haß größtenteils aus besagter Wurzel.

Offenbar nun könnte zu unserm Glücke, als welches allergrößtenteils auf Gemütsruhe und Zufriedenheit beruht, kaum irgend etwas so viel beitragen, als die Einschränkung und Herabstimmung dieser Triebfeder auf ihr vernünftig zu rechtfertigendes Maß, welches vielleicht ein Fünfzigstel des gegenwärtigen sein wird, also das Herausziehn dieses immerfort peinigenden Stachels aus unserm Fleisch. Dies ist jedoch sehr schwer: denn wir haben es mit einer natürlichen und angeborenen Verkehrtheit zu tun. Etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur sagt Tacitus (Hist. IV, 6). Um jene allgemeine Torheit los zu werden, wäre das alleinige Mittel, sie deutlich als eine solche zu erkennen und zu diesem Zwecke sich klar zu machen, wie ganz falsch, verkehrt, irrig und absurd die meisten Meinungen in den Köpfen der Menschen zu sein pflegen, daher sie, an sich selbst, keiner Beachtung wert sind; sodann, wie wenig realen Einfluß auf uns die Meinung anderer, in den meisten Dingen und Fällen, haben kann; ferner, wie ungünstig überhaupt sie meistenteils ist, so daß fast jeder sich krank ärgern würde, wenn er vernähme, was alles von ihm gesagt und in welchem Tone von ihm geredet wird; endlich, daß sogar die Ehre selbst doch eigentlich nur von mittelbarem und nicht von unmittelbarem Werte ist u. dgl. m. Wenn eine solche Bekehrung von der allgemeinen Torheit uns gelänge; so würde die Folge ein unglaublich großer Zuwachs an Gemütsruhe und Heiterkeit und ebenfalls ein festeres und sichereres Auftreten, ein durchweg unbefangeneres und natürlicheres Betragen sein. Der so überaus wohltätige Einfluß, den eine zurückgezogene Lebensweise auf unsere Gemütsruhe hat, beruht größtenteils darauf, daß eine solche uns dem fortwährenden Leben vor den Augen anderer, folglich der steten Berücksichtigung ihrer etwaigen Meinung entzieht und dadurch uns uns selber zurückgibt. Imgleichen würden wir sehr vielem realen Unglück entgehn, in welches nur jenes rein ideale Streben, richtiger jene heillose Torheit, uns zieht, würden auch viel mehr Sorgfalt für solide Güter übrig behalten

und dann auch diese ungestörter genießen. Aber, wie gesagt, χαλεπα τα καλα.

Die hier geschilderte Torheit unsrer Natur treibt hauptsächlich drei Sprößlinge: Ehrgeiz, Eitelkeit und Stolz. Zwischen diesen zwei letzteren beruht der Unterschied darauf, daß der Stolz die bereits feststehende Ueberzeugung vom eigenen überwiegenden Werte, in irgendeiner Hinsicht, ist; Eitelkeit hingegen der Wunsch, in andern eine solche Ueberzeugung zu erwecken, meistens begleitet von der stillen Hoffnung, sie, infolge davon, auch selbst zu der seinigen machen zu können. Demnach ist Stolz die von innen ausgehende, folglich direkte Hochschätzung seiner selbst; hingegen Eitelkeit das Streben, solche von außen her, also indirekt zu erlangen. Dementsprechend macht die Eitelkeit gesprächig, der Stolz schweigsam. Aber der Eitele sollte wissen, daß die hohe Meinung anderer, nach der er trachtet, sehr viel leichter und sicherer durch anhaltendes Schweigen zu erlangen ist, als durch Sprechen, auch wenn einer die schönsten Dinge zu sagen hätte. — Stolz ist nicht, wer will, sondern höchstens kann, wer will, Stolz affektieren, wird aber aus dieser, wie aus jeder angenommenen Rolle bald herausfallen. Denn nur die feste, innere, unerschütterliche Ueberzeugung von überwiegenden Vorzügen und besonderm Werte macht wirklich stolz. Diese Ueberzeugung mag nun irrig sein, oder auch auf bloß äußerlichen und konventionellen Vorzügen beruhen, — das schadet dem Stolze nicht, wenn sie nur wirklich und ernstlich vorhanden ist. Weil also der Stolz seine Wurzel in der Ueberzeugung hat, steht er, wie alle Erkenntnis, nicht in unsrer Willkür. Sein schlimmster Feind, ich meine sein größtes Hindernis, ist die Eitelkeit, als welche um den Beifall anderer buhlt, um die eigene hohe Meinung von sich erst darauf zu gründen, in welcher bereits ganz fest zu sein die Voraussetzung des Stolzes ist.

So sehr nun auch durchgängig der Stolz getadelt und verschrien wird; so vermute ich doch, daß dies hauptsächlich von solchen ausgegangen ist, die nichts haben, darauf sie stolz sein könnten. Der Unverschämtheit und Dummdreistigkeit der meisten Menschen gegenüber, tut jeder, der irgend welche Vorzüge hat, ganz wohl, sie selbst im Auge zu behalten, um nicht sie gänzlich in Vergessenheit geraten zu lassen: denn wer, solche gutmütig ignorierend, mit jenen sich geriert, als wäre er ganz ihresgleichen, den werden sie treuherzig sofort dafür halten. Am meisten aber möchte ich solches denen anempfehlen, deren Vorzüge von der höchsten Art, d. h. reale, und also rein persönliche

sind, da diese nicht, wie Orden und Titel, jeden Augenblick durch sinnliche Einwirkung in Erinnerung gebracht werden: denn sonst werden sie oft genug das sus Minervam exemplifiziert sehn. „Scherze mit dem Sklaven; bald wird er dir den Hintern zeigen" — ist ein vortreffliches arabisches Sprichwort, und das Horazische sume superbiam, quaesitam meritis ist nicht zu verwerfen. Wohl aber ist die Tugend der Bescheidenheit eine erkleckliche Erfindung für die Lumpe; da ihr gemäß jeder von sich zu reden hat, als wäre auch er ein solcher, welches herrlich nivelliert, indem es dann so herauskommt, als gäbe es überhaupt nichts als Lumpe.

Die wohlfeilste Art des Stolzes hingegen ist der Nationalstolz. Denn er verrät in dem damit Behafteten den Mangel an individuellen Eigenschaften, auf die er stolz sein könnte, indem er sonst nicht zu dem greifen würde, was er mit so vielen Millionen teilt. Wer bedeutende persönliche Vorzüge besitzt, wird vielmehr die Fehler seiner eigenen Nation, da er sie beständig vor Augen hat, am deutlichsten erkennen. Aber jeder erbärmliche Tropf, der nichts in der Welt hat, darauf er stolz sein könnte, ergreift das letzte Mittel, auf die Nation, der er gerade angehört, stolz zu sein: hieran erholt er sich und ist nun dankbarlich bereit, alle Fehler und Torheiten, die ihr eigen sind, πυξ και λαξ zu verteidigen. Daher wird man z. B. unter fünfzig Engländern kaum mehr als einen finden, welcher miteinstimmt, wenn man von der stupiden und degradierenden Bigotterie seiner Nation mit gebührender Verachtung spricht: der eine aber pflegt ein Mann von Kopf zu sein. — Die Deutschen sind frei von Nationalstolz und legen hiedurch einen Beweis der ihnen nachgerühmten Ehrlichkeit ab; vom Gegenteil aber die unter ihnen, welche einen solchen vorgeben und lächerlicherweise affektieren; wie dies zumeist die „deutschen Brüder" und Demokraten tun, die dem Volke schmeicheln, um es zu verführen. Es heißt zwar, die Deutschen hätten das Pulver erfunden: ich kann jedoch dieser Meinung nicht beitreten. Und Lichtenberg frägt: „Warum gibt sich nicht leicht jemand, der es nicht ist, für einen Deutschen aus, sondern gemeiniglich, wenn er sich für etwas ausgeben will, für einen Franzosen oder Engländer?" Uebrigens überwiegt die Individualität bei weitem die Nationalität, und in einem gegebenen Menschen verdient jene tausendmal mehr Berücksichtigung, als diese. Dem Nationalcharakter wird, da er von der Menge redet, nie viel Gutes ehrlicherweise nachzurühmen sein. Vielmehr erscheint nur die menschliche Beschränktheit, Verkehrtheit und Schlechtigkeit in jedem Lande in

einer andern Form, und diese nennt man den Nationalcharakter. Von einem derselben degoutiert, loben wir den andern, bis es uns mit ihm ebenso ergangen ist. — Jede Nation spottet über die andere, und alle haben recht. —

Der Gegenstand dieses Kapitels, also was wir in der Welt vorstellen, d. h. in den Augen anderer sind, läßt sich nun, wie schon oben bemerkt, einteilen in Ehre, Rang und Ruhm.

Der Rang, so wichtig er in den Augen des großen Haufens und der Philister, und so groß sein Nutzen im Getriebe der Staatsmaschine sein mag, läßt sich, für unsern Zweck, mit wenigen Worten abfertigen. Es ist ein konventioneller, d. h. eigentlich ein simulierter Wert: seine Wirkung ist eine simulierte Hochachtung, und das Ganze eine Komödie für den großen Haufen. — Orden sind Wechselbriefe, gezogen auf die öffentliche Meinung: ihr Wert beruht auf dem Kredit des Ausstellers. Inzwischen sind sie, auch ganz abgesehn von dem vielen Gelde, welches sie, als Substitut pekuniärer Belohnungen, dem Staat ersparen, eine ganz zweckmäßige Einrichtung; vorausgesetzt, daß ihre Verteilung mit Einsicht und Gerechtigkeit geschehe. Der große Haufe nämlich hat Augen und Ohren, aber nicht viel mehr, zumal blutwenig Urteilskraft und selbst wenig Gedächtnis. Manche Verdienste liegen ganz außerhalb der Sphäre seines Verständnisses, andere versteht und bejubelt er, bei ihrem Eintritt, hat sie aber nachher bald vergessen. Da finde ich es ganz passend, durch Kreuz oder Stern, der Menge jederzeit und überall zuzurufen: „Der Mann ist nicht euresgleichen: er hat Verdienste!" Durch ungerechte, oder urteilslose, oder übermäßige Verteilung verlieren aber die Orden diesen Wert; daher ein Fürst mit ihrer Erteilung so vorsichtig sein sollte, wie ein Kaufmann mit dem Unterschreiben der Wechsel. Die Inschrift pour le mérite auf einem Kreuze ist ein Pleonasmus: jeder Orden sollte pour le mérite sein, — ça va sans dire. —

Viel schwerer und weitläufiger, als die des Ranges, ist die Erörterung der Ehre. Zuvörderst hätten wir sie zu definieren. Wenn ich nun in dieser Absicht etwa sagte: die Ehre ist das äußere Gewissen, und das Gewissen die innere Ehre; — so könnte dies vielleicht manchem gefallen; würde jedoch mehr eine glänzende, als eine deutliche und gründliche Erklärung sein. Daher sage ich: die Ehre ist, objektiv, die Meinung anderer von unserm Wert, und subjektiv, unsere Furcht vor dieser Meinung. In letzterer Eigenschaft hat sie oft eine sehr heil-

same, wenn auch keineswegs rein moralische Wirkung, — im Mann von Ehre.

Die Wurzel und der Ursprung des jedem, nicht ganz verdorbenen Menschen einwohnenden Gefühls für Ehre und Schande, wie auch des hohen Wertes, welcher ersterer zuerkannt wird, liegt in folgendem. Der Mensch für sich allein vermag gar wenig und ist ein verlassener Robinson: nur in der Gemeinschaft mit den andern ist und vermag er viel. Dieses Verhältnisses wird er inne, sobald sein Bewußtsein sich irgend zu entwickeln anfängt, und alsbald entsteht in ihm das Bestreben, für ein taugliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu gelten, also für eines, das fähig ist, pro parte virili mitzuwirken, und dadurch berechtigt, der Vorteile der menschlichen Gemeinschaft teilhaftig zu werden. Ein solches nun ist er dadurch, daß er, erstlich, das leistet, was man von jedem überall, und sodann das, was man von ihm in der besondern Stelle, die er eingenommen hat, fordert und erwartet. Ebensobald aber erkennt er, daß es hiebei nicht darauf ankommt, daß er es in seiner eigenen, sondern daß er es in der Meinung der anderen sei. Hieraus entspringt demnach sein eifriges Streben nach der günstigen Meinung anderer und der hohe Wert, den er auf diese legt: beides zeigt sich mit der Ursprünglichkeit eines angeborenen Gefühls, welches man Ehrgefühl und, nach Umständen, Gefühl der Scham (verecundia) nennt. Dieses ist es, was seine Wangen rötet, sobald er glaubt, plötzlich in der Meinung anderer verlieren zu müssen, selbst wo er sich unschuldig weiß; sogar da, wo der sich aufdeckende Mangel eine nur relative, nämlich willkürlich übernommene Verpflichtung betrifft: und andrerseits stärkt nichts seinen Lebensmut mehr, als die erlangte, oder erneuerte Gewißheit von der günstigen Meinung anderer; weil sie ihm den Schutz und die Hilfe der vereinten Kräfte aller verspricht, welche eine unendlich größere Wehrmauer gegen die Uebel des Lebens sind, als seine eigenen.

Aus den verschiedenen Beziehungen, in denen der Mensch zu andern stehn kann und in Hinsicht auf welche sie Zutrauen zu ihm, also eine gewisse gute Meinung von ihm, zu hegen haben, entstehn mehrere Arten der Ehre. Diese Beziehungen sind hauptsächlich das Mein und Dein, sodann die Leistungen der Anheischigen, endlich das Sexualverhältnis: ihnen entsprechen die bürgerliche Ehre, die Amtsehre und die Sexualehre, jede von welchen noch wieder Unterarten hat.

Die weiteste Sphäre hat die bürgerliche Ehre: sie besteht in der Voraussetzung, daß wir die Rechte eines jeden

unbedingt achten und daher uns nie ungerechter, oder gesetzlich unerlaubter Mittel zu unserm Vorteile bedienen werden. Sie ist die Bedingung zur Teilnahme an allem friedlichen Verkehr. Sie geht verloren durch eine einzige offenbar und stark dawiderlaufende Handlung, folglich auch durch jede Kriminalstrafe; wiewohl nur unter Voraussetzung der Gerechtigkeit derselben. Immer aber beruht die Ehre, in ihrem letzten Grunde, auf der Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des moralischen Charakters, vermöge welcher eine einzige schlechte Handlung die gleiche moralische Beschaffenheit aller folgenden, sobald ähnliche Umstände eintreten werden, verbürgt: dies bezeugt auch der englische Ausdruck character für Ruf, Reputation, Ehre. Deshalb eben ist die verlorene Ehre nicht wiederherzustellen; es sei denn, daß der Verlust auf Täuschung, wie Verleumdung, oder falschen Schein, beruht hätte. Demgemäß gibt es Gesetze gegen Verleumdung, Pasquille, auch Injurien: denn die Injurie, das bloße Schimpfen, ist eine summarische Verleumdung, ohne Angabe der Gründe: dies ließe sich griechisch gut ausdrücken: εστι ἡ λοιδορια διαβολη συντομος. — welches jedoch nirgends vorkommt. Freilich legt der, welcher schimpft, dadurch an den Tag, daß er nichts Wirkliches und Wahres gegen den andern vorzubringen hat; da er sonst dieses als die Prämissen geben und die Konklusion getrost den Hörern überlassen würde; statt dessen er die Konklusion gibt und die Prämissen schuldig bleibt: allein er verläßt sich auf die Präsumtion, daß dies nur beliebter Kürze halber geschehe. — Die bürgerliche Ehre hat zwar ihren Namen vom Bürgerstande; allein ihre Geltung erstreckt sich über alle Stände, ohne Unterschied, sogar die allerhöchsten nicht ausgenommen: kein Mensch kann ihrer entraten und ist es mit ihr eine gar ernsthafte Sache, die jeder sich hüten soll leicht zu nehmen. Wer Treu und Glauben bricht, hat Treu und Glauben verloren, auf immer, was er auch tun und wer er auch sein mag: die bittern Früchte, welcher dieser Verlust mit sich bringt, werden nicht ausbleiben.

Die Ehre hat, in gewissem Sinne, einen negativen Charakter, nämlich im Gegensatz des Ruhmes, der einen positiven Charakter hat. Denn die Ehre ist nicht die Meinung von besondern, diesem Subjekt allein zukommenden Eigenschaften, sondern nur von den, der Regel nach, vorauszusetzenden, als welche auch ihm nicht abgehn sollen. Sie besagt daher nur, daß dies Subjekt keine Ausnahme mache; während der Ruhm besagt, daß es eine mache. Ruhm muß daher erst erworben werden: die Ehre hingegen braucht bloß nicht verloren

zu gehn. Dementsprechend ist Ermangelung des Ruhmes Obskurität, ein Negatives; Ermangelung der Ehre ist Schande, ein Positives. — Diese Negativität darf aber nicht mit Passivität verwechselt werden: vielmehr hat die Ehre einen ganz aktiven Charakter. Sie geht nämlich allein von dem Subjekt derselben aus, beruht auf seinem Tun und Lassen, nicht aber auf dem, was andere tun und was ihm widerfährt: sie ist also των εφ' ήμιν. Dies ist, wie wir bald sehn werden, ein Unterscheidungsmerkmal der wahren Ehre von der ritterlichen, oder Afterehre. Bloß durch Verleumdung ist ein Angriff von außen auf die Ehre möglich; das einzige Gegenmittel ist Widerlegung derselben, mit ihr angemessener Oeffentlichkeit und Entlarvung des Verleumders.

Die Achtung vor dem Alter scheint darauf zu beruhen, daß die Ehre junger Leute zwar als Voraussetzung angenommen, aber noch nicht erprobt ist, daher eigentlich auf Kredit besteht. Bei den älteren aber hat es sich im Laufe des Lebens ausweisen müssen, ob sie, durch ihren Wandel, ihre Ehre behaupten konnten. Denn weder die Jahre an sich, als welche auch Tiere, und einige in viel höherer Zahl, erreichen, noch auch die Erfahrung, als bloße, nähere Kenntnis vom Laufe der Welt, sind hinreichender Grund für die Achtung der jüngeren gegen die älteren, welche doch überall gefordert wird: die bloße Schwäche des höheren Alters würde mehr auf Schonung, als auf Achtung Anspruch geben. Merkwürdig aber ist es, daß dem Menschen ein gewisser Respekt vor weißen Haaren angeboren und daher wirklich instinktiv ist. Runzeln, ein ungleich sichereres Kennzeichen des Alters, erregen diesen Respekt keineswegs: nie wird von ehrwürdigen Runzeln, aber stets vom ehrwürdigen weißen Haare geredet.

Der Wert der Ehre ist nur ein mittelbarer. Denn, wie bereits am Eingang dieses Kapitels auseinandergesetzt ist, die Meinung anderer von uns kann nur insofern Wert für uns haben, als sie ihr Handeln gegen uns bestimmt, oder gelegentlich bestimmen kann. Dies ist jedoch der Fall, solange wir mit oder unter Menschen leben. Denn, da wir, im zivilisierten Zustande, Sicherheit und Besitz nur der Gesellschaft verdanken, auch der anderen, bei allen Unternehmungen, bedürfen und sie Zutrauen zu uns haben müssen, um sich mit uns einzulassen; so ist ihre Meinung von uns von hohem, wiewohl immer nur mittelbarem Werte für uns: einen unmittelbaren kann ich ihr nicht zuerkennen. In Uebereinstimmung hiemit sagt auch Cicero: de bona autem fama Chrysippus quidem et Dio-

genes, detracta utilitate, ne digitum quidem, ejus causa, porrigendum esse dicebant. Quibus ego vehementer assentior. (fin. III, 17.) Imgleichen gibt eine weitläuftige Auseinandersetzung dieser Wahrheit Helvetius, in seinem Meisterwerke: De l'esprit (Disc. III, ch. 13), deren Resultat ist: Nous n'aimons pas l'estime pour l'estime, mais uniquement pour les avantages qu'elle procure. Da nun das Mittel nicht mehr wert sein kann, als der Zweck; so ist der Paradespruch „die Ehre geht über das Leben", wie gesagt, eine Hyperbel.

So viel von der bürgerlichen Ehre. Die Amtsehre ist die allgemeine Meinung anderer, daß ein Mann, der ein Amt versieht, alle dazu erforderlichen Eigenschaften wirklich habe und auch in allen Fällen seine amtlichen Obliegenheiten pünktlich erfülle. Je wichtiger und größer der Wirkungskreis eines Mannes im Staate ist, also je höher und einflußreicher der Posten, auf dem er steht, desto größer muß die Meinung von den intellektuellen Fähigkeiten und moralischen Eigenschaften sein, die ihn dazu tauglich machen: mithin hat er einen um so höhern Grad von Ehre, deren Ausdruck seine Titel, Orden usw. sind, wie auch das sich unterordnende Betragen anderer gegen ihn. Nach demselben Maßstabe bestimmt nun durchgängig der Stand den besondern Grad der Ehre, wiewohl dieser modifiziert wird durch die Fähigkeit der Menge über die Wichtigkeit des Standes zu urteilen. Immer aber erkennt man dem, der besondere Obliegenheiten hat und erfüllt, mehr Ehre zu, als dem gemeinen Bürger, dessen Ehre hauptsächlich auf negativen Eigenschaften beruht.

Die Amtsehre erfordert ferner, daß, wer ein Amt versieht, das Amt selbst, seiner Kollegen und Nachfolger wegen, im Respekt erhalte, eben durch jene pünktliche Erfüllung seiner Pflichten und auch dadurch, daß er Angriffe auf das Amt selbst und auf sich, sofern er es versieht, d. h. Aeußerungen, daß er das Amt nicht pünktlich versehe, oder daß das Amt selbst nicht zum allgemeinen Besten gereiche, nicht ungeahndet lasse, sondern durch die gesetzliche Strafe beweise, daß jene Angriffe ungerecht waren.

Unterordnungen der Amtsehre sind die des Staatsdieners, des Arztes, des Advokaten, jedes öffentlichen Lehrers, ja jedes Graduierten, kurz eines jeden, der durch öffentliche Erklärung für eine gewisse Leistung geistiger Art qualifiziert erklärt worden ist und sich ebendeshalb selbst dazu anheischig gemacht hat; also mit einem Wort die Ehre aller öffentlich Anheischigen

als solcher. Daher gehört auch hieher die wahre Soldatenehre: sie besteht darin, daß, wer sich zur Verteidigung des gemeinsamen Vaterlandes anheischig gemacht hat, die dazu nötigen Eigenschaften, also vor allem Mut, Tapferkeit und Kraft wirklich besitze und ernstlich bereit sei, sein Vaterland bis in den Tod zu verteidigen und überhaupt die Fahne, zu der er einmal geschworen, um nichts auf der Welt zu verlassen. — Ich habe hier die Amtsehre in einem weitern Sinne genommen, als gewöhnlich, wo sie den dem Amt selbst gebührenden Respekt der Bürger bedeutet.

Die Sexualehre scheint mir einer näheren Betrachtung und Zurückführung ihrer Grundsätze auf die Wurzel derselben zu bedürfen, welche zugleich bestätigen wird, daß alle Ehre zuletzt auf Nützlichkeitsrücksichten beruht. Die Sexualehre zerfällt, ihrer Natur nach, in Weiber- und Männerehre, und ist von beiden Seiten ein wohlverstandener esprit de corps. Die erstere ist bei weitem die wichtigste von beiden: weil im weiblichen Leben das Sexualverhältnis die Hauptsache ist. — Die weibliche Ehre also ist die allgemeine Meinung von einem Mädchen, daß sie sich gar keinem Manne, und von einer Frau, daß sie sich nur dem ihr angetrauten hingegeben habe. Die Wichtigkeit dieser Meinung beruht auf folgendem. Das weibliche Geschlecht verlangt und erwartet vom männlichen alles, nämlich alles, was es wünscht und braucht: das männliche verlangt vom weiblichen zunächst und unmittelbar nur eines. Daher mußte die Einrichtung getroffen werden, daß das männliche Geschlecht vom weiblichen jenes eine nur erlangen kann gegen Uebernahme der Sorge für alles und zudem für die aus der Verbindung entspringenden Kinder: auf dieser Einrichtung beruht die Wohlfahrt des ganzen weiblichen Geschlechts. Um sie durchzusetzen, muß notwendig das weibliche Geschlecht zusammenhalten und esprit de corps beweisen. Dann aber steht es als ein Ganzes und in geschlossener Reihe dem gesamten männlichen Geschlechte, welches durch das Uebergewicht seiner Körper- und Geisteskräfte von Natur im Besitz aller irdischen Güter ist, als dem gemeinschaftlichen Feinde gegenüber, der besiegt und erobert werden muß, um, mittelst seines Besitzes, in den Besitz der irdischen Güter zu gelangen. Zu diesem Ende nun ist die Ehrenmaxime des ganzen weiblichen Geschlechts, daß dem männlichen jeder uneheliche Beischlaf durchaus versagt bleibe; damit jeder einzelne zur Ehe, als welche eine Art von Kapitulation ist, gezwungen und dadurch das ganze weibliche Geschlecht versorgt werde. Dieser Zweck kann aber

nur vermittelst strenger Beobachtung der obigen Maxime vollkommen erreicht werden: daher wacht das ganze weibliche Geschlecht, mit wahrem esprit de corps, über die Aufrechterhaltung derselben unter allen seinen Mitgliedern. Demgemäß wird jedes Mädchen, welches durch unehelichen Beischlaf einen Verrat gegen das ganze weibliche Geschlecht begangen hat, weil dessen Wohlfahrt durch das Allgemeinwerden dieser Handlungsweise untergraben werden würde, von demselben ausgestoßen und mit Schande belegt: es hat seine Ehre verloren. Kein Weib darf mehr mit ihm umgehen: es wird, gleich einer Verpesteten, gemieden. Das gleiche Schicksal trifft die Ehebrecherin; weil diese dem Manne die von ihm eingegangene Kapitulation nicht gehalten hat, durch solches Beispiel aber die Männer vom Eingehen derselben abgeschreckt werden; während auf ihr das Heil des ganzen weiblichen Geschlechts beruht. Aber noch überdies verliert die Ehebrecherin, wegen der groben Wortbrüchigkeit und des Betruges in ihrer Tat, mit der Sexualehre zugleich die bürgerliche. Daher sagt man wohl mit einem entschuldigenden Ausdruck, „ein gefallenes Mädchen", aber nie „eine gefallene Frau", und der Verführer kann jene, durch die Ehe, wieder ehrlich machen; nicht so der Ehebrecher diese, nachdem sie geschieden worden. — Wenn man nun, infolge dieser klaren Einsicht, einen zwar heilsamen, ja notwendigen, aber wohlberechneten und auf Interesse gestützten esprit de corps als die Grundlage des Prinzips der weiblichen Ehre erkennt; so wird man dieser zwar die größte Wichtigkeit für das weibliche Dasein und daher einen großen relativen, jedoch keinen absoluten, über das Leben und seine Zwecke hinausliegenden und demnach mit diesem selbst zu erkaufenden Wert beilegen können. Demnach nun wird man den überspannten, zu tragischen Farcen ausartenden Taten der Lucretia und des Virginius keinen Beifall schenken können. Daher eben hat der Schluß der Emilia Galotti etwas so Empörendes, daß man das Schauspielhaus in völliger Verstimmung verläßt. Hingegen kann man nicht umhin, der Sexualehre zum Trotz, mit dem Klärchen des Egmont zu sympathisieren. Jenes Auf-die-Spitze-treiben des weiblichen Ehrenprinzips gehört, wie so manches, zum Vergessen des Zwecks über die Mittel: denn der Sexualehre wird, durch solche Ueberspannung, ein absoluter Wert angedichtet; während sie, noch mehr als alle andere Ehre, einen bloß relativen hat; ja, man möchte sagen, einen bloß konventionellen, wenn man aus dem Thomasius de concubinatu ersieht, wie

in fast allen Ländern und Zeiten, bis zur Lutherischen Reformation, das Konkubinat ein gesetzlich erlaubtes und anerkanntes Verhältnis gewesen ist, bei welchem die Konkubine ehrlich blieb; der Mylitta zu Babylon (Herodot I, 199) usw. gar nicht zu gedenken. Auch gibt es allerdings bürgerliche Verhältnisse, welche die äußere Form der Ehe unmöglich machen, besonders in katholischen Ländern, wo keine Scheidung stattfindet; überall aber für regierende Herren, als welche, meiner Meinung nach, viel moralischer handeln, wenn sie eine Mätresse halten, als wenn sie eine morganatische Ehe eingehen, deren Deszendenz, beim etwaigen Aussterben der legitimen, einst Ansprüche erheben könnte; weshalb, sei es auch noch so entfernt, durch solche Ehe die Möglichkeit eines Bürgerkrieges herbeigeführt wird. Ueberdies ist eine solche morganatische, d. h. eigentlich allen äußern Verhältnissen zum Trotz geschlossene Ehe, im letzten Grunde, eine den Weibern und den Pfaffen gemachte Konzession, zweien Klassen, denen man etwas einzuräumen sich möglichst hüten sollte. Ferner ist zu erwägen, daß jeder im Lande das Weib seiner Wahl ehelichen kann, bis auf *einen*, dem dieses natürliche Recht benommen ist: dieser arme Mann ist der Fürst. Seine Hand gehört dem Lande und wird nach der Staatsräson, d. h. dem Wohl des Landes gemäß, vergeben. Nun aber ist er doch ein Mensch und will auch einmal dem Hange seines Herzens folgen. Daher ist es so ungerecht und undankbar, wie es spießbürgerlich ist, dem Fürsten das Halten einer Mätresse verwehren, oder vorwerfen zu wollen; versteht sich, solange ihr kein Einfluß auf die Regierung gestattet wird. Auch ihrerseits ist eine solche Mätresse, hinsichtlich der Sexualehre, gewissermaßen eine Ausnahmsperson, eine Eximierte von der allgemeinen Regel: denn sie hat sich bloß einem Manne ergeben, der sie und den sie lieben, aber nimmermehr heiraten konnte. — Ueberhaupt aber zeugen von dem nicht rein natürlichen Ursprunge des weiblichen Ehrenprinzips die vielen blutigen Opfer, welche demselben gebracht werden, — im Kindermorde und Selbstmorde der Mütter. Allerdings begeht ein Mädchen, die sich ungesetzlich preisgibt, dadurch einen Treubruch gegen ihr ganzes Geschlecht: jedoch ist diese Treue nur stillschweigend angenommen und nicht beschworen. Und da, im gewöhnlichen Fall, ihr eigener Vorteil am unmittelbarsten darunter leidet, so ist ihre Torheit dabei unendlich größer, als ihre Schlechtigkeit.

Die Geschlechtsehre der Männer wird durch die der Weiber hervorgerufen, als der entgegengesetzte esprit de corps, welcher verlangt, daß jeder, der die dem Gegenpart so sehr günstige Ka-

pitulation, die Ehe, eingegangen ist, jetzt darüber wache, daß sie ihm gehalten werde; damit nicht selbst dieses Paktum, durch das Einreißen einer laxen Observanz desselben, seine Festigkeit verliere und die Männer, indem sie alles hingeben, nicht einmal des einen versichert seien, was sie dafür erhandeln, des Alleinbesitzes des Weibes. Demgemäß fordert die Ehre des Mannes, daß er den Ehebruch seiner Frau ahnde und, wenigstens durch Trennung von ihr, strafe. Duldet er ihn wissentlich, so wird er von der Männergemeinschaft mit Schande belegt: jedoch ist diese lange nicht so durchgreifend, wie die durch den Verlust der Geschlechtsehre das Weib treffende, vielmehr nur eine levioris notae macula; weil beim Manne die Geschlechtsbeziehung eine untergeordnete ist, indem er in noch vielen andern und wichtigeren steht. Die zwei großen dramatischen Dichter der neuern Zeit haben, jeder zweimal, diese Männerehre zu ihrem Thema genommen: Shakespeare im Othello und im Wintermärchen, und Calderon, in El medico de su honra (Der Arzt seiner Ehre) und A secreto agravio secreta venganza (Für geheime Schmach geheime Rache). Uebrigens fordert diese Ehre nur die Bestrafung des Weibes, nicht die ihres Buhlen; welche bloß ein opus supererogationis ist: hiedurch bestätigt sich der angegebene Ursprung derselben aus dem esprit de corps der Männer. —

Die Ehre, wie ich sie bis hieher, in ihren Gattungen und Grundsätzen, betrachtet habe, findet sich bei allen Völkern und zu allen Zeiten als allgemein geltend; wenngleich der Weiberehre sich einige lokale und temporäre Modifikationen ihrer Grundsätze nachweisen lassen. Hingegen gibt es noch eine, von jener allgemeinen und überall gültigen gänzlich verschiedene Gattung der Ehre, von welcher weder Griechen noch Römer einen Begriff hatten, so wenig wie Chinesen, Hindu und Mohammedaner, bis auf den heutigen Tag irgend etwas von ihr wissen. Denn sie ist erst im Mittelalter entstanden und bloß im christlichen Europa einheimisch geworden, ja, selbst hier nur unter einer äußerst kleinen Fraktion der Bevölkerung, nämlich unter den höhern Ständen der Gesellschaft und was ihnen nacheifert. Es ist die ritterliche Ehre, oder das point d'honneur. Da ihre Grundsätze von denen der bis hieher erörterten Ehre gänzlich verschieden, sogar diesen zum Teil entgegengesetzt sind, indem jene erstere den Ehrenmann, diese hingegen den Mann von Ehre macht; so will ich ihre Prinzipien hier besonders aufstellen, als einen Kodex, oder Spiegel der ritterlichen Ehre.

1. Die Ehre besteht *nicht* in der Meinung anderer von unserm Wert, sondern ganz allein in den *Aeußerungen* einer solchen Meinung; gleichviel ob die geäußerte Meinung wirklich vorhanden sei, oder nicht; geschweige, ob sie Grund habe. Demnach mögen andere, infolge unsers Lebenswandels, eine noch so schlechte Meinung von uns hegen, uns noch so sehr verachten; solange nur keiner sich unterfteht, solches laut zu äußern, schadet es der Ehre durchaus nicht. Umgekehrt aber, wenn wir auch durch unsere Eigenschaften und Handlungen alle andern zwingen, uns sehr hoch zu achten (denn das hängt nicht von ihrer Willkür ab); so darf dennoch nur irgendeiner, — und wäre es der Schlechteste und Dümmste —, seine Geringschätzung über uns aussprechen, und alsdann ist unsere Ehre verletzt, ja, sie ist auf immer verloren; wenn sie nicht wiederhergestellt wird. — Ein überflüssiger Beleg dazu, daß es keineswegs auf die *Meinung* anderer, sondern allein auf die *Aeußerung* einer solchen ankomme, ist der, daß Verunglimpfungen *zurückgenommen*, nötigenfalls abgebeten werden können, wodurch es dann ist, als wären sie nie geschehn: ob dabei die Meinung, aus der sie entsprungen, sich ebenfalls geändert habe und weshalb dies geschehn sein sollte, tut nichts zur Sache: nur die Aeußerung wird annulliert, und dann ist alles gut. Hier ist es demnach nicht darauf abgesehen, Respekt zu verdienen, sondern ihn zu ertrotzen.

2. Die Ehre eines Mannes beruht nicht auf dem, was er *tut*, sondern auf dem, was er *leidet*, was ihm widerfährt. Wenn, nach den Grundsätzen der zuerst erörterten, allgemein geltenden Ehre, diese allein abhängt von dem, was *er selbst* sagt, oder tut; so hängt hingegen die ritterliche Ehre ab von dem, was irgendein anderer sagt, oder tut. Sie liegt sonach in der Hand, ja, hängt an der Zungenspitze eines jeden, und kann, wenn dieser zugreift, jeden Augenblick auf immer verloren gehn, falls nicht der Betroffene, durch einen bald zu erwähnenden Herstellungsprozeß, sie wieder an sich reißt, welches jedoch nur mit Gefahr seines Lebens, seiner Gesundheit, seiner Freiheit, seines Eigentums und seiner Gemütsruhe geschehn kann. Diesem zufolge mag das Tun und Lassen eines Mannes das rechtschaffenste und edelste, sein Gemüt das reinste und sein Kopf der eminenteste sein; so kann dennoch seine Ehre jeden Augenblick verloren gehn, sobald es nämlich irgendeinem — der nur noch nicht diese Ehrengesetze verletzt hat, übrigens aber der nichtswürdigste Lump, das stupideste Vieh, ein Tagedieb, Spieler, Schuldenmacher, kurz, ein Mensch, der nicht wert ist,

daß jener ihn ansieht, sein kann — beliebt, ihn zu schimpfen. Sogar wird es meistenteils gerade ein Subjekt solcher Art sein, dem dies beliebt; weil eben, wie Seneca richtig bemerkt, ut quisque contemtissimus et ludibrio est, ita solutissimae linguae est (De constantia, 11): auch wird ein solcher gerade gegen einen, wie der zuerst Geschilderte, am leichtesten aufgereizt werden; weil die Gegensätze sich hassen und weil der Anblick überwiegender Vorzüge die stille Wut der Nichtswürdigkeit zu erzeugen pflegt; daher eben Goethe sagt:

Was klagst du über Feinde?
Sollten solche je werden Freunde,
Denen das Wesen, wie du bist,
Im stillen ein ewiger Vorwurf ist?

Westöstl. Diwan.

Man sieht, wie sehr viel gerade die Leute der zuletzt geschilderten Art dem Ehrenprinzip zu danken haben; da es sie mit denen nivelliert, welche ihnen sonst in jeder Beziehung unerreichbar wären. — Hat nun ein solcher geschimpft, d. h. dem andern eine schlechte Eigenschaft zugesprochen; so gilt dies, vorderhand, als ein objektiv wahres und gegründetes Urteil, ein rechtskräftiges Dekret, ja, es bleibt für alle Zukunft wahr und gültig, wenn es nicht alsbald mit Blut ausgelöscht wird: d. h. der Geschimpfte bleibt (in den Augen aller „Leute von Ehre") das, was der Schimpfer (und wäre dieser der letzte aller Erdensöhne) ihn genannt hat: denn er hat es (dies ist der terminus technicus) „auf sich sitzen lassen". Demgemäß werden die „Leute von Ehre" ihn jetzt durchaus verachten, ihn wie einen Verpesteten fliehen, z. B. sich laut und öffentlich weigern, in eine Gesellschaft zu gehn, wo er Zutritt hat usw. — Den Ursprung dieser weisen Grundansicht glaube ich mit Sicherheit darauf zurückführen zu können, daß (nach C. G. von Wächters „Beiträge zur deutschen Geschichte, besonders des deutschen Strafrechts" 1845) im Mittelalter, bis ins 15. Jahrhundert, bei Kriminalprozessen, nicht der Ankläger die Schuld, sondern der Angeklagte seine Unschuld zu beweisen hatte. Dies konnte geschehn durch einen Reinigungseid, zu welchem er jedoch noch der Eideshelfer (consacramentales) bedurfte, welche beschworen, sie seien überzeugt, daß er keines Meineides fähig sei. Hatte er diese nicht, oder ließ der Ankläger sie nicht gelten; so trat Gottesurteil ein, und dieses bestand gewöhnlich im Zweikampf. Denn der Angeklagte war jetzt ein „Bescholtener" und hatte sich zu reinigen. Wir sehn hier den Ursprung des Begriffs des Bescholtenseins und des ganzen Hergangs der Dinge, wie er noch heute unter

den „Leuten von Ehre" stattfindet, nur mit Weglassung des Eides. Eben hier ergibt sich auch die Erklärung der obligaten, hohen Indignation, mit welcher „Leute von Ehre" den Vorwurf der Lüge empfangen und blutige Rache dafür fordern, welches, bei der Alltäglichkeit der Lügen, sehr seltsam erscheint, aber besonders in England zum tiefwurzelnden Aberglauben erwachsen ist. (Wirklich müßte jeder, der den Vorwurf der Lüge mit dem Tode zu strafen droht, in seinem Leben nicht gelogen haben.) Nämlich in jenen Kriminalprozessen des Mittelalters war die kürzere Form, daß der Angeklagte dem Ankläger erwiderte: „Das lügst du;" worauf dann sofort auf Gottesurteil erkannt wurde: daher also schreibt es sich, daß, nach dem ritterlichen Ehrenkodex, auf den Vorwurf der Lüge sogleich die Appellation an die Waffen erfolgen muß. — So viel, was das Schimpfen betrifft. Nun aber gibt es sogar noch etwas Aergeres, als Schimpfen, etwas so Erschreckliches, daß ich wegen dessen bloßer Erwähnung in diesem Kodex der ritterlichen Ehre, die „Leute von Ehre" um Verzeihung zu bitten habe, da ich weiß, daß beim bloßen Gedanken daran ihnen die Haut schaudert und ihr Haar sich emporsträubt, indem es das summum malum, der Uebel größtes auf der Welt, und ärger als Tod und Verdammnis ist. Es kann nämlich, horribile dictu, einer dem andern einen Klaps, oder Schlag versetzen. Dies ist eine entsetzliche Begebenheit und führt einen so kompletten Ehrentod herbei, daß, wenn alle andern Verletzungen der Ehre schon durch Blutlassen zu heilen sind, diese zu ihrer gründlichen Heilung einen kompletten Totschlag erfordert.

3. Die Ehre hat mit dem, was der Mensch an und für sich sein mag, oder mit der Frage, ob seine moralische Beschaffenheit sich jemals ändern könne, und allen solchen Schulfuchsereien, ganz und gar nichts zu tun; sondern wann sie verletzt, oder vorderhand verloren ist, kann sie, wenn man nur schleunig dazutut, recht bald und vollkommen wieder hergestellt werden, durch ein einziges Universalmittel, das Duell. Ist jedoch der Verletzer nicht aus den Ständen, die sich zum Kodex der ritterlichen Ehre bekennen, oder hat derselbe diesem schon einmal zuwidergehandelt; so kann man, zumal wenn die Ehrenverletzung eine tätliche, aber auch wenn sie eine bloß wörtliche gewesen sein sollte, eine sichere Operation vornehmen, indem man, wenn man bewaffnet ist, ihn auf der Stelle, allenfalls auch noch eine Stunde nachher, niedersticht; wodurch dann die Ehre wieder heil ist. Außerdem aber, oder wenn man, aus Besorgnis vor daraus entstehenden Unannehmlichkeiten, diesen Schritt ver-

meiden möchte, oder wenn man bloß ungewiß ist, ob der Beleidiger sich den Gesetzen der ritterlichen Ehre unterwerfe, oder nicht, hat man ein Palliativmittel, an der „Avantage" . Diese besteht darin, daß, wenn er grob gewesen ist, man noch merklich gröber sei: geht dies mit Schimpfen nicht mehr an, so schlägt man drein, und zwar ist auch hier ein Klimax der Ehrenrettung: Ohrfeigen werden durch Stockschläge kuriert, diese durch Hetzpeitschenhiebe: selbst gegen letztere wird von einigen das Anspucken als probat empfohlen. Nur wenn man mit diesen Mitteln nicht mehr zur Zeit kommt, muß durchaus zu blutigen Operationen geschritten werden. Diese Palliativmethode hat ihren Grund eigentlich in der folgenden Maxime.

4. Wie Geschimpftwerden eine Schande, so ist Schimpfen eine Ehre. Z. B. auf der Seite meines Gegners sei Wahrheit, Recht und Vernunft; ich aber schimpfe; so müssen diese alle einpacken, und Recht und Ehre ist auf meiner Seite: er hingegen hat vorläufig seine Ehre verloren, — bis er sie herstellt, nicht etwa durch Recht und Vernunft, sondern durch Schießen und Stechen. Demnach ist die Grobheit eine Eigenschaft, welche, im Punkte der Ehre, jede andere ersetzt, oder überwiegt: der Gröbste hat allemal recht: quid multa? Welche Dummheit, Ungezogenheit, Schlechtigkeit einer auch begangen haben mag; — durch eine Grobheit wird sie als solche ausgelöscht und sofort legitimiert. Zeigt etwa in einer Diskussion, oder sonst im Gespräch ein anderer richtigere Sachkenntnis, strengere Wahrheitsliebe, gesünderes Urteil, mehr Verstand, als wir, oder überhaupt, läßt er geistige Vorzüge blicken, die uns in Schatten stellen; so können wir alle dergleichen Ueberlegenheiten und unsere eigene durch sie aufgedeckte Dürftigkeit sogleich aufheben und nun umgekehrt selbst überlegen sein, indem wir beleidigend und grob werden. Denn eine Grobheit besiegt jedes Argument und eklipsiert allen Geist: wenn daher nicht etwa der Gegner sich darauf einläßt und sie mit einer größeren erwidert, wodurch wir in den edeln Wettkampf der Avantage geraten; so bleiben wir Sieger, und die Ehre ist auf unserer Seite: Wahrheit, Kenntnis, Verstand, Geist, Witz müssen einpacken und sind aus dem Felde geschlagen von der göttlichen Grobheit. Daher werden „Leute von Ehre", sobald jemand eine Meinung äußert, die von der ihrigen abweicht, oder auch nur mehr Verstand zeigt, als sie ins Feld stellen können, sogleich Miene machen, jenes Kampfroß zu besteigen; und wenn etwa, in einer Kontroverse, es ihnen an einem Gegenargument fehlt, so suchen sie nach einer Grobheit, als welche ja denselben

Dienst leistet und leichter zu finden ist: darauf gehn sie siegreich von dannen. Man sieht schon hier, wie sehr mit Recht dem Ehrenprinzip die Veredelung des Tones in der Gesellschaft nachgerühmt wird. — Diese Maxime beruht nun wieder auf der folgenden, welche die eigentliche Grundmaxime und die Seele des ganzen Kodex ist.

5. Der oberste Richterstuhl des Rechts, an den man, in allen Differenzen, von jedem andern, soweit es die Ehre betrifft, appellieren kann, ist der der physischen Gewalt, d. h. der Tierheit. Denn jede Grobheit ist eigentlich eine Appellation an die Tierheit, indem sie den Kampf der geistigen Kräfte, oder des moralischen Rechts, für inkompetent erklärt und an deren Stelle den Kampf der physischen Kräfte setzt, welcher bei der Spezies Mensch, die von Franklin ein toolmaking animal (Werkzeuge verfertigendes Tier) definiert wird, mit den ihr demnach eigentümlichen Waffen, im Duell, vollzogen wird und eine unwiderrufliche Entscheidung herbeiführt. — Diese Grundmaxime wird bekanntlich, mit einem Worte, durch den Ausdruck Faustrecht, welcher dem Ausdruck Aberwitz analog und daher, wie dieser, ironisch ist, bezeichnet: demnach sollte, ihm gemäß, die ritterliche Ehre die Faustehre heißen. —

6. Hatten wir, weiter oben, die bürgerliche Ehre sehr skrupulös gefunden im Punkte des Mein und Dein, der eingegangenen Verpflichtungen und des gegebenen Wortes: so zeigt hingegen der hier in Betrachtung genommene Kodex darin die nobelste Liberalität. Nämlich nur ein Wort darf nicht gebrochen werden, das Ehrenwort, d. h. das Wort, bei dem man gesagt hat „auf Ehre!" — woraus die Präsumtion entsteht, daß jedes andere Wort gebrochen werden darf. Sogar bei dem Bruch dieses Ehrenwortes läßt sich zur Not die Ehre noch retten, durch das Universalmittel, das Duell, hier mit denjenigen, welche behaupten, wir hätten das Ehrenwort gegeben. — Ferner: nur eine Schuld gibt es, die unbedingt bezahlt werden muß, — die Spielschuld, welche auch demgemäß den Namen „Ehrenschuld" führt. Um alle übrigen Schulden mag man Juden und Christen prellen: das schadet der ritterlichen Ehre durchaus nicht. —

Daß nun dieser seltsame, barbarische und lächerliche Kodex der Ehre nicht aus dem Wesen der menschlichen Natur, oder einer gesunden Ansicht menschlicher Verhältnisse hervorgegangen sei, erkennt der Unbefangene auf den ersten Blick. Zudem aber wird es durch den äußerst beschränkten Bereich seiner Geltung bestätigt: dieser nämlich ist ausschließlich Europa und

zwar nur seit dem Mittelalter, und auch hier nur beim Adel, Militär und was diesen nacheifert. Denn weder Griechen, noch Römer, noch die hochgebildeten asiatischen Völker, alter und neuer Zeit, wissen irgend etwas von dieser Ehre und ihren Grundsätzen. Sie alle kennen keine andere Ehre, als die zuerst analysierte. Bei ihnen allen gilt demnach der Mann für das, wofür sein Tun und Lassen ihn kundgibt, nicht aber für das, was irgend einer losen Zunge beliebt von ihm zu sagen. Bei ihnen allen kann, was einer sagt, oder tut, wohl seine eigene Ehre vernichten, aber nie die eines andern. Ein Schlag ist bei ihnen allen eben nur ein Schlag, wie jedes Pferd und jeder Esel ihn gefährlicher versetzen kann: er wird, nach Umständen, zum Zorne reizen, auch wohl auf der Stelle gerächt werden: aber mit der Ehre hat er nichts zu tun, und keineswegs wird Buch gehalten, über Schläge oder Schimpfwörter, nebst der dafür gewordenen, oder aber einzufordern versäumten „Satisfaktion". An Tapferkeit und Lebensverachtung stehn sie den Völkern des christlichen Europas nicht nach. Griechen und Römer waren doch wohl ganze Helden: aber sie wußten nichts vom point d'honneur. Der Zweikampf war bei ihnen nicht Sache der Edeln im Volke, sondern feiler Gladiatoren, preisgegebener Sklaven und verurteilter Verbrecher, welche, mit wilden Tieren abwechselnd, aufeinandergehetzt wurden, zur Belustigung des Volks. Bei Einführung des Christentums wurden die Gladiatorenspiele aufgehoben: an ihre Stelle aber ist, in der christlichen Zeit, unter Vermittelung des Gottesurteils, das Duell getreten. Waren jene ein grausames Opfer, der allgemeinen Schaulust gebracht; so ist dieses ein grausames Opfer, dem allgemeinen Vorurteil gebracht; aber nicht wie jenes, von Verbrechern, Sklaven und Gefangenen; sondern von Freien und Edeln.

Daß den Alten jenes Vorurteil völlig fremd war, bezeugen eine Menge uns aufbehaltener Züge. Als z. B. ein teutonischer Häuptling den Marius zum Zweikampf herausgefordert hatte, ließ dieser Held ihm antworten: „wenn er seines Lebens überdrüssig wäre, möge er sich aufhängen," bot ihm jedoch einen ausgedienten Gladiator an, mit dem er sich herumschlagen könne (Freinsh. suppl. in Liv. lib. LXVIII, c. 12). Im Plutarch (Them. 11) lesen wir, daß der Flottenbefehlshaber Eurybiades, mit dem Themistokles streitend, den Stock aufgehoben habe, ihn zu schlagen; jedoch nicht, daß dieser darauf den Degen gezogen, vielmehr, daß er gesagt habe: παταξον μεν ουν. ακουσον δε: „Schlage mich, aber höre mich." Mit welchem

Unwillen muß doch der Leser „von Ehre" hiebei die Nachricht vermissen, daß das athenienſische Offizierkorps ſofort erklärt habe, unter ſo einem Themiſtokles nicht ferner dienen zu wollen! — Ganz richtig ſagt demnach ein neuerer franzöſiſcher Schriftſteller: Si quelqu'un s'avisait de dire que Démosthène fut un homme d'honneur, on sourirait de pitié; — — — Cicéron n'était pas un homme d'honneur non plus. (Soirées littéraires, par C. Durand. Rouen 1828. Vol. 2, p. 300.) Ferner zeigt die Stelle in Platon (De leg. IX, die letzten ſechs Seiten, ingleichen XI, p. 131 Bip.) über die αἰκία, d. h. Mißhandlungen, zur Genüge, daß die Alten von der Anſicht des ritterlichen Ehrenpunktes bei ſolchen Sachen keine Ahndung hatten. Sokrates iſt, infolge ſeiner häufigen Disputationen, oft tätlich mißhandelt worden, welches er gelaſſen ertrug: als er einſt einen Fußtritt erhielt, nahm er es geduldig hin und ſagte dem, der ſich hierüber wunderte: „Würde ich denn, wenn mich ein Eſel geſtoßen hätte, ihn verklagen?" — (Diog. Laert. II, 21) Als, ein andermal, jemand zu ihm ſagte: „Schimpft und ſchmäht dich denn jener nicht?" war ſeine Antwort: „Nein: denn was er ſagt, paßt nicht auf mich" ibid. 36). — Stobäos (Florileg., ed. Gaisford, Vol. I, p. 327—330) hat eine lange Stelle des Muſonius uns aufbewahrt, daraus zu erſehn, wie die Alten die Injurien betrachteten: ſie kannten keine andere Genugtuung, als die gerichtliche; und weiſe Männer verſchmähten auch dieſe. Daß die Alten für eine erhaltene Ohrfeige keine andere Genugtuung kannten, als eine gerichtliche, iſt deutlich zu erſehn aus Platons Gorgias (S. 86 Bip.); woſelbſt auch (S. 133) die Meinung des Sokrates darüber ſteht. Dasſelbe erhellt auch aus dem Berichte des Gellius (XX, 1) von einem gewiſſen Lucius Veratius, welcher den Mutwillen übte, den ihm auf der Straße begegnenden römiſchen Bürgern, ohne Anlaß, eine Ohrfeige zu verſetzen, in welcher Abſicht er, um allen Weitläuftigkeiten darüber vorzubeugen, ſich von einem Sklaven mit einem Beutel Kupfermünze begleiten ließ, der den alſo Ueberraſchten ſogleich das geſetzmäßige Schmerzensgeld von 25 Aß auszahlte. Krates, der berühmte Kyniker, hatte vom Muſiker Nikodromos eine ſo ſtarke Ohrfeige erhalten, daß ihm das Geſicht angeſchwollen und blutrünſtig geworden war: darauf befeſtigte er an ſeiner Stirn ein Brettchen, mit der Inſchrift Νικόδρομος ἐποίει (Nicodromus fecit), wodurch große Schande auf den Flötenſpieler fiel, der gegen einen Mann, den ganz Athen wie einen Hausgott verehrte (Apul. Flor. p. 126 Bip.), eine ſolche Brutalität ausgeübt hatte. (Diog. Laert.

VI, 89.) — Vom Diogenes aus Sinope haben wir darüber, daß die betrunkenen Söhne der Athener ihn geprügelt hatten, einen Brief an den Melesippus, dem er bedeutet, das habe nichts auf sich. (Nota Casaub. ad Diog. Laert. VI, 33.) — Seneca hat, im Buche De constantia sapientis, vom C. 10 an bis zum Ende, die Beleidigung, contumelia, ausführlich in Betracht genommen, um darzulegen, daß der Weise sie nicht beachtet. Kapitel 14 sagt er: „At sapiens colaphis percussus, quid faciet?“ quod Cato, cum illi os percussum esset: non excanduit, non vindicavit injuriam: nec remisit quidem, sed factam negavit.

„Ja,“ ruft ihr, „das waren Weise!“ — Ihr aber seid Narren? Einverstanden. —

Wir sehn also, daß den Alten das ganze ritterliche Ehrenprinzip durchaus unbekannt war, weil sie eben in allen Stücken der unbefangenen, natürlichen Ansicht der Dinge getreu blieben und daher solche finistre und heillose Fratzen sich nicht einreden ließen. Deshalb konnten sie auch einen Schlag ins Gesicht für nichts anderes halten, als was er ist, eine kleine physische Beeinträchtigung; während er den Neuern eine Katastrophe und ein Thema zu Trauerspielen geworden ist, z. B. im Cid des Corneille, auch in einem neueren deutschen bürgerlichen Trauerspiele, welches „die Macht der Verhältnisse“ heißt, aber „Die Macht des Vorurteils“ heißen sollte: wenn aber gar einmal in der Pariser Nationalversammlung eine Ohrfeige fällt, so hallt ganz Europa davon wider. Den Leuten „von Ehre“ nun aber, welche durch obige klassische Erinnerungen und angeführte Beispiele aus dem Altertume verstimmt sein müssen, empfehle ich, als Gegengift, in Diderots Meisterwerke, Jaques le fataliste, die Geschichte des Herrn Desglands zu lesen, als ein auserlesenes Musterstück moderner ritterlicher Ehrenhaftigkeit, daran sie sich letzen und erbauen mögen.

Aus dem Angeführten erhellt zur Genüge, daß das ritterliche Ehrenprinzip keineswegs ein ursprüngliches, in der menschlichen Natur selbst gegründetes sein kann. Es ist also ein künstliches, und sein Ursprung ist nicht schwer zu finden. Es ist offenbar ein Kind jener Zeit, wo die Fäuste geübter waren, als die Köpfe, und die Pfaffen die Vernunft in Ketten hielten, also des belobten Mittelalters und seines Rittertums. Damals nämlich ließ man für sich den lieben Gott, nicht nur sorgen, sondern auch urteilen. Demnach wurden schwierige Rechtsfälle durch Ordalien, oder Gottesurteile, entschieden: diese nun bestanden, mit wenigen Ausnahmen, in Zweikämpfen, keineswegs

bloß unter Rittern, sondern auch unter Bürgern; — wie dies ein artiges Beispiel in Shakespeares Heinrich VI. (T. 2, A. 2, Sz. 3) bezeugt. Auch konnte von jedem richterlichen Urteilsspruch immer noch an den Zweikampf, als die höchste Instanz, nämlich das Urteil Gottes, appelliert werden. Dadurch war nun eigentlich die physische Kraft und Gewandtheit, also die tierische Natur, statt der Vernunft, auf den Richterstuhl gesetzt, und über Recht oder Unrecht entschied nicht, was einer getan hatte, sondern was ihm widerfuhr, — ganz nach dem noch heute geltenden ritterlichen Ehrenprinzip. Wer an diesem Ursprunge des Duellwesens noch zweifelt, lese das vortreffliche Buch von J. G. Mellingen, The history of duelling. 1849. Ja, noch heutzutage findet man unter den, dem ritterlichen Ehrenprinzip nachlebenden Leuten, welche bekanntlich nicht gerade die unterrichtetesten und nachdenkendesten zu sein pflegen, einige, die den Erfolg des Duells wirklich für eine göttliche Entscheidung des ihm zum Grunde liegenden Streites halten; gewiß nach einer traditionell fortgeerbten Meinung.

Abgesehn von diesem Ursprunge des ritterlichen Ehrenprinzips ist seine Tendenz zunächst diese, daß man, durch Androhung physischer Gewalt, die äußerlichen Bezeugungen derjenig n Achtung erzwingen will, welche wirklich zu erwerben man entweder für zu beschwerlich, oder für überflüssig hält. Dies ist ungefähr so, wie wenn jemand, die Kugel des Thermometers mit der Hand erwärmend, am Steigen des Queckſilbers dartun wollte, daß sein Zimmer wohlgeheizt sei. Näher betrachtet ist der Kern der Sache dieser: wie die bürgerliche Ehre, als welche den friedlichen Verkehr mit andern im Auge hat, in der Meinung dieser von uns besteht, daß wir vollkommenes *Zutrauen* verdienen, weil wir die Rechte eines jeden unbedingt achten; so besteht die ritterliche Ehre in der Meinung von uns, daß wir *zu fürchten* seien, weil wir unsere eigenen Rechte unbedingt zu verteidigen gesonnen sind. Der Grundsatz, daß es wesentlicher sei, gefürchtet zu werden, als Zutrauen zu genießen, würde auch, weil auf die Gerechtigkeit der Menschen wenig zu bauen ist, so gar falsch nicht sein, wenn wir im Naturzustande lebten, wo jeder sich selbst zu schützen und seine Rechte unmittelbar zu verteidigen hat. Aber im Stande der Zivilisation, wo der Staat den Schutz unserer Person und unseres Eigentums übernommen hat, findet er keine Anwendung mehr, und steht da, wie die Burgen und Warten aus den Zeiten des Faustrechts, unnütz und verlassen, zwischen wohlbebauten Feldern und belebten Landstraßen, oder gar Eisenbahnen. Demgemäß hat

denn auch die ihn festhaltende ritterliche Ehre sich auf solche Beeinträchtigungen der Person geworfen, welche der Staat nur leicht, oder, nach dem Prinzip de minimis lex non curat, gar nicht bestraft, indem es unbedeutende Kränkungen und zum Teil bloße Neckereien sind. Sie aber hat in Hinsicht auf diese sich hinaufgeschroben zu einer der Natur, der Beschaffenheit und dem Lose des Menschen gänzlich unangemessenen Ueberschätzung des Wertes der eigenen Person, als welchen sie bis zu einer Art von Heiligkeit steigert und demnach die Strafe des Staates für kleine Kränkungen derselben durchaus unzulänglich findet, solche daher selbst zu strafen übernimmt und zwar stets am Leibe und Leben des Beleidigers. Offenbar liegt hier der unmäßigste Hochmut und die empörendeste Hoffart zum Grunde, welche, ganz vergessend, was der Mensch eigentlich ist, eine unbedingte Unverletzlichkeit, wie auch Tadellosigkeit, für ihn in Anspruch nehmen. Allein jeder, der diese mit Gewalt durchzusetzen gesonnen ist und demzufolge die Maxime proklamiert: „Wer mich schimpft, oder gar mir einen Schlag gibt, soll des Todes sein," — verdient eigentlich schon darum aus dem Lande verwiesen zu werden*). Da wird denn, zur Beschönigung jenes vermessenen Uebermutes, allerhand vorgegeben. Von zwei unerschrockenen Leuten, heißt es, gebe keiner je nach, daher es vom leisesten Anstoß zu Schimpfreden, dann zu Prügeln und endlich zum Totschlag kommen würde; demnach sei es besser, anstandshalber die Mittelstufe zu überspringen und gleich an die Waffen zu gehn. Das speziellere Verfahren hiebei hat man dann in ein steifes, pedantisches System, mit Gesetzen und Regeln, gebracht, welches die ernsthafteste Posse von der Welt ist und als ein wahrer

*) Die ritterliche Ehre ist ein Kind des Hochmuts und der Narrheit. (Die ihr entgegengesetzte Wahrheit spricht am schärfsten el principe constante aus in den Worten: „esa es la herencia de Adan.") Sehr auffallend ist es, daß dieser Superlativ alles Hochmuts sich allein und ausschließlich unter den Genossen derjenigen Religion findet, welche ihren Anhängern die äußerste Demut zur Pflicht macht; da weder frühere Zeiten noch andere Weltteile jenes Prinzip der ritterlichen Ehre kennen. Dennoch darf man dasselbe nicht der Religion zuschreiben, vielmehr dem Feudalwesen, bei welchem jeder Edele sich als einen kleinen Souverän, der keinen menschlichen Richter über sich erkannte, ansah und sich daher eine völlige Unverletzlichkeit und Heiligkeit der Person beilegen lernte, daher ihm jedes Attentat gegen dieselbe, also jeder Schlag und jedes Schimpfwort, ein todeswürdiges Verbrechen schien. Demgemäß waren das Ehrenprinzip und die Duelle ursprünglich nur Sache des Adels und infolge davon in spätern Zeiten der Offiziere, denen sich nachher hin und wieder, wiewohl nie durchgängig, die andern höhern Stände anschlossen, um nicht weniger zu gelten. Wenn auch die Duelle aus den Ordalien hervorgegangen sind; so sind diese doch nicht der Grund, sondern die Folge und Anwendung des Ehrenprinzips: wer keinen menschlichen Richter erkennt, appelliert an den göttlichen. Die Ordalien selbst aber sind nicht dem Christentum eigen, sondern finden sich auch im Hinduismus sehr stark, zwar meistens in älterer Zeit: doch Spuren davon auch noch jetzt. —

Ehrentempel der Narrheit dasteht. Nun aber ist der Grundsatz selbst falsch: bei Sachen von geringer Wichtigkeit (die von großer bleiben stets den Gerichten anheimgestellt) gibt von zwei unerschrockenen Leuten allerdings einer nach, nämlich der Klügste, und bloße Meinungen läßt man auf sich beruhen. Den Beweis hievon liefert das Volk, oder vielmehr alle die zahlreichen Stände, welche sich nicht zum ritterlichen Ehrenprinzip bekennen, bei denen daher die Streitigkeiten ihren natürlichen Verlauf haben: unter diesen Ständen ist der Totschlag hundertmal seltener, als bei der vielleicht nur ein Tausendstel der Gesamtheit betragenden Fraktion, welche jenem Prinzipe huldigt; und selbst eine Prügelei ist eine Seltenheit. — Sodann aber wird behauptet, der gute Ton und die feine Sitte der Gesellschaft hätten zum letzten Grundpfeiler jenes Ehrenprinzip, mit seinen Duellen, als welche die Wehrmauer gegen die Ausbrüche der Roheit und Ungezogenheit wären. Allein in Athen, Korinth und Rom war ganz gewiß gute, und zwar sehr gute Gesellschaft, auch feine Sitte und guter Ton anzutreffen; ohne daß jener Popanz der ritterlichen Ehre dahintergesteckt hätte. Freilich aber führten daselbst auch nicht, wie bei uns, die Weiber den Vorsitz in der Gesellschaft, welches, wie es zunächst der Unterhaltung einen frivolen und läppischen Charakter erteilt und jedes gehaltvolle Gespräch verbannt, gewiß auch sehr dazu beiträgt, daß in unsrer guten Gesellschaft der persönliche Mut den Rang vor jeder andern Eigenschaft behauptet; während er doch eigentlich eine sehr untergeordnete, eine bloße Unteroffizierstugend ist, ja, eine, in welcher sogar Tiere uns übertreffen, weshalb man z. B. sagt: „mutig wie ein Löwe". Sogar aber ist, im Gegenteil obiger Behauptung, das ritterliche Ehrenprinzip oft das sichere Asylum, wie im großen der Unredlichkeit und Schlechtigkeit, so im kleinen der Ungezogenheit, Rücksichtslosigkeit und Flegelei, indem eine Menge sehr lästiger Unarten stillschweigend geduldet werden, weil eben keiner Lust hat, an die Rüge derselben den Hals zu setzen. — Dem allem entsprechend sehn wir das Duell im höchsten Flor und mit blutdürstigem Ernst betrieben, gerade bei der Nation, welche in politischen und finanziellen Angelegenheiten Mangel an wahrer Ehrenhaftigkeit bewiesen hat: wie es damit bei ihr im Privatverkehr stehe, kann man bei denen erfragen, die Erfahrung darin haben. Was aber gar ihre Urbanität und gesellschaftliche Bildung betrifft, so ist sie als negatives Muster längst berühmt.

Alle jene Vorgeben halten also nicht Stich. Mit mehr Recht kann urgiert werden, daß, wie schon ein angeknurrter

Hund wieder knurrt, ein geschmeichelter wieder schmeichelt, es auch in der Natur des Menschen liege, jede feindliche Begegnung feindlich zu erwidern und durch Zeichen der Geringschätzung, oder des Hasses, erbittert und gereizt zu werden; daher schon Cicero sagt: Habet quendam aculeum contumelia, quem pati prudentes ac viri boni difficillime possunt; wie denn auch nirgends auf der Welt (einige fromme Sekten beiseitegesetzt) Schimpfreden, oder gar Schläge, gelassen hingenommen werden. Jedoch leitet die Natur keinenfalls zu etwas weiterem, als zu einer der Sache angemessenen Vergeltung, nicht aber dazu, den Vorwurf der Lüge, der Dummheit, oder der Feigheit, mit dem Tode zu bestrafen, und der altdeutsche Grundsatz „auf eine Maulschelle gehört ein Dolch" ist ein empörender ritterlicher Aberglaube. Jedenfalls ist die Erwiderung, oder Vergeltung, von Beleidigungen Sache des Zorns, aber keineswegs der Ehre und Pflicht, wozu das ritterliche Ehrenprinzip sie stempelt. Vielmehr ist ganz gewiß, daß jeder Vorwurf nur in dem Maße, als er trifft, verletzen kann; welches auch daran ersichtlich ist, daß die leiseste Andeutung, welche trifft, viel tiefer verwundet, als die schwerste Anschuldigung, die gar keinen Grund hat. Wer daher wirklich sich bewußt ist, einen Vorwurf nicht zu verdienen, darf und wird ihn getrost verachten. Dagegen aber fordert das Ehrenprinzip von ihm, daß er eine Empfindlichkeit zeige, die er gar nicht hat, und Beleidigungen, die ihn nicht verletzen, blutig räche. Der aber muß selbst eine schwache Meinung von seinem eigenen Werte haben, der sich beeilt, jeder denselben anfechtenden Aeußerung den Daumen aufs Auge zu drücken, damit sie nicht laut werde. Demzufolge wird, bei Injurien, wahre Selbstschätzung wirkliche Gleichgültigkeit verleihen, und wo dies, aus Mangel derselben, nicht der Fall ist, werden Klugheit und Bildung anleiten, den Schein davon zu retten und den Zorn zu verbergen. Wenn man demnach nur erst den Aberglauben des ritterlichen Ehrenprinzips los wäre, so daß niemand mehr vermeinen dürfte, durch Schimpfen irgend etwas der Ehre eines andern nehmen oder der seinigen wiedergeben zu können, auch nicht mehr jedes Unrecht, jede Roheit, oder Grobheit, sogleich legitimiert werden könnte durch die Bereitwilligkeit Satisfaktion zu geben, d. h. sich dafür zu schlagen; so würde bald die Einsicht allgemein werden, daß, wenn es ans Schmähen und Schimpfen geht, der in diesem Kampfe Besiegte der Sieger ist, und daß, wie Vincenzo Monti sagt, die Injurien es machen wie die Kirchenprozessionen, welche stets dahin zurückkehren, von wo sie ausgegangen sind. Ferner

würde es alsdann nicht mehr, wie jetzt, hinreichend sein, daß einer eine Grobheit zu Markte brächte, um recht zu behalten; mithin würden alsdann Einsicht und Verstand ganz anders zum Worte kommen, als jetzt, wo sie immer erst zu berücksichtigen haben, ob sie nicht irgendwie den Meinungen der Beschränktheit und Dummheit, als welche schon ihr bloßes Auftreten alarmiert und erbittert hat, Anstoß geben und dadurch herbeiführen können, daß das Haupt, in welchem sie wohnen, gegen den flachen Schädel, in welchem jene hausen, aufs Würfelspiel gesetzt werden müsse. Sonach würde alsdann in der Gesellschaft die geistige Ueberlegenheit das ihr gebührende Primat erlangen, welches jetzt, wenn auch verdeckt, die physische Ueberlegenheit und die Husarencourage hat, und infolge hievon würden die vorzüglichsten Menschen doch schon *einen Grund* weniger haben, als jetzt, sich von der Gesellschaft zurückzuziehn. Eine Veränderung dieser Art würde demnach den *wahren* guten Ton herbeiführen und der wirklich guten Gesellschaft den Weg bahnen, in der Form, wie sie, ohne Zweifel, in Athen, Korinth und Rom bestanden hat. Wer von dieser eine Probe zu sehn wünscht, dem empfehle ich das Gastmahl des Xenophon zu lesen.

Die letzte Verteidigung des ritterlichen Kodex wird aber, ohne Zweifel, lauten: „Ei, da könnte ja, Gott sei bei uns! wohl gar einer dem andern einen Schlag versetzen!“ — worauf ich kurz erwidern könnte, daß dies bei den neunhundertneunundneunzig Tausendstel der Gesellschaft, die jenen Kodex nicht anerkennen, oft genug der Fall gewesen, ohne daß je einer daran gestorben sei, während bei den Anhängern desselben, in der Regel, jeder Schlag ein tödlicher wird. Aber ich will näher darauf eingehen. Ich habe mich oft genug bemüht, für die unter einem Teil der menschlichen Gesellschaft so feststehende Ueberzeugung von der Entsetzlichkeit eines Schlages, entweder in der tierischen, oder in der vernünftigen Natur des Menschen, irgend einen haltbaren, oder wenigstens plausiblen, nur nicht in bloßen Redensarten bestehenden, sondern auf deutliche Begriffe zurückführbaren Grund zu finden; jedoch vergeblich. Ein Schlag ist und bleibt ein kleines physisches Uebel, welches jeder Mensch dem andern verursachen kann, dadurch aber weiter nichts beweist, als daß er stärker, oder gewandter sei, oder daß der andere nicht auf seiner Hut gewesen. Weiter ergibt die Analyse nichts. Sodann sehe ich denselben Ritter, welchem ein Schlag von Menschenhand der Uebel größtes dünkt, einen zehnmal stärkern Schlag von seinem Pferde erhalten und, mit verbissenem Schmerz davonhinkend, versichern, es habe nichts zu bedeuten.

Da habe ich gedacht, es läge an der Menschenhand. Allein ich sehe unsern Ritter von dieser Degenstiche und Säbelhiebe im Kampfe erhalten und versichern, es sei Kleinigkeit, nicht der Rede wert. Sodann vernehme ich, daß selbst Schläge mit der flachen Klinge bei weitem nicht so schlimm seien, wie die mit dem Stocke, daher, vor nicht langer Zeit, die Kadetten wohl jenen, aber nicht diesen ausgesetzt waren: und nun gar der Ritterschlag, mit der Klinge, ist die größte Ehre. Da bin ich denn mit meinen psychologischen und moralischen Gründen zu Ende, und mir bleibt nichts übrig, als die Sache für einen alten, festgewurzelten Aberglauben zu halten, für ein Beispiel mehr, zu so vielen, was alles man den Menschen einreden kann. Dies bestätigt auch die bekannte Tatsache, daß in China Schläge mit dem Bambusrohr eine sehr häufige bürgerliche Bestrafung, selbst für Beamte aller Klassen, sind; indem sie uns zeigt, daß die Menschennatur, und selbst die hoch zivilisierte, dort nicht dasselbe aussagt*). Sogar aber lehrt ein unbefangener Blick auf die Natur des Menschen, daß diesem das Prügeln so natürlich ist, wie den reißenden Tieren das Beißen und dem Hornvieh das Stoßen: er ist eben ein prügelndes Tier. Daher auch werden wir empört, wenn wir, in seltenen Fällen, vernehmen, daß ein Mensch den andern gebissen habe; hingegen ist, daß er Schläge gebe und empfange, ein so natürliches, wie leicht eintretendes Ereignis. Daß höhere Bildung sich auch diesem, durch gegenseitige Selbstbeherrschung, gern entzieht, ist leicht erklärlich. Aber einer Nation, oder auch nur einer Klasse, aufzubinden, ein gegebener Schlag sei ein entsetzliches Unglück, welches Mord und Totschlag zur Folge haben müsse, ist eine Grausamkeit. Es gibt der wahren Uebel zu viele auf der Welt, als daß man sich erlauben dürfte, sie durch imaginäre, welche die wahren herbeiziehn, zu vermehren: das tut aber jener dumme und boshafte Aberglaube. Ich muß daher sogar mißbilligen, daß Regierungen und gesetzgebende Körper demselben dadurch Vorschub leisten, daß sie mit Eifer auf Abstellung aller Prügelstrafen, beim Zivil und Militär, dringen. Sie glauben dabei im Interesse der Humanität zu handeln; während gerade das Gegenteil der Fall ist, indem sie dadurch an der Befestigung jenes widernatürlichen und heillosen Wahnes, dem schon so viele

*) Vingt ou trente coups de canne sur le derrière, c'est, pour ainsi dire, le pain quotidien de Chinois. C'est une correction paternelle du mandarin, laquelle n'a rien d'infamant, et qu'ils reçoivent avec action de grâces. — Lettres édifiantes et curieuses, édition de 1819. Vol. 11, p. 454.

Opfer gefallen sind, arbeiten. Bei allen Vergehungen, mit Ausnahme der schwersten, sind Prügel die dem Menschen zuerst einfallende, daher die natürliche Bestrafung: wer für Gründe nicht empfänglich war, wird es für Prügel sein: und daß der, welcher am Eigentum, weil er keines hat, nicht gestraft werden kann, und den man an der Freiheit, weil man seiner Dienste bedarf, nicht ohne eigenen Nachteil strafen kann, durch mäßige Prügel gestraft werde, ist so billig, wie natürlich. Auch werden gar keine Gründe dagegen aufgebracht, sondern bloße Redensarten von der „Würde des Menschen", die sich nicht auf deutliche Begriffe, sondern eben nur wieder auf obigen verderblichen Aberglauben stützen. Daß dieser der Sache zum Grunde liege, hat eine fast lächerliche Bestätigung daran, daß noch vor kurzem, in manchen Ländern, beim Militär, die Prügelstrafe durch die Lattenstrafe ersetzt worden war, welche doch, ganz und gar wie jene, die Verursachung eines körperlichen Schmerzes ist, nun aber nicht ehrenrührig und entwürdigend sein soll.

Durch dergleichen Beförderung des besagten Aberglaubens arbeitet man aber dem ritterlichen Ehrenprinzip und damit dem Duell in die Hände, während man dieses andrerseits durch Gesetze abzustellen bemüht ist, oder doch es zu sein vorgibt*). Infolge davon treibt denn jenes Fragment des Faustrechts, aus den Zeiten des rohesten Mittelalters bis in das 19. Jahrhundert herabgeweht, sich in diesem, zum öffentlichen Skandal, noch immer herum: es ist nachgerade an der Zeit, daß es mit Schimpf und Schande hinausgeworfen werde. Ist es doch heutzutage nicht einmal erlaubt, Hunde, oder Hähne, methodisch aufeinanderzuhetzen (wenigstens werden in England dergleichen Hetzen gestraft); aber Menschen werden, wider Willen, zum tödlichen Kampf aufeinandergehetzt, durch den lächerlichen Aber-

*) Der eigentliche Grund, aus welchem die Regierungen scheinbar sich beeifern das Duell zu unterdrücken und, während dies offenbar, zumal auf Universitäten, sehr leicht wäre, sich stellen, als wolle es ihnen nur nicht gelingen, scheint mir folgender: Der Staat ist nicht imstande, die Dienste seiner Offiziere und Zivilbeamten mit Geld zum Vollen zu bezahlen; daher läßt er die andere Hälfte ihres Lohnes in der Ehre bestehn, welche repräsentiert wird durch Titel, Uniformen und Orden. Um nun diese ideale Vergütung ihrer Dienste im hohen Kurse zu erhalten, muß das Ehrgefühl auf alle Weise genährt, geschärft, allenfalls etwas überspannt werden: da aber zu diesem Zweck die bürgerliche Ehre nicht ausreicht, schon weil man sie mit jedem teilt; so wird die ritterliche Ehre zu Hilfe genommen und besagterweise aufrechterhalten. In England, als wo Militär- und Zivilbesoldungen sehr viel höher stehn, als auf dem Kontinent, ist die besagte Aushilfe nicht nötig: daher eben ist daselbst, zumal in diesen letzten zwanzig Jahren, das Duell fast ganz ausgerottet, kommt jetzt höchst selten vor, und wird dann als eine Narrheit verlacht: gewiß hat die große Anti-duelling-society, welche eine Menge Lords, Admiräle und Generäle zu ihren Mitgliedern zählt, hiezu viel beigetragen, und der Moloch muß sich ohne seine Opfer behelfen.

glauben des absurden Prinzips der ritterlichen Ehre und durch dessen bornierte Vertreter und Verwalter, welche ihnen die Verpflichtung auflegen, wegen irgendeiner Lumperei, wie Gladiatoren miteinander zu kämpfen. Unseren deutschen Puristen schlage ich daher für das Wort Duell, welches wahrscheinlich nicht vom lateinischen duellum, sondern vom spanischen duelo, Leid, Klage, Beschwerde, herkommt, — die Benennung Ritterhetze vor. Die Pedanterei, mit der die Narrheit getrieben wird, gibt allerdings Stoff zum Lachen. Indessen ist es empörend, daß jenes Prinzip und sein absurder Kodex einen Staat im Staate begründet, welcher, kein anderes als das Faustrecht anerkennend, die ihm unterworfenen Stände dadurch tyrannisiert, daß er ein heiliges Femgericht offenhält, vor welches jeder jeden, mittelst sehr leicht herbeizuführender Anlässe als Schergen, laden kann, um ein Gericht auf Tod und Leben über ihn und sich ergehn zu lassen. Natürlich wird nun dies der Schlupfwinkel, von welchem aus jeder Verworfenste, wenn er nur jenen Ständen angehört, den Edelsten und Besten, der ihm als solcher notwendig verhaßt sein muß, bedrohen, ja, aus der Welt schaffen kann. Nachdem heutzutage Justiz und Polizei es so ziemlich dahin gebracht haben, daß nicht mehr auf der Landstraße jeder Schurke uns zurufen kann „die Börse oder das Leben", sollte endlich auch die gesunde Vernunft es dahin bringen, daß nicht mehr, mitten im friedlichen Verkehr, jeder Schurke uns zurufen könne „die Ehre oder das Leben". Und die Beklemmung sollte den höhern Ständen von der Brust genommen werden, welche daraus entsteht, daß jeder, jeden Augenblick, mit Leib und Leben verantwortlich werden kann für die Roheit, Grobheit, Dummheit oder Bosheit irgendeines andern, dem es gefällt, solche gegen ihn auszulassen. Daß, wenn zwei junge, unerfahrene Hitzköpfe mit Worten aneinandergeraten, sie dies mit ihrem Blut, ihrer Gesundheit, oder ihrem Leben büßen sollen, ist himmelschreiend, ist schändlich. Wie arg die Tyrannei jenes Staates im Staate und wie groß die Macht jenes Aberglaubens sei, läßt sich daran ermessen, daß schon öfter Leute, denen die Wiederherstellung ihrer verwundeten ritterlichen Ehre, wegen zu hohen, oder zu niedrigen Standes, oder sonst unangemessener Beschaffenheit des Beleidigers unmöglich war, aus Verzweiflung darüber sich selbst das Leben genommen und so ein tragikomisches Ende gefunden haben. — Da das Falsche und Absurde sich am Ende meistens dadurch entschleiert, daß es, auf seinem Gipfel, den Widerspruch als seine Blüte hervortreibt; so tritt dieser zuletzt auch hier in Form der schreiendesten Antinomie hervor:

nämlich dem Offizier ist das Duell verboten: aber er wird durch Absetzung gestraft, wenn er es, vorkommenden Falls, unterläßt.

Ich will aber, da ich einmal dabei bin, in der Parrhesia noch weiter gehn. Beim Lichte und ohne Vorurteil betrachtet, beruht bloß darauf, daß, wie gesagt, jener Staat im Staate kein anderes Recht, als das des Stärkeren, also das Faustrecht, anerkennt und dieses, zum Gottesurteil erhoben, seinen Kodex zum Grunde gelegt hat, der so wichtig gemachte und so hoch genommene Unterschied, ob man seinen Feind im offenen, mit gleichen Waffen geführten Kampf, oder aus dem Hinterhalt erlegt habe. Denn durch ersteres hat man doch weiter nichts bewiesen, als daß man der Stärkere, oder der Geschicktere sei. Die Rechtfertigung, die man im Bestehen des offenen Kampfes sucht, setzt also voraus, daß das Recht des Stärkeren wirklich ein Recht sei. In Wahrheit aber gibt der Umstand, daß der andere sich schlecht zu wehren versteht, mir zwar die Möglichkeit, jedoch keineswegs das Recht, ihn umzubringen; sondern dieses letztere, also meine moralische Rechtfertigung, kann allein auf den Motiven, die ich, ihm das Leben zu nehmen, habe, beruhen. Nehmen wir nun an, diese wären wirklich vorhanden und zureichend; so ist durchaus kein Grund da, es jetzt noch davon abhängig zu machen, ob er, oder ich, besser schießen oder fechten könne, sondern dann ist es gleichviel, auf welche Art ich ihm das Leben nehme, ob von hinten oder von vorne. Denn moralisch hat das Recht des Stärkeren nicht mehr Gewicht als das Recht des Klügeren, welches beim hinterlistigen Morde angewandt wird: hier wiegt also dem Faustrecht das Kopfrecht gleich; wozu noch bemerkt sei, daß auch beim Duell das eine wie das andere geltend gemacht wird, indem schon jede Finte, beim Fechten, Hinterlist ist. Halte ich mich moralisch gerechtfertigt, einem das Leben zu nehmen; so ist es Dummheit, es jetzt noch erst darauf ankommen zu lassen, ob er etwa besser schießen oder fechten könne, als ich; in welchem Fall er dann umgekehrt, mir, den er schon beeinträchtigt hat, noch obendrein das Leben nehmen soll. Daß Beleidigungen nicht durch das Duell, sondern durch Meuchelmord zu rächen seien, ist Rousseaus Ansicht, die er behutsam andeutet, in der so geheimnisvoll gehaltenen 21. Anmerkung zum 4. Buche des Emile (S. 173, Bip.). Dabei aber ist er so stark im ritterlichen Aberglauben befangen, daß er schon den erlittenen Vorwurf der Lüge als eine Berechtigung zum Meuchelmorde ansieht; während er doch wissen mußte, daß jeder Mensch diesen Vorwurf unzähligemal verdient hat, ja, er selbst im höch-

sten Grade. Das Vorurteil aber, welches die Berechtigung, den Beleidiger zu töten, durch den offenen Kampf, mit gleichen Waffen, bedingt sein läßt, hält offenbar das Faustrecht für ein wirkliches Recht und den Zweikampf für ein Gottesurteil. Der Italiener hingegen, welcher, von Zorn entbrannt, seinen Beleidiger, wo er ihn findet, ohne weiteres mit dem Messer anfällt, handelt wenigstens konsequent und naturgemäß: er ist klüger, aber nicht schlechter, als der Duellant. Wollte man sagen, daß ich, bei der Tötung meines Feindes im Zweikampf, dadurch gerechtfertigt sei, daß er eben sich bemühe, mich zu töten; so steht dem entgegen, daß ich, durch die Herausforderung ihn in den Fall der Notwehr versetzt habe. Dieses sich absichtlich gegenseitig in den Fall der Notwehr versetzen, heißt im Grunde nur, einen plausibeln Vorwand für den Mord suchen. Eher ließe sich die Rechtfertigung durch den Grundsatz volenti non fit injuria hören; sofern man durch gegenseitige Uebereinkunft sein Leben auf dieses Spiel gesetzt hat: aber dem steht entgegen, daß es mit dem volenti nicht seine Richtigkeit hat; indem die Tyrannei des ritterlichen Ehrenprinzips und seines absurden Kodex der Scherge ist, welcher beide, oder wenigstens einen der beiden Kämpen vor dieses blutige Femgericht geschleppt hat.

Ich bin über die ritterliche Ehre weitläufig gewesen, aber in guter Absicht und weil gegen die moralischen und intellektuellen Ungeheuer auf dieser Welt der alleinige Herkules die Philosophie ist. Zwei Dinge sind es hauptsächlich, welche den gesellschaftlichen Zustand der neuen Zeit von dem des Altertums, zum Nachteil des ersteren unterscheiden, indem sie demselben einen ernsten, finstern, finistern Anstrich gegeben haben, von welchem frei, das Altertum heiter und unbefangen, wie der Morgen des Lebens, dasteht. Sie sind: das ritterliche Ehrenprinzip und die venerische Krankheit, — par nobile fratrum! Sie zusammen haben νεικος και φιλια des Lebens vergiftet. Die venerische Krankheit nämlich erstreckt ihren Einfluß viel weiter, als es auf den ersten Blick scheinen möchte, indem derselbe keineswegs ein bloß physischer, sondern auch ein moralischer ist. Seitdem Amors Köcher auch vergiftete Pfeile führt, ist in das Verhältnis der Geschlechter zueinander ein fremdartiges, feindseliges, ja teuflisches Element gekommen; infolge wovon ein finsteres und furchtsames Mißtrauen es durchzieht; und der mittelbare Einfluß einer solchen Aenderung in der Grundfeste aller menschlichen Gemeinschaft erstreckt sich, mehr oder weniger, auch auf die übrigen geselligen Verhältnisse; welches auseinanderzusetzen mich hier zu weit abführen würde. — Analog,

wiewohl ganz anderartig, ist der Einfluß des ritterlichen Ehrenprinzips, dieser ernsthaften Posse, welche den Alten fremd war, hingegen die moderne Gesellschaft steif, ernst und ängstlich macht, schon weil jede flüchtige Aeußerung skrutiniert und ruminiert wird. Aber mehr als dies! Jenes Prinzip ist ein allgemeiner Minotaur, dem nicht, wie dem antiken, von einem, sondern von jedem Lande in Europa, alljährlich eine Anzahl Söhne edler Häuser zum Tribut gebracht werden muß. Daher ist es an der Zeit, daß diesem Popanz einmal kühn zu Leibe gegangen werde, wie hier geschehn. Möchten doch beide Monstra der neueren Zeit im 19. Jahrhundert ihr Ende finden! Wir wollen die Hoffnung nicht aufgeben, daß es mit dem ersteren den Aerzten, mittelst der Prophylaktika, endlich doch noch gelingen werde. Den Popanz aber abzutun, ist Sache des Philosophen, mittelst Berichtigung der Begriffe, da es den Regierungen, mittelst Handhabung der Gesetze, bisher nicht hat gelingen wollen, zudem auch nur auf dem ersteren Wege das Uebel an der Wurzel angegriffen wird. Sollte es inzwischen den Regierungen mit der Abstellung des Duellwesens wirklich Ernst sein und der geringe Erfolg ihres Bestrebens wirklich nur an ihrem Unvermögen liegen; so will ich ihnen ein Gesetz vorschlagen, für dessen Erfolg ich einstehe, und zwar ohne blutige Operationen, ohne Schafott, oder Galgen, oder lebenswierige Einsperrungen, zu Hilfe zu nehmen. Vielmehr ist es ein kleines, ganz leichtes, homöopathisches Mittelchen: wer einen andern herausfordert, oder sich stellt, erhält, à la Chinoise, am hellen Tage, vor der Hauptwache, zwölf Stockschläge vom Korporal, die Kartellträger und Sekundanten jeder sechs. Wegen der etwaigen Folgen wirklich vollzogener Duelle bliebe das gewöhnliche kriminelle Verfahren. Vielleicht würde ein ritterlich Gesinnter mir einwenden, daß nach Vollstreckung solcher Strafe manch r „Mann von Ehre" imstande sein könnte, sich totzuschießen; worauf ich antworte: es ist besser, daß so ein Narr sich selber totschießt, als andere. — Im Grunde aber weiß ich sehr wohl, daß es den Regierungen mit der Abstellung der Duelle nicht Ernst ist. Die Gehalte der Zivilbeamten, noch viel mehr aber die der Offiziere, stehen (von den höchsten Stellen abgesehn) weit unter dem Wert ihrer Leistungen. Zur andern Hälfte werden sie daher mit der Ehre bezahlt. Diese wird zunächst durch Titel und Orden vertreten, im weiteren Sinne durch die Standesehre überhaupt. Für diese Standesehre nun ist das Duell ein brauchbares Handpferd; daher es auch schon auf den Universitäten seine Vorschule hat. Die Opfer desselben

bezahlen demnach mit ihrem Blut das Defizit der Gehalte. — — Der Vollständigkeit wegen sei hier noch die Nationalehre erwähnt. Sie ist die Ehre eines ganzes Volkes als Teiles der Völkergemeinschaft. Da es in dieser kein anderes Forum gibt, als das der Gewalt, und demnach jedes Mitglied derselben seine Rechte selbst zu schützen hat; so besteht die Ehre einer Nation nicht allein in der erworbenen Meinung, daß ihr zu trauen sei (Kredit), sondern auch in der, daß sie zu fürchten sei: daher darf sie Eingriffe in ihre Rechte niemals ungeahndet lassen. Sie vereinigt also den Ehrenpunkt der bürgerlichen mit dem der ritterlichen Ehre. —

Zu dem, was einer vorstellt, d. h. in den Augen der Welt ist, war oben, in letzter Stelle, der Ruhm gezählt worden: diesen hätten wir also noch zu betrachten. — Ruhm und Ehre sind Zwillingsgeschwister; jedoch so, wie die Dioskuren, von denen Pollux unsterblich und Kastor sterblich war: der Ruhm ist der unsterbliche Bruder der sterblichen Ehre. Freilich ist dies nur vom Ruhme höchster Gattung, dem eigentlichen und echten Ruhme, zu verstehen: denn es gibt allerdings auch mancherlei ephemeren Ruhm. — Die Ehre, nun ferner, betrifft bloß solche Eigenschaften, welche von jedem, der in denselben Verhältnissen steht, gefordert werden; der Ruhm bloß solche, die man von niemanden fordern darf; die Ehre solche, die jeder sich selber öffentlich beilegen darf; der Ruhm solche, die keiner sich selber beilegen darf. Während unsre Ehre so weit reicht, wie die Kunde von uns, so eilt, umgekehrt, der Ruhm der Kunde von uns voraus und bringt diese, so weit er selber gelangt. Auf Ehre hat jeder Anspruch; auf Ruhm nur die Ausnahmen: denn nur durch außerordentliche Leistungen wird Ruhm erlangt. Diese nun wieder sind entweder Taten oder Werke, wonach zum Ruhme zwei Wege offen stehn. Zum Wege der Taten befähigt vorzüglich das große Herz; zu dem der Werke der große Kopf. Jeder der beiden Wege hat seine eigenen Vorteile und Nachteile. Der Hauptunterschied ist, daß die Taten vorübergehn, die Werke bleiben. Die edelste Tat hat doch nur einen zeitweiligen Einfluß; das geniale Werk hingegen lebt und wirkt, wohltätig und erhebend, durch alle Zeiten. Von den Taten bleibt nur das Andenken, welches immer schwächer, entstellter und gleichgültiger wird, allmählich sogar erlöschen muß, wenn nicht die Geschichte es aufnimmt und es nun in petrifiziertem Zustande der Nachwelt überliefert. Die Werke hingegen sind selbst unsterblich, und können, zumal die schriftlichen, alle Zeiten durchleben. Von Alexander dem

Großen lebt Name und Gedächtnis: aber Platon und Aristoteles, Homer und Horaz sind noch selbst da, leben und wirken unmittelbar. Die Veden, mit ihren Upanischaden, sind da: aber von allen den Taten, die zu ihrer Zeit geschehn, ist gar keine Kunde auf uns gekommen*). — Ein andrer Nachteil der Taten ist ihre Abhängigkeit von der Gelegenheit, als welche erst die Möglichkeit dazu geben muß; woran sich knüpft, daß ihr Ruhm sich nicht allein nach ihrem innern Werte richtet, sondern auch nach den Umständen, welche ihnen Wichtigkeit und Glanz erteilen. Zudem ist er, wenn, wie im Kriege, die Taten rein persönliche sind, von der Aussage weniger Augenzeugen abhängig: diese sind nicht immer vorhanden und dann nicht immer gerecht und unbefangen. Dagegen aber haben die Taten den Vorteil, daß sie, als etwas Praktisches, im Bereich der allgemeinen menschlichen Urteilsfähigkeit liegen; daher ihnen, wenn dieser nur die Data richtig überliefert sind, sofort Gerechtigkeit widerfährt; es sei denn, daß ihre Motive erst später richtig erkannt, oder gerecht abgeschätzt werden: denn zum Verständnis einer jeden Handlung gehört Kenntnis des Motivs derselben. Umgekehrt steht es mit den Werken: ihre Entstehung hängt nicht von der Gelegenheit, sondern allein von ihrem Urheber ab, und was sie an sich und für sich sind, bleiben sie, solange sie bleiben. Bei ihnen liegt dagegen die Schwierigkeit im Urteil, und sie ist um so größer, in je höherer Gattung sie sind: oft fehlt es an kompetenten, oft an unbefangenen und redlichen Richtern. Dagegen nun wieder wird ihr Ruhm nicht von einer Instanz entschieden, sondern es findet Appellation statt. Denn während, wie gesagt, von den Taten bloß das Andenken auf die Nachwelt kommt, und zwar so, wie die Mitwelt es überliefert, so kommen hingegen die Werke selbst dahin, und zwar, etwa fehlende Bruchstücke abgerechnet, so, wie sie sind: hier gibt es also keine Entstellung der Data, und auch der etwa nachteilige Einfluß der

*) Demnach ist es ein schlechtes Kompliment, wenn man, wie heutzutage Mode ist, Werke dadurch zu ehren vermeint, daß man sie Taten tituliert. Denn Werke sind wesentlich höherer Art. Eine Tat ist immer nur eine Handlung auf Motiv, mithin ein Einzelnes, Vorübergehendes, und ist ein dem allgemeinen und ursprünglichen Element der Welt, dem Willen, Angehöriges. Ein großes oder schönes Werk hingegen ist ein Bleibendes, weil von allgemeiner Bedeutung, und ist der Intelligenz entsprossen, der schuldlosen, reinen, dieser Willenswelt wie ein Duft entsteigenden.

Ein Vorteil des Ruhmes der Taten ist, daß er in der Regel sogleich eintritt mit einer starken Explosion, oft so stark, daß sie in ganz Europa gehört wird; während der Ruhm der Werke langsam und allmählich eintritt, erst leise, dann immer lauter, und oft erst nach hundert Jahren seine ganze Stärke erreicht: dann aber bleibt er, weil die Werke bleiben, bisweilen Jahrtausende hindurch. Jener andere hingegen wird, nachdem die erste Explosion vorüber ist, allmählich schwächer, wenigeren bekannt und immer wenigeren, bis er zuletzt nur noch in der Historie ein gespensterhaftes Dasein führt.

Umgebung, bei ihrem Ursprunge, fällt später weg. Vielmehr bringt oft erst die Zeit, nach und nach, die wenigen wirklich kompetenten Richter heran, welche, schon selbst Ausnahmen, über noch größere Ausnahmen zu Gerichte sitzen: sie geben sukzessiv ihre gewichtigen Stimmen ab, und so steht, bisweilen freilich erst nach Jahrhunderten, ein vollkommen gerechtes Urteil da, welches keine Folgezeit mehr umstößt. So sicher, ja unausbleiblich ist der Ruhm der Werke. Hingegen daß ihr Urheber ihn erlebe, hängt von äußern Umständen und dem Zufall ab: es ist um so seltener, je höherer und schwierigerer Gattung sie waren. Diesem gemäß sagt Seneca (ep. 79) unvergleichlich schön, daß dem Verdienste sein Ruhm so unfehlbar folge, wie dem Körper sein Schatten, nur aber freilich, eben wie auch dieser, bisweilen vor, bisweilen hinter ihm herschreite, und fügt, nachdem er dies erläutert hat, hinzu: Etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit, venient qui sine offensa, sine gratia judicent; woraus wir nebenbei ersehn, daß die Kunst des Unterdrückens der Verdienste durch hämisches Schweigen und Ignorieren, um, zugunsten des Schlechten, das Gute dem Publiko zu verbergen, schon bei den Lumpen des Senecaschen Zeitalters üblich war, so gut wie bei denen des unsrigen, und daß jenen, wie diesen, der Neid die Lippen zudrückte. — In der Regel wird sogar der Ruhm, je länger er zu dauern hat, desto später eintreten; wie ja alles Vorzügliche langsam heranreift. Der Ruhm, welcher zum Nachruhm werden will, gleicht einer Eiche, die aus ihrem Samen sehr langsam emporwächst; der leichte, ephemere Ruhm den einjährigen, schnellwachsenden Pflanzen, und der falsche Ruhm gar dem schnell hervorschießenden Unkraute, das schleunigst ausgerottet wird. Dieser Hergang beruht eigentlich darauf, daß, je mehr einer der Nachwelt, d. i. eigentlich der Menschheit überhaupt und im ganzen, angehört, desto fremder er seinem Zeitalter ist; weil, was er hervorbringt, nicht demselben speziell gewidmet ist, also nicht demselben als solchem, sondern nur, sofern es ein Teil der Menschheit ist, angehört und daher auch nicht mit dessen Lokalfarbe tingiert ist: infolge hievon aber kann es leicht kommen, daß dasselbe ihn fremd an sich vorübergehn läßt. Es schätzt vielmehr die, welche den Angelegenheiten seines kurzen Tages oder der Laune des Augenblicks dienen und daher ganz ihm angehören, mit ihm leben und mit ihm sterben. Demgemäß lehren Kunst- und Literaturgeschichte durchgängig, daß die höchsten Leistungen des menschlichen Geistes, in der Regel, mit Ungunst aufgenommen worden und darin so

lange geblieben sind, bis Geister höherer Art herankamen, die von ihnen angesprochen wurden und sie zu dem Ansehn brachten, in welchem sie nachher, durch die so erlangte Auktorität, sich erhalten haben. Dies alles nun aber beruht, im letzten Grunde, darauf, daß jeder eigentlich nur das ihm Homogene verstehn und schätzen kann. Nun aber ist dem Platten das Platte, dem Gemeinen das Gemeine, dem Unklaren das Verworrene, dem Hirnlosen das Unsinnige homogen, und am allerbesten gefallen jedem seine eigenen Werke, als welche ihm durchaus homogen sind. Daher sang schon der alte fabelhafte Epicharmos:

Θαυμαστον ουδεν εστι, με ταυθ' ουτω λεγειν,
Και ανδανειν αυτοισιν αυτους, και δοκειν
Καλως πεφυκεναι· και γαρ ὁ κυων κυνι
Καλλιστον εἰμεν φαινεται, και βους βοΐ,
Ονος δε ονῳ καλλιστον, ὑς δε ὑΐ.

welches ich, damit es keinem verloren gehe, verdeutschen will:

Kein Wunder ist es, daß ich red' in meinem Sinn,
Und jene, selbst sich selbst gefallend, stehn im Wahn,
Sie wären lobenswert: so scheint dem Hund der Hund
Das schönste Wesen, so dem Ochsen auch der Ochs,
Dem Esel auch der Esel, und dem Schwein das Schwein.

Wie selbst der kräftigste Arm, wenn er einen leichten Körper fortschleudert, ihm doch keine Bewegung erteilen kann, mit der er weit flöge und heftig träfe, sondern derselbe schon in der Nähe matt niederfällt, weil es ihm an eigenem materiellen Gehalte gefehlt hat, die fremde Kraft aufzunehmen; — ebenso ergeht es schönen und großen Gedanken, ja den Meisterwerken des Genies, wenn, sie aufzunehmen, keine andre, als kleine, schwache oder schiefe Köpfe da sind. Dies zu bejammern, haben die Stimmen der Weisen aller Zeiten sich zum Chorus vereint. Z. B. Jesus Sirach sagt: „Wer mit einem Narren redet, der redet mit einem Schlafenden. Wenn es aus ist, so spricht er: ‚was ist's?'" — Und Hamlet: A knavish speech sleeps in a fools ear (eine schalkhafte Rede schläft im Ohr eines Narren). Und Goethe:

Das glücklichste Wort es wird verhöhnt,
Wenn der Hörer ein Schiefohr ist.

und wieder:

Du wirkest nicht, alles bleibt so stumpf,
Sei guter Dinge!
Der Stein im Sumpf
Macht keine Ringe.

und Lichtenberg: „Wenn ein Kopf und ein Buch zusammenstoßen und es klingt hohl; ist denn das allemal im Buche?" —

und wieder: „Solche Werke sind Spiegel, wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel herausseh'n." Ja, Vater Gellerts gar schöne und rührende Klage darüber verdient wohl einmal wieder in Erinnerung gebracht zu werden:

„Daß oft die allerbesten Gaben
Die wenigsten Bewundrer haben,
Und daß der größte Teil der Welt
Das Schlechte für das Gute hält;
Dies Uebel sieht man alle Tage.
Jedoch, wie wehrt man dieser Pest?
Ich zweifle, daß sich diese Plage
Aus unsrer Welt verdrängen läßt.
Ein einzig Mittel ist auf Erden,
Allein es ist unendlich schwer:
Die Narren müssen weise werden;
Und seht! sie werden's nimmermehr.
Nie kennen sie den Wert der Dinge,
Ihr Auge schließt, nicht ihr Verstand.
Sie loben ewig das Geringe,
Weil sie das Gute nie gekannt."

Zu dieser intellektuellen Unfähigkeit der Menschen, infolge welcher das Vortreffliche, wie Goethe sagt, noch seltener erkannt und geschätzt, als gefunden wird, gesellt sich nun, hier wie überall, auch noch die moralische Schlechtigkeit derselben, und zwar als Neid auftretend. Durch den Ruhm nämlich, den einer erwirbt, wird abermals einer mehr über alle seiner Art erhoben: diese werden also um ebensoviel herabgesetzt, so daß jedes ausgezeichnete Verdienst seinen Ruhm auf Kosten derer erlangt, die keines haben.

„Wenn wir andern Ehre geben,
Müssen wir uns selbst entadeln."

Goethe. Westöstl. Diwan.

Hieraus erklärt es sich, daß, in welcher Gattung auch immer das Vortreffliche auftreten mag, sogleich die gesamte, so zahlreiche Mittelmäßigkeit verbündet und verschworen ist, es nicht gelten zu lassen, ja womöglich es zu ersticken. Ihre heimliche Parole ist: à bas le mérite. Aber sogar auch die, welche selbst Verdienst besitzen und bereits den Ruhm desselben erlangt haben, werden nicht gern das Auftreten eines neuen Ruhmes sehn, durch dessen Glanz der des ihrigen um so viel weniger leuchtet. Daher sagt selbst Goethe:

„Hätt' ich gezaudert zu werden,
Bis man mir's Leben gegönnt,
Ich wäre noch nicht auf Erden,
Wie ihr begreifen könnt,
Wenn ihr seht, wie sie sich gebärden,
Die, um etwas zu scheinen,
Mich gerne möchten verneinen."

Während also die Ehre in der Regel gerechte Richter findet und kein Neid sie anficht, ja sogar sie jedem zum voraus auf Kredit verliehen wird, muß der Ruhm, dem Neid zum Trotz, erkämpft werden, und den Lorbeer teilt ein Tribunal entschieden ungünstiger Richter aus. Denn die Ehre können und wollen wir mit jedem teilen: der Ruhm wird geschmälert oder erschwert durch jeden, der ihn erlangt. — Nun ferner steht die Schwierigkeit der Erlangung des Ruhmes durch Werke im umgekehrten Verhältnis der Menschenzahl, die das Publikum solcher Werke ausmacht; aus leicht abzusehenden Gründen. Daher ist sie viel größer bei Werken, welche Belehrung, als bei solchen, welche Unterhaltung verheißen. Am größten ist sie bei philosophischen Werken, weil die Belehrung, welche diese versprechen, einerseits ungewiß, und andrerseits ohne materiellen Nutzen ist; wonach denn solche zunächst vor einem Publiko auftreten, das aus lauter Mitbewerbern besteht. — Aus den dargelegten Schwierigkeiten, die der Erlangung des Ruhmes entgegenstehn, erhellt, daß wenn die, welche ruhmwürdige Werke vollenden, es nicht aus Liebe zu diesen selbst und eigener Freude daran täten, sondern der Aufmunterung durch den Ruhm bedürften, die Menschheit wenige oder keine unsterbliche Werke erhalten haben würde. Ja sogar muß, wer das Gute und Rechte hervorbringen und das Schlechte vermeiden soll, dem Urteile der Menge und ihrer Wortführer Trotz bieten, mithin sie verachten. Hierauf beruht die Richtigkeit der Bemerkung, die besonders Osorius (De gloria) hervorhebt, daß der Ruhm vor denen flieht, die ihn suchen, und denen folgt, die ihn vernachlässigen: denn jene bequemen sich dem Geschmack ihrer Zeitgenossen an, diese trotzen ihm.

So schwer es demnach ist, den Ruhm zu erlangen, so leicht ist es, ihn zu behalten. Auch hierin steht er im Gegensatz mit der Ehre. Diese wird jedem, sogar auf Kredit, verliehen: er hat sie nur zu bewahren. Hier aber liegt die Aufgabe: denn durch eine einzige nichtswürdige Handlung geht sie unwiderbringlich verloren. Der Ruhm hingegen kann eigentlich nie verloren gehn: denn die Tat oder das Werk, durch die er erlangt worden, stehn für immer fest, und der Ruhm derselben bleibt ihrem Urheber, auch wenn er keinen neuen hinzufügt. Wenn jedoch der Ruhm wirklich verklingt, wenn er überlebt wird; so war er unecht, d. h. unverdient, durch augenblickliche Ueberschätzung entstanden, wo nicht gar so ein Ruhm wie Hegel ihn hatte und Lichtenberg ihn beschreibt, „ausposaunt von einer freundschaftlichen Kandidatenjunta und vom Echo leerer Köpfe

widergehallt; — — aber die Nachwelt, wie wird sie lächeln, wann sie dereinst an die bunten Wörtergehäuse, die schönen Nester ausgeflogener Mode und Wohnungen weggestorbener Verabredungen anklopfen und alles, alles leer finden wird, auch nicht den kleinsten Gedanken, der mit Zuversicht sagen könnte: Herein!" —

Der Ruhm beruht eigentlich auf dem, was einer im Vergleich mit den übrigen ist. Demnach ist er wesentlich ein Relatives, kann daher auch nur relativen Wert haben. Er fiele ganz weg, wenn die übrigen würden, was der Gerühmte ist. Absoluten Wert kann nur das haben, was ihn unter allen Umständen behält, also hier, was einer unmittelbar und für sich selbst ist: folglich muß hierin der Wert und das Glück des großen Herzens und des großen Kopfes liegen. Also nicht der Ruhm, sondern das, wodurch man ihn verdient, ist das Wertvolle. Denn es ist gleichsam die Substanz und der Ruhm nur das Akzidens der Sache: ja, dieser wirkt auf den Gerühmten hauptsächlich als ein äußerliches Symptom, durch welches er die Bestätigung seiner eigenen hohen Meinung von sich selbst erhält; demnach man sagen könnte, daß, wie das Licht gar nicht sichtbar ist, wenn es nicht von einem Körper zurückgeworfen wird; ebenso jede Trefflichkeit erst durch den Ruhm ihrer selbst recht gewiß wird. Allein er ist nicht einmal ein untrügliches Symptom, da es auch Ruhm ohne Verdienst und Verdienst ohne Ruhm gibt; weshalb ein Ausdruck Lessings so artig herauskommt: „Einige Leute sind berühmt, und andere verdienen es zu sein." Auch wäre es eine elende Existenz, deren Wert oder Unwert darauf beruhe, wie sie in den Augen andrer erschiene: eine solche aber wäre das Leben des Helden und des Genies, wenn dessen Wert im Ruhme, d. h. im Beifall andrer, bestände. Vielmehr lebt und existiert ja jegliches Wesen seiner selbst wegen, daher auch zunächst in sich und für sich. — Was einer ist, in welcher Art und Weise es auch sei, das ist er zuvörderst und hauptsächlich für sich selbst: und wenn es hier nicht viel wert ist, so ist es überhaupt nicht viel. Hingegen ist das Abbild seines Wesens in den Köpfen andrer ein sekundäres, abgeleitetes und dem Zufall unterworfenes, welches nur sehr mittelbar sich auf das erstere zurückbezieht. Zudem sind die Köpfe der Menge ein zu elender Schauplatz, als daß auf ihm das wahre Glück seinen Ort haben könnte. Vielmehr ist daselbst nur ein schimärisches Glück zu finden. Welche gemischte Gesellschaft trifft doch in jenem Tempel des allgemeinen Ruhms zusammen! Feldherren, Minister, Quacksalber, Gaukler,

Tänzer, Sänger, Millionäre und Juden: ja, die Vorzüge aller dieser werden dort viel aufrichtiger geschätzt, finden viel mehr estime sentie, als die geistigen, zumal der hohen Art, die ja bei der großen Mehrzahl nur eine estime sur parole erlangen. In eudämonologischer Hinsicht ist also der Ruhm nichts weiter, als der seltenste und köstlichste Bissen für unsern Stolz und unsre Eitelkeit. Diese aber sind in den meisten Menschen, obwohl sie es verbergen, übermäßig vorhanden, vielleicht sogar am stärksten in denen, die irgendwie geeignet sind, sich Ruhm zu erwerben und daher meistens das unsichere Bewußtsein ihres überwiegenden Wertes lange in sich herumtragen müssen, ehe die Gelegenheit kommt, solchen zu erproben und dann die Anerkennung desselben zu erfahren: bis dahin war ihnen zumute, als erlitten sie ein heimliches Unrecht*). Ueberhaupt aber ist ja, wie am Anfange dieses Kapitels erörtert worden, der Wert, den der Mensch auf die Meinung andrer von ihm legt, ganz unverhältnismäßig und unvernünftig, so daß Hobbes die Sache zwar sehr stark, aber vielleicht doch richtig ausgedrückt hat in den Worten: Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso (De cive I, 5). Hieraus ist der hohe Wert erklärlich, den man allgemein auf den Ruhm legt, und die Opfer, welche man bringt, in der bloßen Hoffnung, ihn dereinst zu erlangen:

> Fame is the spur, that the clear spirit doth raise
> (That last infirmity of noble minds)
> To scorn delights and live laborious days.

wie auch:

> how hard it is to climb
> The hights where Fame's proud temple shines afar.

Hieraus endlich erklärt es sich auch, daß die eitelste aller Nationen beständig la gloire im Munde führt und solche unbedenklich als die Haupttriebfeder zu großen Taten und großen Werken ansieht. — Allein da unstreitig der Ruhm nur das Sekundäre ist, das bloße Echo, Abbild, Schatten, Symptom des Verdienstes, und da jedenfalls das Bewunderte mehr Wert haben muß, als die Bewunderung; so kann das eigentlich Beglückende nicht im Ruhme liegen, sondern in dem, wodurch man

*) Da unser größtes Vergnügen darin besteht, bewundert zu werden, die Bewunderer aber, selbst wo alle Ursache wäre, sich ungern dazu herbeilassen; so ist der Glücklichste der, welcher, gleichviel wie, es dahin gebracht hat, sich selbst aufrichtig zu bewundern. Nur müssen die andern ihn nicht irre machen.

ihn erlangt, also im Verdienste selbst, oder, genauer zu reden, in der Gesinnung und den Fähigkeiten, aus denen es hervorging; es mag nun moralischer oder intellektueller Art sein. Denn das Beste, was jeder ist, muß er notwendig für sich selbst sein: was davon in den Köpfen andrer sich abspiegelt und er in ihrer Meinung gilt, ist Nebensache und kann nur von untergeordnetem Interesse für ihn sein. Wer demnach nur den Ruhm verdient, auch ohne ihn zu erhalten, besitzt bei weitem die Hauptsache, und was er entbehrt, ist etwas, darüber er sich mit derselben trösten kann. Denn nicht daß einer von der urteilslosen, so oft betörten Menge für einen großen Mann gehalten werde, sondern daß er es sei, macht ihn beneidenswert; auch nicht, daß die Nachwelt von ihm erfahre, sondern daß in ihm sich Gedanken erzeugen, welche verdienen, Jahrhunderte hindurch aufbewahrt und nachgedacht zu werden, ist ein hohes Glück. Zudem kann dieses ihm nicht entrissen werden: es ist των εφ' ήμιν, jenes andere των ουκ εφ' ήμιν. Wäre hingegen die Bewunderung selbst die Hauptsache, so wäre das Bewunderte ihrer nicht wert. Dies ist wirklich der Fall beim falschen, d. i. unverdienten Ruhm. An diesem muß sein Besitzer zehren, ohne das, wovon derselbe das Symptom, der bloße Abglanz, sein soll, wirklich zu haben. Aber sogar dieser Ruhm selbst muß ihm oft verleidet werden, wann bisweilen, trotz aller, aus der Eigenliebe entspringenden Selbsttäuschung, ihm auf der Höhe, für die er nicht geeignet ist, doch schwindelt, oder ihm zumute wird, als wäre er ein kupferner Dukaten; wo dann die Angst vor Enthüllung und verdienter Demütigung ihn ergreift, zumal wenn er auf den Stirnen der Weiseren schon das Urteil der Nachwelt liest. Er gleicht sonach dem Besitzer durch ein falsches Testament. — Den echtesten Ruhm, den Nachruhm, vernimmt sein Gegenstand ja nie, und doch schätzt man ihn glücklich. Also bestand sein Glück in den großen Eigenschaften selbst, die ihm den Ruhm erwarben, und darin, daß er Gelegenheit fand, sie zu entwickeln, also daß ihm vergönnt wurde, zu handeln, wie es ihm angemessen war, oder zu treiben, was er mit Lust und Liebe trieb: denn nur die aus dieser entsprungenen Werke erlangen Nachruhm. Sein Glück bestand also in seinem großen Herzen oder auch im Reichtum eines Geistes, dessen Abdruck in seinen Werken die Bewunderung kommender Jahrhunderte erhält; es bestand in den Gedanken selbst, welchen nachzudenken die Beschäftigung und der Genuß der edelsten Geister einer unabsehbaren Zukunft ward. Der Wert des Nachruhms liegt also im Verdienen desselben, und dieses ist sein eigener Lohn. Ob

nun die Werke, welche ihn erwarben, unterweilen auch den Ruhm der Zeitgenossen hatten, hing von zufälligen Umständen ab und war nicht von großer Bedeutung. Denn da die Menschen in der Regel ohne eigenes Urteil sind und zumal hohe und schwierige Leistungen abzuschätzen durchaus keine Fähigkeit haben; so folgen sie hier stets fremder Auktorität, und der Ruhm, in hoher Gattung, beruht bei neunundneunzig unter hundert Rühmern bloß auf Treu und Glauben. Daher kann auch der vielstimmigste Beifall der Zeitgenossen für denkende Köpfe nur wenig Wert haben, indem sie in ihm stets nur das Echo weniger Stimmen hören, die zudem selbst nur sind, wie der Tag sie gebracht hat. Würde wohl ein Virtuose sich geschmeichelt fühlen durch das laute Beifallsklatschen seines Publikums, wenn ihm bekannt wäre, daß es, bis auf einen oder zwei, aus lauter völlig Tauben bestände, die, um einander gegenseitig ihr Gebrechen zu verbergen, eifrig klatschen, sobald sie die Hände jenes einen in Bewegung sähen? Und nun gar, wenn die Kenntnis hinzukäme, daß jene Vorklatscher sich oft bestechen ließen, um dem elendesten Geiger den lautesten Applaus zu verschaffen! — Hieraus ist erklärlich, warum der Ruhm der Zeitgenossen so selten die Metamorphose in Nachruhm erlebt; weshalb d'Alembert, in seiner überaus schönen Beschreibung des Tempels des literarischen Ruhmes, sagt: „Das Innere des Tempels ist von lauter Toten bewohnt, die während ihres Lebens nicht darin waren, und von einigen Lebenden, welche fast alle, wann sie sterben, hinausgeworfen werden." Und beiläufig sei es hier bemerkt, daß einem bei Lebzeiten ein Monument setzen, die Erklärung ablegen heißt, daß hinsichtlich seiner der Nachwelt nicht zu trauen sei. — Wenn dennoch einer den Ruhm, welcher zum Nachruhm werden soll, erlebt, so wird es selten früher, als im Alter geschehn: allenfalls gibt es bei Künstlern und Dichtern Ausnahmen von dieser Regel, am wenigsten bei Philosophen. Eine Bestätigung derselben geben die Bildnisse der durch ihre Werke berühmten Männer, da dieselben meistens erst nach dem Eintritt ihrer Zelebrität angefertigt wurden: in der Regel sind sie alt und grau dargestellt, namentlich die Philosophen. Inzwischen steht, eudämonologisch genommen, die Sache ganz recht. Ruhm und Jugend auf einmal ist zu viel für einen Sterblichen. Unser Leben ist so arm, daß seine Güter haushälterischer verteilt werden müssen. Die Jugend hat vollauf an ihrem eigenen Reichtum und kann sich daran genügen lassen. Aber im Alter, wann alle Genüsse und Freuden, wie die Bäume im Winter, abgestorben sind, dann schlägt am gelegensten der Baum des

Ruhmes aus, als ein echtes Wintergrün: auch kann man ihn den Winterbirnen vergleichen, die im Sommer wachsen, aber im Winter genossen werden. Im Alter gibt es keinen schöneren Trost, als daß man die ganze Kraft seiner Jugend Werken einverleibt hat, die nicht mitaltern.

Wollen wir jetzt noch etwas näher die Wege betrachten, auf welchen man, in den Wissenschaften, als dem uns zunächst Liegenden, Ruhm erlangt; so läßt sich hier folgende Regel aufstellen. Die durch solchen Ruhm bezeichnete intellektuelle Ueberlegenheit wird allemal an den Tag gelegt durch eine neue Kombination irgendwelcher Data. Diese nun können sehr verschiedener Art sein; jedoch wird der durch ihre Kombination zu erlangende Ruhm um so größer und ausgebreiteter sein, je mehr sie selbst allgemein bekannt und jedem zugänglich sind. Bestehn z. B. die Data in einigen Zahlen, oder Kurven, oder auch in irgendeiner speziellen physikalischen, zoologischen, botanischen, oder anatomischen Tatsache, oder auch in einigen verdorbenen Stellen alter Autoren, oder in halbverlöschten Inschriften, oder in solchen, deren Alphabet uns fehlt, oder in dunkeln Punkten der Geschichte; so wird der durch die richtige Kombination derselben zu erlangende Ruhm sich nicht viel weiter erstrecken, als die Kenntnis der Data selbst, also auf eine kleine Anzahl meistens zurückgezogen lebender und auf den Ruhm in ihrem Fach neidischer Leute. — Sind hingegen die Data solche, welche das ganze Menschengeschlecht kennt, sind es z. B. wesentliche, allen gemeinsame Eigenschaften des menschlichen Verstandes, oder Gemütes, oder Naturkräfte, deren ganze Wirkungsart wir beständig vor Augen haben, oder der allbekannte Lauf der Natur überhaupt; so wird der Ruhm, durch eine neue, wichtige und evidente Kombination Licht über sie verbreitet zu haben, sich mit der Zeit fast über die ganze zivilisierte Welt erstrecken. Denn, sind die Data jedem zugänglich, so wird ihre Kombination es meistens auch sein. — Dennoch wird hiebei der Ruhm allemal nur der überwundenen Schwierigkeit entsprechen. Denn, je allbekannter die Data sind, desto schwerer ist es, sie auf eine neue und doch richtige Weise zu kombinieren; da schon eine überaus große Anzahl von Köpfen sich an ihnen versucht und die möglichen Kombinationen derselben erschöpft hat. Hingegen werden Data, welche, dem großen Publiko unzugänglich, nur auf mühsamen und schwierigen Wegen erreichbar sind, fast immer noch neue Kombinationen zulassen: wenn man daher an solche nur mit geradem Verstande und gesunder

Urteilskraft, also einer mäßigen geistigen Ueberlegenheit, kommt; so ist es leicht möglich, daß man eine neue und richtige Kombination derselben zu machen das Glück habe. Allein der hiedurch erworbene Ruhm wird ungefähr dieselben Grenzen haben, wie die Kenntnis der Data. Denn zwar erfordert die Lösung von Problemen solcher Art großes Studium und Arbeit, schon um nur die Kenntnis der Data zu erlangen; während in jener andern Art, in welcher eben der größte und ausgebreitetste Ruhm zu erwerben ist, die Data unentgeltlich gegeben sind: allein in dem Maße, wie diese letztere Art weniger Arbeit erfordert, gehört mehr Talent, ja Genie dazu, und mit diesen hält, hinsichtlich des Wertes und der Wertschätzung, keine Arbeit, oder Studium, den Vergleich aus.

Hieraus nun ergibt sich, daß die, welche einen tüchtigen Verstand und ein richtiges Urteil in sich spüren, ohne jedoch die höchsten Geistesgaben sich zuzutrauen, viel Studium und ermüdende Arbeit nicht scheuen dürfen, um mittelst dieser sich aus dem großen Haufen der Menschen, welchen die allbekannten Data vorliegen, herauszuarbeiten und zu den entlegeneren Orten zu gelangen, welche nur dem gelehrten Fleiße zugänglich sind. Denn hier, wo die Zahl der Mitbewerber unendlich verringert ist, wird der auch nur einigermaßen überlegene Kopf bald zu einer neuen und richtigen Kombination der Data Gelegenheit finden: sogar wird das Verdienst seiner Entdeckung sich mit auf die Schwierigkeit, zu den Datis zu gelangen, stützen. Aber der also erworbene Applaus seiner Wissensgenossen, als welche die alleinigen Kenner in diesem Fache sind, wird von der großen Menge der Menschen nur von weitem vernommen werden. — Will man nun den hier angedeuteten Weg bis zum Extrem verfolgen; so läßt sich der Punkt nachweisen, wo die Data, wegen der großen Schwierigkeit ihrer Erlangung, für sich allein und ohne daß eine Kombination derselben erfordert wäre, den Ruhm zu begründen hinreichen. Dies leisten Reisen in sehr entlegene und wenig besuchte Länder: man wird berühmt durch das, was man gesehn, nicht durch das, was man gedacht hat. Dieser Weg hat auch noch einen großen Vorteil darin, daß es viel leichter ist, was man gesehn, als was man gedacht hat, andern mitzuteilen und es mit dem Verständnis sich ebenso verhält: demgemäß wird man für das erstere auch viel mehr Leser finden, als für das letztere. Denn, wie schon Asmus sagt:

„Wenn jemand eine Reise tut,
So kann er was erzählen."

Diesem allem entspricht es aber auch, daß, bei der persönlichen Bekanntschaft berühmter Leute dieser Art einem oft die Horazische Bemerkung einfällt:

Coelum, non animum, mutant, qui trans mare currunt.
(Epist. I, 11, v. 27.)

Was aber nun andrerseits den mit hohen Fähigkeiten ausgestatteten Kopf betrifft, als welcher allein sich an die Lösung der großen, das Allgemeine und Ganze betreffende und daher schwierigste Problem wagen darf; so wird dieser zwar wohl daran tun, seinen Horizont möglichst auszudehnen, jedoch immer gleichmäßig, nach allen Seiten, und ohne sich je zu weit in irgendeine der besondern und nur wenigen bekannte Regionen zu verlieren, d. h. ohne auf die Spezialitäten irgendeiner einzelnen Wissenschaft weit einzugehen, geschweige sich mit den Mikrologien zu befassen. Denn er hat nicht nötig, sich an die schwer zugänglichen Gegenstände zu machen, um dem Gedränge der Mitbewerber zu entgehn; sondern eben das allen Vorliegende wird ihm Stoff zu neuen, wichtigen und wahren Kombinationen geben. Dem nun aber gemäß wird sein Verdienst von allen denen geschätzt werden können, welchen die Data bekannt sind, also von einem großen Teile des menschlichen Geschlechts. Hierauf gründet sich der mächtige Unterschied zwischen dem Ruhm, den Dichter und Philosophen erlangen, und dem, welcher Physikern, Chemikern, Anatomen, Mineralogen, Zoologen, Philologen, Historikern usw. erreichbar ist.

Kapitel V.

Paränesen und Maximen.

Weniger noch, als irgendwo, bezwecke ich hier Vollständigkeit; da ich sonst die vielen, von Denkern aller Zeiten aufgestellten, zum Teil vortrefflichen Lebensregeln zu wiederholen haben würde, vom Theognis und Pseudo-Salomo an, bis auf den Rochefoucauld herab; wobei ich dann auch viele, schon breit getretene Gemeinplätze nicht würde vermeiden können. Mit der Vollständigkeit fällt aber auch die systematische Anordnung größtenteils weg. Ueber beide tröste man sich damit, daß sie, in Dingen dieser Art, fast unausbleiblich die Langeweile in ihrem Gefolge haben. Ich habe bloß gegeben, was mir eben eingefallen ist, der Mitteilung wert schien und, soviel mir erinner-

lich, noch nicht, wenigstens nicht ganz und ebenso, gesagt worden ist, also eben nur eine Nachlese zu dem auf diesem unabsehbaren Felde bereits von andern Geleisteten.

Um jedoch in die große Mannigfaltigkeit der hieher gehörigen Ansichten und Ratschläge einige Ordnung zu bringen, will ich sie einteilen in allgemeine, in solche, welche unser Verhalten gegen uns selbst, dann gegen andere, und endlich gegen den Weltlauf und das Schicksal betreffen.

A. Allgemeine.

1. Als die oberste Regel aller Lebensweisheit sehe ich einen Satz an, den Aristoteles beiläufig ausgesprochen hat, in der Nikomachäischen Ethik (VII, 12): ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ἡδυ (quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens. Besser noch deutsch ließe sich dieser Satz etwa so wiedergeben: „Nicht dem Vergnügen, der Schmerzlosigkeit geht der Vernünftige nach"; oder: „Der Vernünftige geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuß aus"). Die Wahrheit desselben beruht darauf, daß aller Genuß und alles Glück negativer, hingegen der Schmerz positiver Natur ist. Die Ausführung und Begründung dieses letzteren Satzes findet man in der „Welt als Wille und Vorst.", Bd. 1, § 58. Doch will ich denselben hier noch an einer täglich zu beobachtenden Tatsache erläutern. Wenn der ganze Leib gesund und heil ist, bis auf irgendeine kleine, wunde, oder sonst schmerzende Stelle; so tritt jene Gesundheit des Ganzen weiter nicht ins Bewußtsein, sondern die Aufmerksamkeit ist beständig auf den Schmerz der verletzten Stelle gerichtet und das Behagen der gesamten Lebensempfindung ist aufgehoben. — Ebenso, wenn alle unsere Angelegenheiten nach unserm Sinne gehn, bis auf eine, die unsrer Absicht zuwiderläuft, so kommt diese, auch wenn sie von geringer Bedeutung ist, uns immer wieder in den Kopf: wir denken häufig an sie und wenig an alle jene andern wichtigeren Dinge, die nach unserm Sinne gehn. — In beiden Fällen nun ist das Beeinträchtigte der Wille, einmal, wie er sich im Organismus, das andere, wie er sich im Streben des Menschen objektiviert, und in beiden sehn wir, daß seine Befriedigung immer nur negativ wirkt und daher gar nicht direkt empfunden wird, sondern höchstens auf dem Wege der Reflexion ins Bewußtsein kommt. Hingegen ist seine Hemmung das Positive und daher sich selbst ankündigende. Jeder Genuß besteht bloß in der Auf-

hebung dieser Hemmung, in der Befreiung davon, ist mithin von kurzer Dauer.

Hierauf nun also beruht die oben belobte Aristotelische Regel, welche uns anweist, unser Augenmerk nicht auf die Genüsse und Annehmlichkeiten des Lebens zu richten, sondern darauf, daß wir den zahllosen Uebeln desselben, soweit es möglich ist, entgehn. Wäre dieser Weg nicht der richtige; so müßte auch Voltaires Ausspruch, le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle, so falsch sein, wie er in der Tat wahr ist. Dennoch soll auch der, welcher das Resultat seines Lebens, in eudämonologischer Rücksicht, ziehn will, die Rechnung nicht nach den Freuden, die er genossen, sondern nach den Uebeln, denen er entgangen ist, aufstellen. Ja, die Eudämonologie hat mit der Belehrung anzuheben, daß ihr Name selbst ein Euphemismus ist, und daß unter „glücklich leben" nur zu verstehn ist „weniger unglücklich", also erträglich leben. Allerdings ist das Leben nicht eigentlich da, um genossen, sondern um überstanden, abgetan zu werden; dies bezeichnen auch manche Ausdrücke, wie degere vitam, vita defungi, das italienische si scampa cosi, das deutsche, „man muß suchen, durchzukommen", „er wird schon durch die Welt kommen", u. dgl. m. Ja, es ist ein Trost im Alter, daß man die Arbeit des Lebens hinter sich hat. Demnach nun hat das glücklichste Los der, welcher sein Leben ohne übergroße Schmerzen, sowohl geistige, als körperliche, hinbringt; nicht aber der, dem die lebhaftesten Freuden, oder die größten Genüsse zuteil geworden. Wer nach diesen letzteren das Glück eines Lebenslaufes bemessen will, hat einen falschen Maßstab ergriffen. Denn die Genüsse sind und bleiben negativ: daß sie beglücken, ist ein Wahn, den der Neid, zu seiner eigenen Strafe, hegt. Die Schmerzen hingegen werden positiv empfunden: daher ist ihre Abwesenheit der Maßstab des Lebensglückes. Kommt zu einem schmerzlosen Zustand noch die Abwesenheit der Langenweile; so ist das irdische Glück im wesentlichen erreicht: denn das übrige ist Schimäre. Hieraus nun folgt, daß man nie Genüsse durch Schmerzen, ja, auch nur durch die Gefahr derselben, erkaufen soll; weil man sonst ein Negatives und daher Schimärisches mit einem Positiven und Realen bezahlt. Hingegen bleibt man im Gewinn, wenn man Genüsse opfert, um Schmerzen zu entgehn. In beiden Fällen ist es gleichgültig, ob die Schmerzen den Genüssen nachfolgen, oder vorhergehn. Es ist wirklich die größte Verkehrtheit, diesen Schauplatz des Jammers in einen Lustort verwandeln zu wollen und, statt der möglichsten Schmerzlosigkeit, Genüsse und Freuden sich zum Ziele

zu stecken; wie doch so viele tun. Viel weniger irrt, wer, mit zu finsterm Blicke, diese Welt als eine Hölle ansieht und demnach nur darauf bedacht ist, sich in derselben eine feuerfeste Stube zu verschaffen. Der Tor läuft den Genüssen des Lebens nach und sieht sich betrogen: der Weise vermeidet die Uebel. Sollte ihm jedoch auch dieses mißglücken; so ist es dann die Schuld des Geschicks, nicht die seiner Torheit. Soweit es ihm aber glückt, ist er nicht betrogen: denn die Uebel, denen er aus dem Wege ging, sind höchst real. Selbst wenn er etwa ihnen zu weit aus dem Wege gegangen sein sollte und Genüsse unnötigerweise geopfert hätte; so ist eigentlich doch nichts verloren: denn alle Genüsse sind schimärisch, und über die Versäumnis derselben zu trauern wäre kleinlich, ja lächerlich.

Das Verkennen dieser Wahrheit, durch den Optimismus begünstigt, ist die Quelle vielen Unglücks. Während wir nämlich von Leiden frei sind, spiegeln unruhige Wünsche uns die Schimären eines Glückes vor, das gar nicht existiert, und verleiten uns, sie zu verfolgen: dadurch bringen wir den Schmerz, der unleugbar real ist, auf uns herab. Dann jammern wir über den verlorenen schmerzlosen Zustand, der, wie ein verscherztes Paradies, hinter uns liegt, und wünschen vergeblich, das Geschehene ungeschehn machen zu können. So scheint es, als ob ein böser Dämon uns aus dem schmerzlosen Zustande, der das höchste wirkliche Glück ist, stets herauslockte, durch die Gaukelbilder der Wünsche. — Unbesehens glaubt der Jüngling, die Welt sei da, um genossen zu werden, sie sei der Wohnsitz eines positiven Glückes, welches nur die verfehlen, denen es an Geschick gebricht, sich seiner zu bemeistern. Hierin bestärken ihn Romane und Gedichte, wie auch die Gleisnerei, welche die Welt, durchgängig und überall, mit dem äußern Scheine treibt, und auf die ich bald zurückkommen werde. Von nun an ist sein Leben eine, mit mehr oder weniger Ueberlegung angestellte Jagd nach dem positiven Glück, welches, als solches, aus positiven Genüssen bestehn soll. Die Gefahren, denen man sich dabei aussetzt, müssen in die Schanze geschlagen werden. Da führt denn diese Jagd nach einem Wilde, welches gar nicht existiert, in der Regel, zu sehr realem, positivem Unglück. Dies stellt sich ein als Schmerz, Leiden, Krankheit, Verlust, Sorge, Armut, Schande und tausend Nöte. Die Enttäuschung kommt zu spät. — Ist hingegen, durch Befolgung der hier in Betracht genommenen Regel, der Plan des Lebens auf Vermeidung der Leiden, also auf Entfernung des Mangels, der Krankheit und jeder Not, gerichtet; so ist das Ziel ein reales: da läßt sich

etwas ausrichten, und um so mehr, je weniger dieser Plan gestört wird durch das Streben nach der Schimäre des positiven Glücks. Hiezu stimmt auch, was Goethe, in den Wahlverwandtschaften, den, für das Glück der andern stets tätigen Mittler sagen läßt: „Wer ein Uebel los sein will, der weiß immer, was er will: wer was Besseres will, als er hat, der ist ganz starblind.“ Und dieses erinnert an den schönen französischen Ausspruch: le mieux est l'ennemi du bien. Ja, hieraus ist sogar der Grundgedanke des Kynismus abzuleiten, wie ich ihn dargelegt habe, in den Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorst.“, Kap. 16. Denn, was bewog die Kyniker zur Verwerfung aller Genüsse, wenn es nicht eben der Gedanke an die mit ihnen, näher oder ferner, verknüpften Schmerzen war, welchen aus dem Wege zu gehn ihnen viel wichtiger schien, als die Erlangung jener. Sie waren tief ergriffen von der Erkenntnis der Negativität des Genusses und der Positivität des Schmerzes; daher sie, konsequent, alles taten für die Vermeidung der Uebel, hiezu aber die völlige und absichtliche Verwerfung der Genüsse nötig erachteten; weil sie in diesen nur Fallstricke sahen, die uns dem Schmerze überliefern.

In Arkadien geboren, wie Schiller sagt, sind wir freilich alle: d. h. wir treten in die Welt, voll Ansprüche auf Glück und Genuß, und hegen die törichte Hoffnung, solche durchzusetzen. In der Regel jedoch kommt bald das Schicksal, packt uns unsanft an und belehrt uns, daß nichts unser ist, sondern alles sein, indem es ein unbestrittenes Recht hat, nicht nur auf allen unsern Besitz und Erwerb und auf Weib und Kind, sondern sogar auf Arm und Bein, Auge und Ohr, ja, auf die Nase mitten im Gesicht. Jedenfalls aber kommt, nach einiger Zeit, die Erfahrung und bringt die Einsicht, daß Glück und Genuß eine Fata Morgana sind, welche, nur aus der Ferne sichtbar, verschwindet, wenn man herangekommen ist; daß hingegen Leiden und Schmerz Realität haben, sich selbst unmittelbar vertreten und keiner Illusion, noch Erwartung bedürfen. Fruchtet nun die Lehre; so hören wir auf, nach Glück und Genuß zu jagen, und sind vielmehr darauf bedacht, dem Schmerz und Leiden möglichst den Zugang zu versperren. Wir erkennen alsdann, daß das Beste, was die Welt zu bieten hat, eine schmerzlose, ruhige, erträgliche Existenz ist und beschränken unsere Ansprüche auf diese, um sie desto sicherer durchzusetzen. Denn, um nicht sehr unglücklich zu werden, ist das sicherste Mittel, daß man nicht verlange, sehr glücklich zu sein. Dies hatte auch Goethes Jugendfreund Merck erkannt, da er schrieb: „Die

garstige Prätension an Glückseligkeit, und zwar an das Maß, das wir uns träumen, verdirbt alles auf dieser Welt. Wer sich davon losmachen kann und nichts begehrt, als was er vor sich hat, kann sich durchschlagen." (Briefe an und von Merck, S. 100.) Demnach ist es geraten, seine Ansprüche auf Genuß, Besitz, Rang, Ehre usf. auf ein ganz Mäßiges herabzusetzen; weil gerade das Streben und Ringen nach Glück, Glanz und Genuß es ist, was die großen Unglücksfälle herbeizieht. Aber schon darum ist jenes weise und ratsam, weil sehr unglücklich zu sein gar leicht ist; sehr glücklich hingegen nicht etwa schwer, sondern ganz unmöglich. Mit großem Rechte also singt der Dichter der Lebensweisheit:

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Sobrius aula.

Saevius ventis agitatur ingens
Pinus: et celsae graviore casu
Decidunt turres: feriuntque summos
Fulgura montes.

Wer aber vollends die Lehre meiner Philosophie in sich aufgenommen hat und daher weiß, daß unser ganzes Dasein etwas ist, das besser nicht wäre und welches zu verneinen und abzuweisen die größte Weisheit ist, der wird auch von keinem Dinge, oder Zustand große Erwartungen hegen, nach nichts auf der Welt mit Leidenschaft streben, noch große Klagen erheben über sein Verfehlen irgendeiner Sache; sondern er wird von Platons „οὐτε τι των ἀνθρωπινων ἀξιον μεγαλης σπουδης" (rep. X, 604) durchdrungen sein, sowie auch hievon:

Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht in Leid darüber, es ist nichts;
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen;
Geh an der Welt vorüber, es ist nichts.

Anwari Soheili.

(Siehe das Motto zu Sadis Gulistan, übers. von Graf.)

Was jedoch die Erlangung dieser heilsamen Einsichten besonders erschwert, ist die schon oben erwähnte Gleisnerei der Welt, welche man daher der Jugend früh aufdecken sollte. Die allermeisten Herrlichkeiten sind bloßer Schein, wie die Theaterdekoration, und das Wesen der Sache selbst. Z. B. bewimpelte und bekränzte Schiffe, Kanonenschüsse, Illumination, Pauken und Trompeten, Jauchzen und Schreien usw., dies alles ist das

Aushängeschild, die Andeutung, die Hieroglyphe der Freude: aber die Freude ist daselbst meistens nicht zu finden: sie allein hat beim Feste abgesagt. Wo sie sich wirklich einfindet, da kommt sie, in der Regel, ungeladen und ungemeldet, von selbst und sans façon, ja, still herangeschlichen, oft bei den unbedeutendesten, futilsten Anlässen, unter den alltäglichsten Umständen, ja, bei nichts weniger als glänzenden, oder ruhmvollen Gelegenheiten: sie ist, wie das Gold in Australien, hierhin und dorthin gestreuet, nach der Laune des Zufalls, ohne alle Regel und Gesetz, meist nur in ganz kleinen Körnchen, höchst selten in großen Massen. Bei allen jenen oben erwähnten Dingen hingegen ist auch der Zweck bloß, andere glauben zu machen, hier wäre die Freude eingekehrt: dieser Schein, im Kopfe anderer, ist die Absicht. Nicht anders als mit der Freude verhält es sich mit der Trauer. Wie schwermütig kommt jener lange und langsame Leichenzug daher! der Reihe der Kutschen ist kein Ende. Aber seht nur hinein: sie sind alle leer, und der Verblichene wird eigentlich bloß von sämtlichen Kutschern der ganzen Stadt zu Grabe geleitet. Sprechendes Bild der Freundschaft und Hochachtung dieser Welt! Dies also ist die Falschheit, Hohlheit und Gleisnerei des menschlichen Treibens. — Ein anderes Beispiel wieder geben viele geladene Gäste in Feierkleidern, unter festlichem Empfange; sie sind das Aushängeschild der edelen, erhöhten Geselligkeit: aber statt ihrer ist, in der Regel, nur Zwang, Pein und Langeweile gekommen: denn schon wo viele Gäste sind, ist viel Pack, — und hätten sie auch sämtlich Sterne auf der Brust. Die wirklich gute Gesellschaft nämlich ist, überall und notwendig, sehr klein. Ueberhaupt aber tragen glänzende, rauschende Feste und Lustbarkeiten stets eine Leere, wohl gar einen Mißton im Innern; schon weil sie dem Elend und der Dürftigkeit unsers Daseins laut widersprechen, und der Kontrast erhöht die Wahrheit. Jedoch von außen gesehn wirkt jenes alles: und das war der Zweck. Ganz allerliebst sagt daher Chamfort: La société, les cercles, les salons, ce qu'on appelle le monde, est une pièce misérable, un mauvais opéra, sans intérêt, qui se soutient un peu par les machines, les costumes, et les décorations. — Desgleichen sind nun auch Akademien und philosophische Katheder das Aushängeschild, der äußere Schein der Weisheit: aber auch sie hat meistens abgesagt und ist ganz wo anders zu finden. — Glockengebimmel, Priesterkostüme, fromme Gebärden und fratzenhaftes Tun ist das Aushängeschild, der falsche Schein der Andacht usw. — So ist denn fast alles in der Welt hohle Nüsse

zu nennen: der Kern ist an sich selten, und noch seltener steckt er in der Schale. Er ist ganz wo anders zu suchen und wird meistens nur zufällig gefunden.

2. Wenn man den Zustand eines Menschen, seiner Glücklichkeit nach, abschätzen will, soll man nicht fragen nach dem, was ihn vergnügt, sondern nach dem, was ihn betrübt: denn, je geringfügiger dieses, an sich selbst genommen, ist, desto glücklicher ist der Mensch; weil ein Zustand des Wohlbefindens dazu gehört, um gegen Kleinigkeiten empfindlich zu sein: im Unglück spüren wir sie gar nicht.

3. Man hüte sich, das Glück seines Lebens, mittelst vieler Erfordernisse zu demselben, auf ein breites Fundament zu bauen: denn auf einem solchen stehend stürzt es am leichtesten ein, weil es viel mehr Unfällen Gelegenheit darbietet und diese nicht ausbleiben. Das Gebäude unsers Glückes verhält sich also, in dieser Hinsicht, umgekehrt wie alle anderen, als welche auf breitem Fundament am festesten stehn. Seine Ansprüche, im Verhältnis zu seinen Mitteln jeder Art, möglichst niedrig zu stellen, ist demnach der sicherste Weg, großem Unglück zu entgehn.

Ueberhaupt ist es eine der größten und häufigsten Torheiten, daß man weitläuftige Anstalten zum Leben macht, in welcher Art auch immer dies geschehe. Bei solchen nämlich ist zuvörderst auf ein ganzes und volles Menschenleben gerechnet; welches jedoch sehr wenige erreichen. Sodann fällt es, selbst wenn sie so lange leben, doch für die gemachten Pläne zu kurz aus; da deren Ausführung immer sehr viel mehr Zeit erfordert, als angenommen war: ferner sind solche, wie alle menschlichen Dinge, dem Mißlingen, den Hindernissen so vielfach ausgesetzt, daß sie sehr selten zum Ziele gebracht werden. Endlich, wenn zuletzt auch alles erreicht wird, so waren die Umwandlungen, welche die Zeit an uns selbst hervorbringt, außer Acht und Rechnung gelassen; also nicht bedacht worden, daß weder zum Leisten, noch zum Genießen, unsere Fähigkeiten das ganze Leben hindurch vorhalten. Daher kommt es, daß wir oft auf Dinge hinarbeiten, welche, wenn endlich erlangt, uns nicht mehr angemessen sind; wie auch, daß wir mit den Vorarbeiten zu einem Werke die Jahre hinbringen, welche derweilen unvermerkt uns die Kräfte zur Ausführung desselben rauben. So geschieht es denn oft, daß der mit so langer Mühe und vieler Gefahr erworbene Reichtum uns nicht mehr genießbar ist und wir für andere gearbeitet haben; oder auch, daß wir den durch vieljähriges Treiben und Trachten endlich erreichten

Posten auszufüllen nicht mehr imstande sind: die Dinge sind zu spät für uns gekommen. Oder auch umgekehrt, wir kommen zu spät mit den Dingen; da nämlich, wo es sich um Leistungen, oder Produktionen handelt: der Geschmack der Zeit hat sich geändert; ein neues Geschlecht ist herangewachsen, welches an den Sachen keinen Anteil nimmt; andere sind, auf kürzeren Wegen, uns zuvorgekommen usf. Alles unter dieser Nummer Angeführte hat Horaz im Sinne, wenn er sagt:

quid aeternis minorem
Consiliis animum fatigas?

Der Anlaß zu diesem häufigen Mißgriff ist die unvermeidliche optische Täuschung des geistigen Auges, vermöge welcher das Leben, vom Eingange aus gesehn, endlos, aber wenn man vom Ende der Bahn zurückblickt, sehr kurz erscheint. Freilich hat sie ihr Gutes: denn ohne sie käme schwerlich etwas Großes zustande.

Ueberhaupt aber ergeht es uns im Leben wie dem Wanderer, vor welchem, indem er vorwärtsschreitet, die Gegenstände andere Gestalten annehmen, als die sie von ferne zeigten, und sich gleichsam verwandeln, indem er sich nähert. Besonders geht es mit unseren Wünschen so. Oft finden wir etwas ganz anderes, ja, Besseres, als wir suchten; oft auch das Gesuchte selbst auf einem ganz anderen Wege, als den wir zuerst vergeblich danach eingeschlagen hatten. Zumal wird uns oft da, wo wir Genuß, Glück, Freude suchten, statt ihrer Belehrung, Einsicht, Erkenntnis, — ein bleibendes, wahrhaftes Gut, statt eines vergänglichen und scheinbaren. Dies ist auch der Gedanke, welcher im Wilhelm Meister als Grundbaß durchgeht, indem dieser ein intellektueller Roman und eben dadurch höherer Art ist, als alle übrigen, sogar die von Walter Scott, als welche sämtlich nur ethisch sind, d. h. die menschliche Natur bloß von der Willensseite auffassen. Ebenfalls in der Zauberflöte, dieser grotesken, aber bedeutsamen und vieldeutigen Hieroglyphe, ist jener selbe Grundgedanke, in großen und groben Zügen, wie die der Theaterdekorationen sind, symbolisiert; sogar würde er es vollkommen sein, wenn, am Schlusse, der Tamino, vom Wunsche, die Tamina zu besitzen, zurückgebracht, statt ihrer, allein die Weihe im Tempel der Weisheit verlangte und erhielte; hingegen seinem notwendigen Gegensatze, dem Papageno, richtig seine Papagena würde. — Vorzügliche und edle Menschen werden jener Erziehung des Schicksals bald inne und fügen sich bildsam und dankbar in dieselbe:

sie sehn ein, daß in der Welt wohl Belehrung, aber nicht Glück zu finden sei, werden es sonach gewohnt und zufrieden, Hoffnungen gegen Einsichten zu vertauschen, und sagen endlich mit Petrarca:

Altro diletto, che 'mparar, non provo.

Es kann damit sogar dahin kommen, daß sie ihren Wünschen und Bestrebungen gewissermaßen nur noch zum Schein und tändelnd nachgehn, eigentlich aber und im Ernst ihres Innern, bloß Belehrung erwarten; welches ihnen alsdann einen beschaulichen, genialen, erhabenen Anstrich gibt. — Man kann in diesem Sinne auch sagen, es gehe uns wie den Alchimisten, welche, indem sie nur Gold suchten, Schießpulver, Porzellan, Arzeneien, ja Naturgesetze entdeckten.

B. Unser Verhalten gegen uns selbst betreffend.

4. Wie der Arbeiter, welcher ein Gebäude aufführen hilft, den Plan des Ganzen entweder nicht kennt, oder doch nicht immer gegenwärtig hat; so verhält der Mensch, indem er die einzelnen Tage und Stunden seines Lebens abspinnt, sich zum Ganzen seines Lebenslaufs und des Charakters desselben. Je würdiger, bedeutender, planvoller und individueller dieser ist; desto mehr ist es nötig und wohltätig, daß der verkleinerte Grundriß desselben, der Plan, ihm bisweilen vor die Augen komme. Freilich gehört auch dazu, daß er einen kleinen Anfang in dem γνωθι σαυτον gemacht habe, also wisse, was er eigentlich, hauptsächlich und vor allem andern will, was also für sein Glück das Wesentlichste ist, sodann was die zweite und dritte Stelle nach diesem einnimmt; wie auch, daß er erkenne, welches, im ganzen, sein Beruf, seine Rolle und sein Verhältnis zur Welt sei. Ist nun dieses bedeutender und grandioser Art; so wird der Anblick des Planes seines Lebens, im verjüngten Maßstabe, ihn mehr als irgend etwas, stärken, aufrichten, erheben, zur Tätigkeit ermuntern und von Abwegen zurückhalten.

Wie der Wanderer erst, wenn er auf einer Höhe angekommen ist, den zurückgelegten Weg, mit allen seinen Wendungen und Krümmungen, im Zusammenhange überblickt und erkennt; so erkennen wir erst am Ende einer Periode unsers Lebens, oder gar des ganzen, den wahren Zusammenhang unserer Taten, Leistungen und Werke, die genaue Konsequenz

und Verkettung, ja, auch den Wert derselben. Denn, solange wir darin begriffen sind, handeln wir nur immer nach den feststehenden Eigenschaften unsers Charakters, unter dem Einfluß der Motive, und nach dem Maße unserer Fähigkeiten, also durchweg mit Notwendigkeit, indem wir in jedem Augenblicke bloß tun, was uns jetzt eben das Rechte und Angemessene dünkt. Erst der Erfolg zeigt, was dabei herausgekommen, und der Rückblick auf den ganzen Zusammenhang das Wie und Wodurch. Daher eben auch sind wir, während wir die größten Taten vollbringen, oder unsterbliche Werke schaffen, uns derselben nicht als solcher bewußt, sondern bloß als des unsern gegenwärtigen Zwecken Angemessenen, unsern dermaligen Absichten Entsprechenden, also jetzt gerade Rechten: aber erst aus dem Ganzen, in seinem Zusammenhang, leuchtet nachher unser Charakter und unsere Fähigkeiten hervor: und im einzelnen sehn wir dann, wie wir, als wäre es durch Inspiration geschehen, den einzig richtigen Weg, unter tausend Abwegen, eingeschlagen haben, — von unserm Genius geleitet. Dies alles gilt vom Theoretischen, wie vom Praktischen, und im umgekehrten Sinne vom Schlechten und Verfehlten.

5. Ein wichtiger Punkt der Lebensweisheit besteht in dem richtigen Verhältnis, in welchem wir unsere Aufmerksamkeit teils der Gegenwart, teils der Zukunft widmen, damit nicht die eine uns die andere verderbe. Viele leben zu sehr in der Gegenwart: die Leichtsinnigen; andere zu sehr in der Zukunft: die Aengstlichen und Besorglichen. Selten wird einer genau das rechte Maß halten. Die, welche, mittelst Streben und Hoffen, nur in der Zukunft leben, immer vorwärts sehn und mit Unduld den kommenden Dingen entgegeneilen, als welche allererst das wahre Glück bringen sollen, inzwischen aber die Gegenwart unbeachtet und ungenossen vorbeiziehn lassen, sind, trotz ihren altklugen Mienen, jenen Eseln in Italien zu vergleichen, deren Schritt dadurch beschleunigt wird, daß an einem, ihrem Kopf angehefteten Stock ein Bündel Heu hängt, welches sie daher stets vor sich sehn und zu erreichen hoffen. Denn sie betrügen sich selbst um ihr ganzes Dasein, indem sie stets nur ad interim leben, — bis sie tot sind. — Statt also mit den Plänen und Sorgen für die Zukunft ausschließlich und immerdar beschäftigt zu sein, oder aber uns der Sehnsucht nach der Vergangenheit hinzugeben, sollten wir nie vergessen, daß die Gegenwart allein real und allein gewiß ist; hingegen die Zukunft fast immer anders ausfällt, als wir sie denken; ja, auch die Vergangenheit anders war; und zwar so, daß es mit beiden,

im ganzen, weniger auf sich hat, als es uns scheint. Denn die Ferne, welche dem Auge die Gegenstände verkleinert, vergrößert sie dem Gedanken. Die Gegenwart allein ist wahr und wirklich: sie ist die real erfüllte Zeit, und ausschließlich in ihr liegt unser Dasein. Aber sollten wir sie stets einer heitern Aufnahme würdigen, folglich jede erträgliche und von unmittelbaren Widerwärtigkeiten, oder Schmerzen, freie Stunde mit Bewußtsein als solche genießen, d. h. sie nicht trüben durch verdrießliche Gesichter über verfehlte Hoffnungen in der Vergangenheit, oder Besorgnisse für die Zukunft. Denn es ist durchaus töricht, eine gute gegenwärtige Stunde von sich zu stoßen, oder sie sich mutwillig zu verderben, aus Verdruß über das Vergangene, oder Besorgnis wegen des Kommenden. Der Sorge, ja, selbst der Reue, sei ihre bestimmte Zeit gewidmet: danach aber soll man über das Geschehene denken:

Αλλα τα μεν προτετυγθαι εασομεν αχνυμενοι περ,
Θυμον ενι στηθεσσι φιλον δαμασαντες αναγκη,

und über das Künftige:

Ητοι ταυτα θεων εν γουνασι κειται,

hingegen über die Gegenwart: singulas dies singulas vitas puta (Sen.) und diese allein reale Zeit sich so angenehm wie möglich machen.

Uns zu beunruhigen sind bloß solche künftige Uebel berechtigt, welche gewiß sind und deren Eintrittszeit ebenfalls gewiß ist. Dies werden aber sehr wenige sein: denn die Uebel sind entweder bloß möglich, allenfalls wahrscheinlich; oder sie sind zwar gewiß; allein ihre Eintrittszeit ist völlig ungewiß. Läßt man nun auf diese beiden Arten sich ein; so hat man keinen ruhigen Augenblick mehr. Um also nicht der Ruhe unsers Lebens durch ungewisse, oder unbestimmte Uebel verlustig zu werden, müssen wir uns gewöhnen, jene anzusehn, als kämen sie nie; diese, als kämen sie gewiß nicht so bald.

Je mehr nun aber einem die Furcht Ruhe läßt, desto mehr beunruhigen ihn die Wünsche, die Begierden und Ansprüche. Goethes so beliebtes Lied: „Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt", besagt eigentlich, daß erst, nachdem der Mensch aus allen möglichen Ansprüchen herausgetrieben und auf das nackte, kahle Dasein zurückgewiesen ist, er derjenigen Geistesruhe teilhaft wird, welche die Grundlage des menschlichen Glückes ausmacht, indem sie nötig ist, um die Gegenwart, und somit das

ganze Leben, genießbar zu finden. Zu ebendiesem Zwecke sollten wir stets eingedenk sein, daß der heutige Tag nur einmal kommt und nimmer wieder. Aber wir wähnen, er komme morgen wieder: morgen ist jedoch ein anderer Tag, der auch nur einmal kommt. Wir aber vergessen, daß jeder Tag ein integrierender und daher unersetzlicher Teil des Lebens ist, und betrachten ihn vielmehr als unter demselben so enthalten, wie die Individuen unter dem Gemeinbegriff. — Ebenfalls würden wir die Gegenwart besser würdigen und genießen, wenn wir, in guten und gesunden Tagen, uns stets bewußt wären, wie, in Krankheiten, oder Betrübnissen, die Erinnerung uns jede schmerz- und entbehrungslose Stunde als unendlich beneidenswert, als ein verlorenes Paradies, als einen verkannten Freund vorhält. Aber wir verleben unsre schönen Tage, ohne sie zu bemerken: erst wann die schlimmen kommen, wünschen wir jene zurück. Tausend heitere, angenehme Stunden lassen wir, mit verdrießlichem Gesicht, ungenossen an uns vorüberziehn, um nachher, zur trüben Zeit, mit vergeblicher Sehnsucht ihnen nachzuseufzen. Statt dessen sollten wir jede erträgliche Gegenwart, auch die alltägliche, welche wir jetzt so gleichgültig vorüberziehn lassen, und wohl gar noch ungeduldig nachschieben, — in Ehren halten, stets eingedenk, daß sie eben jetzt hinüberwallt in jene Apotheose der Vergangenheit, woselbst sie fortan, vom Lichte der Unvergänglichkeit umstrahlt, vom Gedächtnisse aufbewahrt wird, um, wann dieses einst, besonders zur schlimmen Stunde, den Vorhang lüftet, als ein Gegenstand unsrer innigen Sehnsucht sich darzustellen.

6. Alle Beschränkung beglückt. Je enger unser Gesichts-, Wirkungs- und Berührungskreis, desto glücklicher sind wir: je weiter, desto öfter fühlen wir uns gequält, oder geängstigt. Denn mit ihm vermehren und vergrößern sich die Sorgen, Wünsche und Schrecknisse. Darum sind sogar Blinde nicht so unglücklich, wie es uns a priori scheinen muß: dies bezeugt die sanfte, fast heitere Ruhe in ihren Gesichtszügen. Auch beruht es zum Teil auf dieser Regel, daß die zweite Hälfte des Lebens trauriger ausfällt, als die erste. Denn im Laufe des Lebens wird der Horizont unsrer Zwecke und Beziehungen immer weiter. In der Kindheit ist er auf die nächste Umgebung und die engsten Verhältnisse beschränkt; im Jünglingsalter reicht er schon bedeutend weiter; im Mannesalter umfaßt er unsern ganzen Lebenslauf, ja, erstreckt sich oft auf die entferntesten Verhältnisse, auf Staaten und Völker; im Greisenalter umfaßt er die Nachkommen. — Jede Beschränkung hingegen,

sogar die geistige, ist unserm Glücke förderlich. Denn je weniger Erregung des Willens, desto weniger Leiden: und wir wissen, daß das Leiden das Positive, das Glück bloß negativ ist. Beschränktheit des Wirkungskreises benimmt dem Willen die äußeren Veranlassungen zur Erregung; Beschränktheit des Geistes die innern. Nur hat letztere den Nachteil, daß sie der Langenweile die Tür öffnet, welche mittelbar die Quelle unzähliger Leiden wird, indem man, um nur sie zu bannen, nach allem greift, also Zerstreuung, Gesellschaft, Luxus, Spiel, Trunk usw. versucht, welche jedoch Schaden, Ruin und Unglück jeder Art herbeiziehn. Difficilis in otio quies. Wie sehr hingegen die äußere Beschränkung dem menschlichen Glücke, soweit es gehen kann, förderlich, ja, notwendig sei, ist daran ersichtlich, daß die einzige Dichtungsart, welche glückliche Menschen zu schildern unternimmt, das Idyll, sie stets und wesentlich in höchst beschränkter Lage und Umgebung darstellt. Das Gefühl der Sache liegt auch unserm Wohlgefallen an den sogenannten Genrebildern zum Grunde. — Demgemäß wird die möglichste Einfachheit unserer Verhältnisse und sogar die Einförmigkeit der Lebensweise, solange sie nicht Langeweile erzeugt, beglücken; weil sie das Leben selbst, folglich auch die ihm wesentliche Last, am wenigsten spüren läßt: es fließt dahin, wie ein Bach, ohne Wellen und Strudel.

7. In Hinsicht auf unser Wohl und Wehe kommt es in letzter Instanz darauf an, womit das Bewußtsein erfüllt und beschäftigt sei. Hier wird nun im ganzen jede rein intellektuelle Beschäftigung dem ihrer fähigen Geiste viel mehr leisten, als das wirkliche Leben, mit seinem beständigen Wechsel des Gelingens und Mißlingens, nebst seinen Erschütterungen und Plagen. Nur sind dazu freilich schon überwiegende geistige Anlagen erfordert. Sodann ist hiebei zu bemerken, daß, wie das nach außen tätige Leben uns von den Studien zerstreut und ablenkt, auch dem Geiste die dazu erforderliche Ruhe und Sammlung benimmt; ebenso andrerseits die anhaltende Geistesbeschäftigung zum Treiben und Tummeln des wirklichen Lebens, mehr oder weniger, untüchtig macht: daher ist es ratsam, dieselbe auf eine Weile ganz einzustellen, wann Umstände eintreten, die irgendwie eine energische praktische Tätigkeit erfordern.

8. Um mit vollkommener Besonnenheit zu leben und aus der eigenen Erfahrung alle Belehrung, die sie enthält, herauszuziehn, ist erfordert, daß man oft zurückdenke und, was man erlebt, getan, erfahren und dabei empfunden hat, rekapituliere,

auch sein ehemaliges Urteil mit seinem gegenwärtigen, seinen Vorsatz und Streben mit dem Erfolg und der Befriedigung durch denselben vergleiche. Dies ist die Repetition des Privatissimums, welches jedem die Erfahrung liest. Auch läßt die eigene Erfahrung sich ansehn als der Text; Nachdenken und Kenntnisse als der Kommentar dazu. Viel Nachdenken und Kenntnisse, bei wenig Erfahrung, gleicht den Ausgaben, deren Seiten zwei Zeilen Text und vierzig Zeilen Kommentar darbieten. Viel Erfahrung, bei wenig Nachdenken und geringen Kenntnissen, gleicht den bipontinischen Ausgaben, ohne Noten, welche vieles unverstanden lassen.

Auf die hier gegebene Anempfehlung zielt auch die Regel des Pythagoras, daß man abends, vor dem Einschlafen, durchmustern solle, was man den Tag über getan hat. Wer im Getümmel der Geschäfte, oder Vergnügungen, dahinlebt, ohne je seine Vergangenheit zu ruminieren, vielmehr nur immerfort sein Leben abhaspelt, dem geht die klare Besonnenheit verloren: sein Gemüt wird ein Chaos, und eine gewisse Verworrenheit kommt in seine Gedanken, von welcher alsbald das Abrupte, Fragmentarische, gleichsam Kleingehackte seiner Konversation zeugt. Dies ist um so mehr der Fall, je größer die äußere Unruhe, die Menge der Eindrücke, und je geringer die innere Tätigkeit seines Geistes ist.

Hieher gehört die Bemerkung, daß, nach längerer Zeit und nachdem die Verhältnisse und Umgebungen, welche auf uns einwirkten, vorübergegangen sind, wir nicht vermögen, unsere damals durch sie erregte Stimmung und Empfindung uns zurückzurufen und zu erneuern: wohl aber können wir unserer eigenen, damals von ihnen hervorgerufenen Aeußerungen uns erinnern. Diese nun sind das Resultat, der Ausdruck und der Maßstab jener. Daher sollte das Gedächtnis, oder das Papier, dergleichen, aus denkwürdigen Zeitpunkten, sorgfältig aufbewahren. Hiezu sind Tagebücher sehr nützlich.

9. Sich selber genügen, sich selber alles in allem sein, und sagen können omnia mea mecum porto, ist gewiß für unser Glück die förderlichste Eigenschaft: daher der Ausspruch des Aristoteles ἡ εὐδαιμονια των αὐταρκων εστι (felicitas sibi sufficientium est. Eth. Eud. 7, 2) nicht zu oft wiederholt werden kann. (Auch ist es im wesentlichen derselbe Gedanke, den, in einer überaus artigen Wendung, die Sentenz Chamforts ausdrückt, welche ich dieser Abhandlung als Motto vorgesetzt habe.) Denn teils darf man, mit einiger Sicherheit, auf

niemand zählen, als auf sich selbst, und teils sind die Beschwerden und Nachteile, die Gefahr und der Verdruß, welche die Gesellschaft mit sich führt, unzählig und unausweichbar.

Kein verkehrterer Weg zum Glück, als das Leben in der großen Welt, in Saus und Braus (high life): denn es bezweckt, unser elendes Dasein in eine Sukzession von Freude, Genuß, Vergnügen zu verwandeln, wobei die Enttäuschung nicht ausbleiben kann; so wenig, wie bei der obligaten Begleitung dazu, dem gegenseitigen einander Belügen*).

Zunächst erfordert jede Gesellschaft notwendig eine gegenseitige Akkommodation und Temperatur: daher wird sie, je größer, desto fader. Ganz *er selbst sein* darf jeder nur, solange er allein ist: wer also nicht die Einsamkeit liebt, der liebt auch nicht die Freiheit: denn nur wann man allein ist, ist man frei. Zwang ist der unzertrennliche Gefährte jeder Gesellschaft, und jede fordert Opfer, die um so schwerer fallen, je bedeutender die eigene Individualität ist. Demgemäß wird jeder in genauer Proportion zum Werte seines eigenen Selbst die Einsamkeit fliehen, ertragen, oder lieben. Denn in ihr fühlt der Jämmerliche seine ganze Jämmerlichkeit, der große Geist seine ganze Größe, kurz, jeder sich als was er ist. Ferner, je höher einer auf der Rangliste der Natur steht, desto einsamer steht er, und zwar wesentlich und unvermeidlich. Dann aber ist es eine Wohltat für ihn, wenn die physische Einsamkeit der geistigen entspricht: widrigenfalls dringt die häufige Umgebung heterogener Wesen störend, ja, feindlich auf ihn ein, raubt ihm sein Selbst und hat nichts als Ersatz dafür zu geben. Sodann, während die Natur zwischen Menschen die weiteste Verschiedenheit, im Moralischen und Intellektuellen, gesetzt hat, stellt die Gesellschaft, diese für nichts achtend, sie alle gleich, oder vielmehr sie setzt an ihre Stelle die künstlichen Unterschiede und Stufen des Standes und Ranges, welche der Rangliste der Natur sehr oft diametral entgegenlaufen. Bei dieser Anordnung stehen sich die, welche die Natur niedrig gestellt hat, sehr gut; die wenigen aber, welche sie hoch stellte, kommen dabei zu kurz; daher diese sich der Gesellschaft zu entziehn pflegen und in jeder, sobald sie zahlreich ist, das Gemeine vorherrscht. Was den großen Geistern die Gesellschaft verleidet, ist die Gleichheit der Rechte, folglich der Ansprüche, bei der Ungleichheit der Fähigkeiten, folglich der (ge-

*) Wie unser Leib in die Gewänder, so ist unser Geist in Lügen verhüllt. Unser Reden, Tun, unser ganzes Wesen, ist lügenhaft: und erst durch diese Hülle hindurch kann man bisweilen unsere wahre Gesinnung erraten, wie durch die Gewänder hindurch die Gestalt des Leibes.

sellschaftlichen) Leistungen, der andern. Die sogenannte gute Sozietät läßt Vorzüge aller Art gelten, nur nicht die geistigen, diese sind sogar Konterbande. Sie verpflichten uns, gegen jede Torheit, Narrheit, Verkehrtheit, Stumpfheit grenzenlose Geduld zu beweisen; persönliche Vorzüge hingegen sollen sich Verzeihung erbetteln, oder sich verbergen; denn die geistige Ueberlegenheit verletzt durch ihre bloße Existenz, ohne alles Zutun des Willens. Demnach hat die Gesellschaft, welche man die gute nennt, nicht nur den Nachteil, daß sie uns Menschen darbietet, die wir nicht loben und lieben können, sondern sie läßt auch nicht zu, daß wir selbst seien, wie es unsrer Natur angemessen ist; vielmehr nötigt sie uns, des Einklanges mit den anderen wegen, einzuschrumpfen, oder gar uns selbst zu verunstalten. Geistreiche Reden oder Einfälle gehören nur vor geistreiche Gesellschaft: in der gewöhnlichen sind sie geradezu verhaßt; denn um in dieser zu gefallen, ist durchaus notwendig, daß man platt und borniert sei. In solcher Gesellschaft müssen wir daher, mit schwerer Selbstverleugnung, drei Viertel unsrer selbst aufgeben, um uns den andern zu verähnlichen. Dafür haben wir dann freilich die andern: aber je mehr eigenen Wert einer hat, desto mehr wird er finden, daß hier der Gewinn den Verlust nicht deckt und das Geschäft zu seinem Nachteil ausschlägt; weil die Leute, in der Regel, insolvent sind, d. h. in ihrem Umgang nichts haben, das für die Langweiligkeit, die Beschwerden und Unannehmlichkeiten desselben und für die Selbstverleugnung, die er auflegt, schadlos hielte: demnach ist die allermeiste Gesellschaft so beschaffen, daß, wer sie gegen die Einsamkeit vertauscht, einen guten Handel macht. Dazu kommt noch, daß die Gesellschaft, um die echte, d. i. die geistige Ueberlegenheit, welche sie nicht verträgt, und die auch schwer zu finden ist, zu ersetzen, eine falsche, konventionelle, auf willkürlichen Satzungen beruhende und traditionell unter den höhern Ständen sich fortpflanzende, auch, wie die Parole, veränderliche Ueberlegenheit, beliebig angenommen hat: diese ist, was der gute Ton, bon ton, fashionableness genannt wird. Wann sie jedoch einmal mit der echten in Kollision gerät, zeigt sich ihre Schwäche. — Zudem, quand le bon ton arrive, le bon sens se retire.

Ueberhaupt kann jeder im vollkommensten Einklange nur mit sich selbst stehn; nicht mit seinem Freunde, nicht mit seiner Geliebten: denn die Unterschiede der Individualität und Stimmung führen allemal eine, wenn auch geringe, Dissonanz herbei. Daher ist der wahre, tiefe Friede des Herzens

und die vollkommene Gemütsruhe, dieses, nächst der Gesundheit, höchste irdische Gut, allein in der Einsamkeit zu finden und als dauernde Stimmung nur in der tiefsten Zurückgezogenheit. Ist dann das eigene Selbst groß und reich; so genießt man den glücklichsten Zustand, der auf dieser armen Erde gefunden werden mag. Ja, es sei herausgesagt: so eng auch Freundschaft, Liebe und Ehe Menschen verbinden; ganz ehrlich meint jeder es am Ende doch nur mit sich selbst und höchstens noch mit seinem Kinde. — Je weniger einer, infolge objektiver oder subjektiver Bedingungen, nötig hat, mit den Menschen in Berührung zu kommen, desto besser ist er daran. Die Einsamkeit und Oede läßt alle ihre Uebel auf einmal, wenn auch nicht empfinden, doch übersehn: hingegen die Gesellschaft ist insidiös: sie verbirgt hinter dem Scheine der Kurzweil, der Mitteilung, des geselligen Genusses usw. große, oft unheilbare Uebel. Ein Hauptstudium der Jugend sollte sein, die Einsamkeit ertragen zu lernen; weil sie eine Quelle des Glückes, der Gemütsruhe ist. — Aus diesem allen nun folgt, daß der am besten daran ist, der nur auf sich selbst gerechnet hat und sich selber alles in allem sein kann; sogar sagt Cicero: Nemo potest non beatissimus esse, qui est totus aptus ex sese, quique in se uno ponit omnia. (Paradox. II.) Zudem, je mehr einer an sich selber hat, desto weniger können andere ihm sein. Ein gewisses Gefühl von Allgenugsamkeit ist es, welches die Leute von innerm Wert und Reichtum abhält, der Gemeinschaft mit andern die bedeutenden Opfer, welche sie verlangt, zu bringen, geschweige dieselbe, mit merklicher Selbstverleugnung, zu suchen. Das Gegenteil hievon macht die gewöhnlichen Leute so gesellig und akkommodant: es wird ihnen nämlich leichter, andere zu ertragen, als sich selbst. Noch kommt hinzu, daß, was wirklichen Wert hat in der Welt, nicht geachtet wird, und was geachtet wird, keinen Wert hat. Hievon ist die Zurückgezogenheit jedes Würdigen und Ausgezeichneten der Beweis und die Folge. Diesem allen nach wird es in dem, der etwas Rechtes an sich selber hat, echte Lebensweisheit sein, wenn er, erforderlichenfalls, seine Bedürfnisse einschränkt, um nur seine Freiheit zu wahren, oder zu erweitern, und demnach mit seiner Person, da sie unvermeidliche Verhältnisse zur Menschenwelt hat, so kurz wie möglich sich abfindet.

Was nun andrerseits die Menschen gesellig macht, ist ihre Unfähigkeit, die Einsamkeit, und in dieser sich selbst zu ertragen. Innere Leere und Ueberdruß sind es, von denen sie sowohl in die Gesellschaft, wie in die Fremde und auf Reisen getrieben

werden. Ihrem Geiste mangelt es an Federkraft, sich eigene Bewegung zu erteilen: daher suchen sie Erhöhung derselben durch Wein und werden viele auf diesem Wege zu Trunkenbolden. Ebendaher bedürfen sie der steten Erregung von außen und zwar der stärksten, d. i. der durch Wesen ihresgleichen. Ohne diese sinkt ihr Geist, unter seiner eigenen Schwere, zusammen und verfällt in eine drückende Lethargie*). Imgleichen ließe sich sagen, daß jeder von ihnen nur ein kleiner Bruch der Idee der Menschheit sei, daher er vieler Ergänzung durch andere bedarf, damit einigermaßen ein volles menschliches Bewußtsein herauskomme: hingegen wer ein ganzer Mensch ist, ein Mensch par excellence, der stellt eine Einheit und keinen Bruch dar, hat daher an sich selbst genug. Man kann, in diesem Sinne, die gewöhnliche Gesellschaft jener russischen Hornmusik vergleichen, bei der jedes Horn nur einen Ton hat, und bloß durch das pünktliche Zusammentreffen aller eine Musik herauskommt. Denn monoton, wie ein solches eintöniges Horn, ist der Sinn und Geist der allermeisten Menschen: sehn doch viele von ihnen schon aus, als hätten sie immerfort nur einen und denselben Gedanken, unfähig, irgendeinen andern zu denken. Hieraus also erklärt sich nicht nur, warum sie so langweilig, sondern auch, warum sie so gesellig sind und am liebsten herdenweise einhergehn: The gregariousness of mankind. Die Monotonie seines eigenen Wesens ist es, die jedem von ihnen unerträglich wird: — omnis stultitia laborat fastidio sui: — nur zusammen und durch die Vereinigung sind sie irgend etwas; — wie jene Hornbläser. Dagegen ist der geistvolle Mensch einem Virtuosen zu vergleichen, der sein Konzert allein ausführt; oder auch dem Klavier. Wie nämlich dieses, für sich allein, ein kleines Orchester, so ist er eine kleine Welt, und was

*) Bekanntlich werden Uebel dadurch erleichtert, daß man sie gemeinschaftlich erträgt: zu diesen scheinen die Leute die Langeweile zu zählen; daher sie sich zusammensetzen, um sich gemeinschaftlich zu langweilen. Wie die Liebe zum Leben im Grunde nur Furcht vor dem Tode ist, so ist auch der Geselligkeitstrieb der Menschen im Grunde kein direkter, beruht nämlich nicht auf Liebe zur Gesellschaft, sondern auf Furcht vor der Einsamkeit, indem es nicht sowohl die holdselige Gegenwart der andern ist, die gesucht, als vielmehr die Oede und Beklommenheit des Alleinseins, nebst der Monotonie des eigenen Bewußtseins, die geflohen wird; welche zu entgehn man daher auch mit schlechter Gesellschaft vorlieb nimmt, imgleichen das Lästige und den Zwang, den eine jede notwendig mit sich bringt, sich gefallen läßt. — Hat hingegen der Widerwille gegen dieses alles gesiegt und ist, infolge davon, die Gewohnheit der Einsamkeit und die Abhärtung gegen ihren unmittelbaren Eindruck eingetreten, so daß sie die oben bezeichneten Wirkungen nicht mehr hervorbringt; dann kann man mit größter Behaglichkeit immerfort allein sein, ohne sich nach Gesellschaft zu sehnen, eben weil das Bedürfnis derselben kein direktes ist und man andrerseits sich jetzt an die wohltätigen Eigenschaften der Einsamkeit gewöhnt hat.

jene alle erst durch das Zusammenwirken sind, stellt er dar in der Einheit eines Bewußtseins. Wie das Klavier, ist er kein Teil der Symphonie, sondern für das Solo und die Einsamkeit geeignet: soll er mit ihnen zusammenwirken; so kann er es nur sein als Prinzipalstimme mit Begleitung, wie das Klavier; oder zum Tonangeben, bei Vokalmusik, wie das Klavier. — Wer inzwischen Gesellschaft liebt, kann sich aus diesem Gleichnis die Regel abstrahieren, daß, was den Personen seines Umgangs an Qualität abgeht, durch die Quantität einigermaßen ersetzt werden muß. An einem einzigen geistvollen Menschen kann er Umgang genug haben: ist aber nichts als die gewöhnliche Sorte zu finden; so ist es gut, von dieser recht viele zu haben, damit durch die Mannigfaltigkeit und das Zusammenwirken etwas herauskomme, — nach Analogie der besagten Hornmusik: und der Himmel schenke ihm dazu Geduld.

Jener innern Leere aber und Dürftigkeit der Menschen ist auch dieses zuzuschreiben, daß, wenn einmal, irgendeinen edelen, idealen Zweck beabsichtigend, Menschen besserer Art zu einem Verein zusammentreten, alsdann der Ausgang fast immer dieser ist, daß aus jenem plebs der Menschheit, welcher, in zahlloser Menge, wie Ungeziefer, überall alles erfüllt und bedeckt, und stets bereit ist, jedes, ohne Unterschied, zu ergreifen, um damit seiner Langenweile, wie unter andern Umständen seinem Mangel, zu Hilfe zu kommen, — auch dort einige sich einschleichen, oder eindrängen und dann bald entweder die ganze Sache zerstören, oder sie so verändern, daß sie ziemlich das Gegenteil der ersten Absicht wird. —

Uebrigens kann man die Geselligkeit auch betrachten als ein geistiges Erwärmen der Menschen aneinander, gleich jenem körperlichen, welches sie, bei großer Kälte, durch Zusammendrängen hervorbringen. Allein wer selbst viel geistige Wärme hat, bedarf solcher Gruppierung nicht. Eine in diesem Sinne von mir erdachte Fabel wird man im zweiten Teile der Parerga und Paralipomena finden, im letzten Kapitel. Diesem allen zufolge steht die Geselligkeit eines jeden ungefähr im umgekehrten Verhältnisse seines intellektuellen Wertes; und „er ist sehr ungesellig" sagt beinahe schon „er ist ein Mann von großen Eigenschaften".

Dem intellektuell hochstehenden Menschen gewährt nämlich die Einsamkeit einen zwiefachen Vorteil: erstlich den, mit sich selber zu sein, und zweitens den, nicht mit andern zu sein. Diesen letzteren wird man hoch anschlagen, wenn man bedenkt, wieviel Zwang, Beschwerde und selbst Gefahr jeder Umgang

mit sich bringt. Tout notre mal vient de ne pouvoir être seul, sagt Labruyère. Geselligkeit gehört zu den gefährlichen, ja verderblichen Neigungen, da sie uns in Kontakt bringt mit Wesen, deren große Mehrheit moralisch schlecht und intellektuell stumpf oder verkehrt ist. Der Ungesellige ist einer, der ihrer nicht bedarf. An sich selber so viel zu haben, daß man der Gesellschaft nicht bedarf, ist schon deshalb ein großes Glück, weil fast alle unsere Leiden aus der Gesellschaft entspringen, und die Geistesruhe, welche, nächst der Gesundheit, das wesentlichste Element unseres Glückes ausmacht, durch jede Gesellschaft gefährdet wird und daher ohne ein bedeutendes Maß von Einsamkeit nicht bestehen kann. Um des Glückes der Geistesruhe teilhaftig zu werden, entsagten die Kyniker jedem Besitz: wer in gleicher Absicht der Gesellschaft entsagt, hat das weiseste Mittel erwählt. Denn so treffend, wie schön, ist, was Bernardin de St. Pierre sagt: La diète des alimens nous rend la santé du corps, et celle des hommes la tranquillité de l'âme. Sonach hat wer sich zeitig mit der Einsamkeit befreundet, ja, sie lieb gewinnt, eine Goldmine erworben. Aber keineswegs vermag dies jeder. Denn, wie ursprünglich die Not, so treibt, nach Beseitigung dieser, die Langeweile die Menschen zusammen. Ohne beide bliebe wohl jeder allein; schon weil nur in der Einsamkeit die Umgebung der ausschließlichen Wichtigkeit, ja Einzigkeit entspricht, die jeder in seinen eigenen Augen hat, und welche vom Weltgedränge zu nichts verkleinert wird; als wo sie, bei jedem Schritt, ein schmerzliches démenti erhält. In diesem Sinne ist die Einsamkeit sogar der natürliche Zustand eines jeden: sie setzt ihn wieder ein, als ersten Adam, in das ursprüngliche, seiner Natur angemessene Glück.

Aber hatte doch auch Adam weder Vater, noch Mutter! Daher wieder ist, in einem andern Sinne, die Einsamkeit dem Menschen nicht natürlich; sofern nämlich er, bei seinem Eintritt in die Welt, sich nicht allein, sondern zwischen Eltern und Geschwistern, also in Gemeinschaft, gefunden hat. Demzufolge kann die Liebe zur Einsamkeit nicht als ursprünglicher Hang dasein, sondern erst infolge der Erfahrung und des Nachdenkens entstehn: und dies wird statthaben, nach Maßgabe der Entwickelung eigener geistiger Kraft, zugleich aber auch mit der Zunahme der Lebensjahre; wonach denn, im ganzen genommen, der Geselligkeitstrieb eines jeden im umgekehrten Verhältnisse seines Alters stehn wird. Das kleine Kind erhebt ein Angst- und Jammergeschrei, sobald es nur einige Minuten allein ge-

lassen wird. Dem Knaben ist das Alleinsein eine große Pönitenz. Jünglinge gesellen sich leicht zueinander: nur die edleren und hochgesinnten unter ihnen suchen schon bisweilen die Einsamkeit: jedoch einen ganzen Tag allein zuzubringen wird ihnen noch schwer. Dem Manne hingegen ist dies leicht: er kann schon viel allein sein, und desto mehr, je älter er wird. Der Greis, welcher aus verschwundenen Generationen allein übrig geblieben und dazu den Lebensgenüssen teils entwachsen, teils abgestorben ist, findet an der Einsamkeit sein eigentliches Element. Immer aber wird hiebei, in den einzelnen, die Zunahme der Neigung zur Absonderung und Einsamkeit nach Maßgabe ihres intellektuellen Wertes erfolgen. Denn dieselbe ist, wie gesagt, keine rein natürliche, direkt durch die Bedürfnisse hervorgerufene, vielmehr bloß eine Wirkung gemachter Erfahrung und der Reflexion über solche, namentlich der erlangten Einsicht in die moralisch und intellektuell elende Beschaffenheit der allermeisten Menschen, bei welcher das schlimmste ist, daß, im Individuo, die moralischen und die intellektuellen Unvollkommenheiten desselben konspirieren und sich gegenseitig in die Hände arbeiten, woraus dann allerlei höchst widerwärtige Phänomene hervorgehn, welche den Umgang der meisten Menschen ungenießbar, ja, unerträglich machen. So kommt es denn, daß, obwohl in dieser Welt gar vieles recht schlecht ist, doch das Schlechteste darin die Gesellschaft bleibt; so daß selbst Voltaire, der gesellige Franzose, hat sagen müssen: La terre est couverte de gens qui ne méritent pas qu'on leur parle. Denselben Grund gibt auch der die Einsamkeit so stark und beharrlich liebende, sanftmütige Petrarca für diese Neigung an:

Cercato ho sempre solitaria vita
(Le rive il sanno, e le campagne, e i boschi),
Per fuggir quest' ingegni storti e loschi,
Che la strada del ciel' hanno smarita.

In gleichem Sinne führt er die Sache aus, in seinem schönen Buche De vita solitaria, welches Zimmermanns Vorbild zu seinem berühmten Werke über die Einsamkeit gewesen zu sein scheint. Ebendiesen bloß sekundären und mittelbaren Ursprung der Ungeselligkeit drückt, in seiner sarkastischen Weise, Chamfort aus, wenn er sagt: On dit quelquefois d'un homme qui vit seul, il n'aime pas la société. C'est souvent comme si on disait d'un homme, qu'il n'aime pas la promenade, sous le prétexte qu'il ne se promène pas volontiers le soir dans la forêt de Bondy. Aber auch

der sanfte und christliche Angelus Silesius sagt, in seiner Weise und mythischen Sprache, ganz dasselbe:

„Herodes ist ein Feind; der Joseph der Verstand,
Dem macht Gott die Gefahr im Traum (im Geist) bekannt.
Die Welt ist Bethlehem, Aegypten Einsamkeit:
Fleuch, meine Seele! Fleuch, sonst stirbest du vor Leid."

In gleichem Sinne läßt sich Jordanus Brunus vernehmen: Tanti uomini, che in terra hanno voluto gustare vita celeste, dissero con una voce: „ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine." In gleichem Sinne berichtet Sadi, der Perser, im Gulistan, von sich selbst: „Meiner Freunde in Damaskus überdrüssig, zog ich mich in die Wüste bei Jerusalem zurück, die Gesellschaft der Tiere aufzusuchen*)." Kurz, in gleichem Sinne haben alle geredet, die Prometheus aus besserem Tone geformet hatte. Welchen Genuß kann ihnen der Umgang mit Wesen gewähren, zu denen sie nur vermittelst des Niedrigsten und Unedelsten in ihrer eigenen Natur, nämlich des Alltäglichen, Trivialen und Gemeinen darin, irgend Beziehungen haben, die eine Gemeinschaft begründen, und denen, weil sie nicht zu ihrem niveau sich erheben können, nichts übrigbleibt, als sie zu dem ihrigen herabzuziehn, was demnach ihr Trachten wird? Sonach ist es ein aristokratisches Gefühl, welches den Hang zur Absonderung und Einsamkeit nährt. Alle Lumpe sind gesellig, zum Erbarmen: daß hingegen ein Mensch edlerer Art sei, zeigt sich zunächst daran, daß er kein Wohlgefallen an den übrigen hat, sondern mehr und mehr die Einsamkeit ihrer Gesellschaft vorzieht und dann allmählich, mit den Jahren, zu der Einsicht gelangt, daß es, seltene Ausnahmen abgerechnet, in der Welt nur die Wahl gibt zwischen Einsamkeit und Gemeinheit. Sogar auch dieses, so hart es klingt, hat selbst Angelus Silesius, seiner christlichen Milde und Liebe ungeachtet, nicht ungesagt lassen können:

„Die Einsamkeit ist not; doch sei nur nicht gemein:
So kannst du überall in einer Wüste sein."

Was nun aber gar die großen Geister betrifft, so ist es wohl natürlich, daß diese eigentlichen Erzieher des ganzen Menschengeschlechtes zu häufiger Gemeinschaft mit den übrigen so wenig Neigung fühlen, als den Pädagogen anwandelt, sich in das Spiel der ihn umlärmenden Kinderherde zu mischen. Denn sie, die auf die Welt gekommen sind, um sie auf dem Meer ihrer Irrtümer der Wahrheit zuzulenken und aus dem finstern

*) Im selben Sinne sagt Sadi im Gulistan (s. die Uebersetzung von Graf S. 65): „Seit dieser Zeit haben wir von der Gesellschaft Abschied genommen und uns den Weg der Absonderung vorgenommen: denn die Sicherheit ist in der Einsamkeit."

Abgrund ihrer Roheit und Gemeinheit nach oben, dem Lichte zu, der Bildung und Veredlung entgegenzuziehn, — sie müssen zwar unter ihnen leben, ohne jedoch eigentlich zu ihnen zu gehören, fühlen sich daher, von Jugend auf, als merklich von den andern verschiedene Wesen, kommen aber erst allmählich, mit den Jahren, zur deutlichen Erkenntnis der Sache, wonach sie dann Sorge tragen, daß zu ihrer geistigen Entfernung von den andern auch die physische komme, und keiner ihnen nahe rücken darf, er sei denn schon selbst ein mehr oder weniger Eximierter von der allgemeinen Gemeinheit.

Aus diesem allen ergibt sich also, daß die Liebe zur Einsamkeit nicht direkt und als ursprünglicher Trieb auftritt, sondern sich indirekt, vorzüglich bei edleren Geistern und erst nach und nach entwickelt, nicht ohne Ueberwindung des natürlichen Geselligkeitstriebes, ja, unter gelegentlicher Opposition mephistophelischer Einflüsterung:

„Hör auf, mit deinem Gram zu spielen,
Der, wie ein Geier, dir am Leben frißt:
Die schlechteste Gesellschaft läßt dich fühlen,
Daß du ein Mensch mit Menschen bist."

Einsamkeit ist das Los aller hervorragenden Geister: sie werden solche bisweilen beseufzen; aber stets sie als das kleinere von zwei Uebeln erwählen. Mit zunehmendem Alter wird jedoch das sapere aude in diesem Stücke immer leichter und natürlicher, und in den sechziger Jahren ist der Trieb zur Einsamkeit ein wirklich naturgemäßer, ja instinktartiger. Denn jetzt vereinigt sich alles, ihn zu befördern. Der stärkste Zug zur Geselligkeit, Weiberliebe und Geschlechtstrieb, wirkt nicht mehr; ja, die Geschlechtslosigkeit des Alters legt den Grund zu einer gewissen Selbstgenugsamkeit, die allmählich den Geselligkeitstrieb überhaupt absorbiert. Von tausend Täuschungen und Torheiten ist man zurückgekommen; das aktive Leben ist meistens abgetan, man hat nichts mehr zu erwarten, hat keine Pläne und Absichten mehr; die Generation, der man eigentlich angehört, lebt nicht mehr; von einem fremden Geschlecht umgeben, steht man schon objektiv und wesentlich allein. Dabei hat der Flug der Zeit sich beschleunigt, und geistig möchte man sie noch benutzen. Denn, wenn nur der Kopf seine Kraft behalten hat; so machen jetzt die vielen erlangten Kenntnisse und Erfahrungen, die allmählich vollendete Durcharbeitung aller Gedanken und die große Uebungsfertigkeit aller Kräfte das Studium jeder Art interessanter und leichter, als jemals. Man sieht klar in tausend Dingen, die früher noch wie im Nebel lagen: man gelangt zu Resultaten und fühlt seine ganze Ueber-

legenheit. Infolge langer Erfahrung hat man aufgehört, von den Menschen viel zu erwarten; da sie, im ganzen genommen, nicht zu den Leuten gehören, welche bei näherer Bekanntschaft gewinnen: vielmehr weiß man, daß, von seltenen Glücksfällen abgesehn, man nichts antreffen wird, als sehr defekte Exemplare der menschlichen Natur, welche es besser ist, unberührt zu lassen. Man ist daher den gewöhnlichen Täuschungen nicht mehr ausgesetzt, merkt jedem bald an, was er ist, und wird selten den Wunsch fühlen, nähere Verbindung mit ihm einzugehn. Endlich ist auch, zumal wenn man an der Einsamkeit eine Jugendfreundin erkennt, die Gewohnheit der Isolation und des Umgangs mit sich selbst hinzugekommen und zur zweiten Natur geworden. Demnach ist jetzt die Liebe zur Einsamkeit, welche früher dem Geselligkeitstriebe erst abgerungen werden mußte, eine ganz natürliche und einfache: man ist in der Einsamkeit, wie der Fisch im Wasser. Daher fühlt jede vorzügliche, folglich den übrigen unähnliche, mithin alleinstehende Individualität sich, durch diese ihr wesentliche Isolation, zwar in der Jugend gedrückt, aber im Alter erleichtert.

Denn freilich wird dieses wirklichen Vorzugs des Alters jeder immer nur nach Maßgabe seiner intellektuellen Kräfte teilhaft, also der eminente Kopf vor allen; jedoch in geringerem Grade wohl jeder. Nur höchst dürftige und gemeine Naturen werden im Alter noch so gesellig sein, wie ehedem: sie sind der Gesellschaft, zu der sie nicht mehr passen, beschwerlich, und bringen es höchstens dahin, toleriert zu werden; während sie ehemals gesucht wurden.

An dem dargelegten, entgegengesetzten Verhältnisse zwischen der Zahl unsrer Lebensjahre und dem Grade unsrer Geselligkeit läßt sich auch noch eine teleologische Seite herausfinden. Je jünger der Mensch ist, desto mehr hat er noch, in jeder Beziehung, zu lernen; nun hat ihn die Natur auf den wechselseitigen Unterricht verwiesen, welchen jeder im Umgange mit seinesgleichen empfängt und in Hinsicht auf welchen die menschliche Gesellschaft eine große Bell-Lancastersche Erziehungsanstalt genannt werden kann; da Bücher und Schulen künstliche, weil vom Plane der Natur abliegende Anstalten sind. Sehr zweckmäßig also besucht er die natürliche Unterrichtsanstalt desto fleißiger, je jünger er ist.

Nihil est ab omni parte beatum sagt Horaz, und „Kein Lotus ohne Stengel" lautet ein indisches Sprichwort: so hat denn auch die Einsamkeit, neben so vielen Vorteilen, ihre kleinen Nachteile und Beschwerden, die jedoch, im Vergleich mit denen

der Gesellschaft, gering sind; daher, wer etwas Rechtes an sich selber hat, es immer leichter finden wird, ohne die Menschen auszukommen, als mit ihnen. — Unter jenen Nachteilen ist übrigens einer, der nicht so leicht, wie die übrigen, zum Bewußtsein gebracht wird, nämlich dieser: wie durch anhaltend fortgesetztes Zuhausebleiben unser Leib so empfindlich gegen äußere Einflüsse wird, daß jedes kühle Lüftchen ihn krankhaft affiziert; so wird, durch anhaltende Zurückgezogenheit und Einsamkeit, unser Gemüt so empfindlich, daß wir durch die unbedeutendesten Vorfälle, Worte, wohl gar durch bloße Mienen, uns beunruhigt, oder gekränkt, oder verletzt fühlen; während der, welcher stets im Getümmel bleibt, dergleichen gar nicht beachtet.

Wer nun aber, zumal in jüngeren Jahren, so oft ihn auch schon gerechtes Mißfallen an den Menschen in die Einsamkeit zurückgescheucht hat, doch die Oede derselben, auf die Länge, zu ertragen nicht vermag, dem rate ich, daß er sich gewöhne, einen Teil seiner Einsamkeit in die Gesellschaft mitzunehmen, also daß er lerne, auch in der Gesellschaft in gewissem Grade, allein zu sein, demnach, was er denkt, nicht sofort den andern mitzuteilen, und andrerseits mit dem, was sie sagen, es nicht genau zu nehmen, vielmehr, moralisch wie intellektuell, nicht viel davon zu erwarten und daher, hinsichtlich ihrer Meinungen, diejenige Gleichgültigkeit in sich zu befestigen, die das sicherste Mittel ist, um stets eine lobenswerte Toleranz zu üben. Er wird alsdann, obwohl mitten unter ihnen, doch nicht so ganz in ihrer Gesellschaft sein, sondern hinsichtlich ihrer sich mehr rein objektiv verhalten: Dies wird ihn vor zu genauer Berührung mit der Gesellschaft, und dadurch vor jeder Besudelung, oder gar Verletzung, schützen. Sogar eine lesenswerte dramatische Schilderung dieser restringierten, oder verschanzten Gesellschaft besitzen wir am Lustspiel „El Café o sea el comedia nueva“ von Moratin, und zwar im Charakter des D. Pedro daselbst, zumal in der zweiten und dritten Szene des ersten Akts. In diesem Sinne kann man auch die Gesellschaft einem Feuer vergleichen, an welchem der Kluge sich in gehöriger Entfernung wärmt, nicht aber hineingreift, wie der Tor, der dann, nachdem er sich verbrannt hat, in die Kälte der Einsamkeit flieht und jammert, daß das Feuer brennt.

10. Neid ist dem Menschen natürlich: dennoch ist er ein Laster und ein Unglück zugleich*). Wir sollen daher ihn als den

*) Der Neid der Menschen zeigt an, wie unglücklich sie sich fühlen; ihre beständige Aufmerksamkeit auf fremdes Tun und Lassen, wie sehr sie sich langweilen.

Feind unsers Glückes betrachten und als einen bösen Dämon zu ersticken suchen. Hiezu leitet uns Seneca an, mit den schönen Worten: nostra nos sine comparatione delectent: nunquam erit felix quem torquebit felicior (De ira III, 30), und wiederum: quum adspexeris quot te antecedant, cogita quot sequantur (ep. 15): also wir sollen öfter die betrachten, welche schlimmer daran sind, als wir, denn die, welche besser daran zu sein scheinen. Sogar wird, bei eingetretenen, wirklichen Uebeln, uns den wirksamsten, wiewohl aus derselben Quelle mit dem Neide fließenden Trost die Betrachtung größerer Leiden, als die unsrigen sind, gewähren, und nächstdem der Umgang mit solchen, die mit uns im selben Falle sich befinden, mit den sociis malorum.

So viel von der aktiven Seite des Neides. Von der passiven ist zu erwägen, daß kein Haß so unversöhnlich ist, wie der Neid; daher wir nicht unablässig und eifrig bemüht sein sollten, ihn zu erregen; vielmehr besser täten, diesen Genuß, wie manchen andern, der gefährlichen Folgen wegen, uns zu versagen. — Es gibt drei Aristokratien: 1. die der Geburt und des Ranges, 2. die Geldaristokratie, 3. die geistige Aristokratie. Letztere ist eigentlich die vornehmste, wird auch dafür anerkannt, wenn man ihr nur Zeit läßt: hat doch schon Friedrich der Große gesagt: les âmes privilègiées rangent à l'égal des souverains, und zwar zu seinem Hofmarschall, der Anstoß daran nahm, daß, während Minister und Generäle an der Marschallstafel aßen, Voltaire an einer Tafel Platz nehmen sollte, an welcher bloß regierende Herren und ihre Prinzen saßen. — Jede dieser Aristokratien ist umgeben von einem Heer ihrer Neider, welche gegen jeden ihr Angehörigen heimlich erbittert und, wenn sie ihn nicht zu fürchten haben, bemüht sind, ihm auf mannigfaltige Weise zu verstehn zu geben, „du bist nichts mehr, als wir!" Aber gerade diese Bemühungen verraten ihre Ueberzeugung vom Gegenteil. Das von den Beneideten dagegen anzuwendende Verfahren besteht im Fernhalten aller dieser Schar Angehörigen und im möglichsten Vermeiden jeder Berührung mit ihnen, so daß sie durch eine weite Kluft abgetrennt bleiben; wo aber dies nicht angeht, im höchst gelassenen Ertragen ihrer Bemühungen, deren Quelle sie ja neutralisiert: — auch sehn wir dasselbe durchgängig angewandt. Hingegen werden die der einen Aristokratie Angehörigen sich mit denen einer der beiden andern meistens gut und ohne Neid vertragen; weil jeder seinen Vorzug gegen den andern in die Wage legt.

11. Man überlege ein Vorhaben reiflich und wiederholt, ehe man dasselbe ins Werk setzt, und selbst nachdem man alles auf das gründlichste durchdacht hat, räume man noch der Unzulänglichkeit aller menschlichen Erkenntnis etwas ein, infolge welcher es immer noch Umstände geben kann, die zu erforschen oder vorherzusehn unmöglich ist und welche die ganze Berechnung unrichtig machen könnten. Dieses Bedenken wird stets ein Gewicht auf die negative Schale legen und uns anraten, in wichtigen Dingen, ohne Not, nichts zu rühren: quieta non movere. Ist man aber einmal zum Entschluß gekommen und hat Hand ans Werk gelegt, so daß jetzt alles seinen Verlauf zu nehmen hat und nur noch der Ausgang abzuwarten steht; dann ängstige man sich nicht durch stets erneuerte Ueberlegung des bereits Vollzogenen und durch wiederholtes Bedenken der möglichen Gefahr; vielmehr entschlage man der Sache sich jetzt gänzlich, halte das ganze Gedankenfach derselben verschlossen, sich mit der Ueberzeugung beruhigend, daß man alles zu seiner Zeit reiflich erwogen habe. Diesen Rat erteilte auch das italienische Sprichwort legala bene, e poi lascia la andare, welches Goethe übersetzt „du, sattle gut und reite getrost"; — wie denn, beiläufig gesagt, ein großer Teil seiner unter der Rubrik „Sprichwörtlich" gegebenen Gnomen übersetzte italienische Sprichwörter sind. — Kommt dennoch ein schlimmer Ausgang; so ist es, weil alle menschlichen Angelegenheiten dem Zufall und dem Irrtum unterliegen. Daß Sokrates, der weiseste der Menschen, um nur in seinen eigenen, persönlichen Angelegenheiten das Richtige zu treffen, oder wenigstens Fehltritte zu vermeiden, eines warnenden Dämonions bedurfte, beweist, daß hiezu kein menschlicher Verstand ausreicht. Daher ist jener, angeblich von einem Papste herrührende Ausspruch, daß von jedem Unglück, das uns trifft, wir selbst, wenigstens in irgend etwas, die Schuld tragen, nicht unbedingt und in allen Fällen wahr: wiewohl bei weitem in den meisten. Sogar scheint das Gefühl hievon viel Anteil daran zu haben, daß die Leute ihr Unglück möglichst zu verbergen suchen und, soweit es gelingen will, eine zufriedene Miene aufsetzen. Sie besorgen, daß man vom Leiden auf die Schuld schließen werde.

12. Bei einem unglücklichen Ereignis, welches bereits eingetreten, also nicht mehr zu ändern ist, soll man sich nicht einmal den Gedanken, daß dem anders sein könnte, noch weniger den, wodurch es hätte abgewendet werden können, erlauben: denn gerade er steigert den Schmerz ins Unerträgliche: so daß man damit zum ἑαυτοντιμωρούμενος wird. Vielmehr mache man

es wie der König David, der, solange sein Sohn krank darniederlag, den Jehovah unablässig mit Bitten und Flehen bestürmte; als er aber gestorben war, ein Schnippchen schlug und nicht weiter daran dachte. Wer aber dazu nicht leichtsinnig genug ist, flüchte sich auf den fatalistischen Standpunkt, indem er sich die große Wahrheit verdeutlicht, daß alles, was geschieht, notwendig eintritt, also unabwendbar ist.

Bei allen dem ist diese Regel einseitig. Sie taugt zwar zu unserer unmittelbaren Erleichterung und Beruhigung bei Unglücksfällen: allein wenn an diesen, wie doch meistens unsere eigene Nachlässigkeit, oder Verwegenheit, wenigstens zum Teil, schuld ist; so ist die wiederholte, schmerzliche Ueberlegung, wie dem hätte vorgebeugt werden können, zu unserer Witzigung und Besserung, also für die Zukunft, eine heilsame Selbstzüchtigung. Und gar offenbar begangene Fehler sollen wir nicht, wie wir doch pflegen, vor uns selber zu entschuldigen, oder zu beschönigen, oder zu verkleinern suchen, sondern sie uns eingestehn und in ihrer ganzen Größe deutlich uns vor Augen bringen, um den Vorsatz, sie künftig zu vermeiden, fest fassen zu können. Freilich hat man sich dabei den großen Schmerz der Unzufriedenheit mit sich selbst anzutun: aber ὁ μη δαρεις ανθρωπος ου παιδευεται.

13. In allem, was unser Wohl und Wehe betrifft, sollen wir die Phantasie im Zügel halten: also zuvörderst keine Luftschlösser bauen; weil diese zu kostspielig sind, indem wir, gleich darauf, sie, unter Seufzern, wieder einzureißen haben. Aber noch mehr sollen wir uns hüten, durch das Ausmalen bloß möglicher Unglücksfälle unser Herz zu ängstigen. Wenn nämlich diese ganz aus der Luft gegriffen, oder doch sehr weit hergeholt wären; so würden wir, beim Erwachen aus einem solchen Traume, gleich wissen, daß alles nur Gaukelei gewesen, daher uns der bessern Wirklichkeit um so mehr freuen und allenfalls eine Warnung gegen ganz entfernte, wiewohl mögliche Unglücksfälle daraus entnehmen. Allein mit dergleichen spielt unsere Phantasie nicht leicht: ganz müßigerweise baut sie höchstens heitere Luftschlösser. Der Stoff zu ihren finstern Träumen sind Unglücksfälle, die uns, wenn auch aus der Ferne, doch einigermaßen wirklich bedrohen: diese vergrößert sie, bringt ihre Möglichkeit viel näher, als sie in Wahrheit ist, und malt sie auf das fürchterlichste aus. Einen solchen Traum können wir, beim Erwachen, nicht sogleich abschütteln, wie den heitern: denn diesen widerlegt alsbald die Wirklichkeit und läßt höchstens eine schwache Hoffnung im Schoße der Mög-

lichkeit übrig. Aber haben wir uns den schwarzen Phantasien (blue devils) überlassen; so haben sie uns Bilder nahegebracht, die nicht so leicht wieder weichen: denn die Möglichkeit der Sache, im allgemeinen, steht fest, und den Maßstab des Grades derselben vermögen wir nicht jederzeit anzulegen: sie wird nun leicht zur Wahrscheinlichkeit, und wir haben uns der Angst in die Hände geliefert. Daher also sollen wir die Dinge, welche unser Wohl und Wehe betreffen, bloß mit dem Auge der Vernunft und der Urteilskraft betrachten, folglich trockener und kalter Ueberlegung, mit bloßen Begriffen und in abstracto operieren. Die Phantasie soll dabei aus dem Spiele bleiben: denn urteilen kann sie nicht; sondern bringt bloße Bilder vor die Augen, welche das Gemüt unnützer- und oft sehr peinlicherweise bewegen. Am strengsten sollte diese Regel abends beobachtet werden. Denn wie die Dunkelheit uns furchtsam macht und uns überall Schreckensgestalten erblicken läßt, so wirkt, ihr analog, die Undeutlichkeit der Gedanken; weil jede Ungewißheit Unsicherheit gebiert: deshalb nehmen des Abends, wann die Abspannung Verstand und Urteilskraft mit einer subjektiven Dunkelheit überzogen hat, der Intellekt müde und δορυβούμενος ist und den Dingen nicht auf den Grund zu kommen vermag, die Gegenstände unsrer Meditation, wenn sie unsere persönlichen Verhältnisse betreffen, leicht ein gefährliches Ansehn an und werden zu Schreckbildern. Am meisten ist dies der Fall nachts, im Bette, als wo der Geist völlig abgespannt und daher die Urteilskraft ihrem Geschäfte gar nicht mehr gewachsen, die Phantasie aber noch rege ist. Da gibt die Nacht allem und jedem ihren schwarzen Anstrich. Daher sind unsere Gedanken vor dem Einschlafen, oder gar beim nächtlichen Erwachen, meistens fast ebenso arge Verzerrungen und Verkehrungen der Dinge, wie die Träume es sind, und dazu, wenn sie persönliche Angelegenheiten betreffen, gewöhnlich pechschwarz, ja, entsetzlich. Am Morgen sind dann alle solche Schreckbilder, so gut wie die Träume, verschwunden: dies bedeutet das spanische Sprichwort: noche tinta, blanco el dia (die Nacht ist gefärbt, weiß ist der Tag). Aber auch schon abends, sobald das Licht brennt, sieht der Verstand, wie das Auge, nicht so klar, wie bei Tage: daher diese Zeit nicht zur Meditation ernster, zumal unangenehmer Angelegenheiten geeignet ist. Hiezu ist der Morgen die rechte Zeit; wie er es denn überhaupt zu allen Leistungen, ohne Ausnahme, sowohl den geistigen, wie den körperlichen, ist. Denn der Morgen ist die Jugend des Tages: alles ist heiter, frisch und leicht: wir fühlen uns kräftig und haben alle unsere Fähig-

keiten zu völliger Disposition. Man soll ihn nicht durch spätes Aufstehn verkürzen, noch auch an unwürdige Beschäftigungen, oder Gespräche verschwenden, sondern ihn als die Quintessenz des Lebens betrachten und gewissermaßen heilig halten. Hingegen ist der Abend das Alter des Tages: wir sind abends matt, geschwätzig und leichtsinnig. — Jeder Tag ist ein kleines Leben, — jedes Erwachen und Aufstehn eine kleine Geburt, jeder frische Morgen eine kleine Jugend, und jedes Zu-Bettegehn und Einschlafen ein kleiner Tod.

Ueberhaupt aber hat Gesundheitszustand, Schlaf, Nahrung, Temperatur, Wetter, Umgebung und noch viel anderes Aeußerliches auf unsere Stimmung, und diese auf unsere Gedanken, einen mächtigen Einfluß. Daher ist, wie unsere Ansicht einer Angelegenheit, so auch unsere Fähigkeit zu einer Leistung so sehr der Zeit und selbst dem Orte unterworfen. Darum also

„Nehmt die gute Stimmung wahr,
Denn sie kommt so selten."
G.

Nicht etwa bloß objektive Konzeptionen und Originalgedanken muß man abwarten, ob und wann es ihnen zu kommen beliebt; sondern selbst die gründliche Ueberlegung einer persönlichen Angelegenheit gelingt nicht immer zu der Zeit, die man zum voraus für sie bestimmt und wann man sich dazu zurechtgesetzt hat; sondern auch sie wählt sich ihre Zeit selbst; wo alsdann der ihr angemessene Gedankengang unaufgefordert rege wird und wir mit vollem Anteil ihn verfolgen.

Zur anempfohlenen Zügelung der Phantasie gehört auch noch, daß wir ihr nicht gestatten, ehemals erlittenes Unrecht, Schaden, Verlust, Beleidigungen, Zurücksetzungen, Kränkungen u. dgl. uns wieder zu vergegenwärtigen und auszumalen; weil wir dadurch den längst schlummernden Unwillen, Zorn und alle gehässigen Leidenschaften wieder aufregen, wodurch unser Gemüt verunreinigt wird. Denn, nach einem schönen, vom Neuplatoniker Proklos beigebrachten Gleichnis, ist, wie in jeder Stadt, neben den Edelen und Ausgezeichneten, auch der Pöbel jeder Art (οχλος) wohnt, so in jedem, auch dem edelsten und erhabensten Menschen das ganz Niedrige und Gemeine der menschlichen, ja tierischen Natur, der Anlage nach, vorhanden. Dieser Pöbel darf nicht zum Tumult aufgeregt werden, noch darf er aus den Fenstern schauen; da er sich häßlich ausnimmt: die bezeichneten Phantasiestücke sind aber die Demagogen desselben.

Hieher gehört auch, daß die kleinste Widerwärtigkeit, sei sie von Menschen oder Dingen ausgegangen, durch fortgesetztes Brüten darüber und Ausmalen mit grellen Farben und nach vergrößertem Maßstabe, zu einem Ungeheuer anschwellen kann, darüber man außer sich gerät. Alles Unangenehme soll man vielmehr höchst prosaisch und nüchtern auffassen, damit man es möglichst leicht nehmen könne.

Wie kleine Gegenstände, dem Auge nahe gehalten, unser Gesichtsfeld beschränkend, die Welt verdecken, — so werden oft die Menschen und Dinge unserer nächsten Umgebung, so höchst unbedeutend und gleichgültig sie auch seien, unsere Aufmerksamkeit und Gedanken über die Gebühr beschäftigen, dazu noch auf unerfreuliche Weise, und werden wichtige Gedanken und Angelegenheiten verdrängen. Dem soll man entgegenarbeiten.

14. Beim Anblick dessen, was wir nicht besitzen, steigt gar leicht in uns der Gedanke auf: „Wie, wenn das mein wäre?" und er macht uns die Entbehrung fühlbar. Statt dessen sollten wir öfter fragen: „Wie, wenn das nicht mein wäre?" ich meine, wir sollten das, was wir besitzen, bisweilen so anzusehn uns bemühen, wie es uns vorschweben würde, nachdem wir es verloren hätten; und zwar jedes, was es auch sei: Eigentum, Gesundheit, Freunde, Geliebte, Weib, Kind, Pferd und Hund: denn meistens belehrt erst der Verlust uns über den Wert der Dinge. Hingegen infolge der anempfohlenen Betrachtungsweise derselben wird erstlich ihr Besitz uns unmittelbar mehr, als zuvor, beglücken, und zweitens werden wir auf alle Weise dem Verlust vorbeugen, also das Eigentum nicht in Gefahr bringen, die Freunde nicht erzürnen, die Treue des Weibes nicht der Versuchung aussetzen, die Gesundheit der Kinder bewachen usf. — Oft suchen wir das Trübe der Gegenwart aufzuhellen durch Spekulation auf günstige Möglichkeiten und ersinnen vielerlei schimärische Hoffnungen, von denen jede mit einer Enttäuschung schwanger ist, die nicht ausbleibt, wann jene an der harten Wirklichkeit zerschellt. Besser wäre es, die vielen schlimmen Möglichkeiten zum Gegenstand unserer Spekulation zu machen, als welches teils Vorkehrungen zu ihrer Abwehr, teils angenehme Ueberraschungen, wenn sie sich nicht verwirklichen, veranlassen würde. Sind wir doch, nach etwas ausgestandener Angst, stets merklich heiter. Ja, es ist sogar gut, große Unglücksfälle, die uns möglicherweise treffen könnten, uns bisweilen zu vergegenwärtigen; um nämlich die uns nachher wirklich treffenden viel kleineren leichter zu ertragen, indem

wir dann durch den Rückblick auf jen großen, nicht eingetroffenen, uns trösten. Ueber diese Regel ist jedoch die ihr vorhergegangene nicht zu vernachlässigen.

15. Weil die uns betreffenden Angelegenheiten und Begebenheiten ganz vereinzelt, ohne Ordnung und ohne Beziehung aufeinander, im grellsten Kontrast und ohne irgend etwas Gemeinsames, als eben daß sie unsere Angelegenheiten sind, auftreten und durcheinanderlaufen; so muß unser Denken und Sorgen um sie ebenso abrupt sein, damit es ihnen entspreche. — Sonach müssen wir, wenn wir eines vornehmen, von allem andern abstrahieren und uns der Sache entschlagen, um jedes zu seiner Zeit zu besorgen, zu genießen, zu erdulden, ganz unbekümmert um das übrige; wir müssen also gleichsam Schiebfächer unserer Gedanken haben, von denen wir eines öffnen, derweilen alle andern geschlossen bleiben. Dadurch erlangen wir, daß nicht eine schwer lastende Sorge jeden kleinen Genuß der Gegenwart verkümmere und uns alle Ruhe raube; daß nicht eine Ueberlegung die andere verdränge; daß nicht die Sorge für eine wichtige Angelegenheit die Vernachlässigung vieler geringen herbeiführe usf. Zumal aber soll, wer hoher und edeler Betrachtungen fähig ist, seinen Geist durch persönliche Angelegenheiten und niedrige Sorgen nie so ganz einnehmen und erfüllen lassen, daß sie jenen den Zugang versperren: denn das wäre recht eigentlich propter vitam vivendi perdere causas. — Freilich ist zu dieser Lenkung und Ablenkung unsrer selbst, wie zu so viel anderm, Selbstzwang erfordert: zu diesem aber sollte uns die Ueberlegung stärken, daß jeder Mensch gar vielen und großen Zwang von außen zu erdulden hat, ohne welchen es in keinem Leben abgeht; daß jedoch ein kleiner, an der rechten Stelle angebrachter Selbstzwang nachmals vielem Zwange von außen vorbeugt; wie ein kleiner Abschnitt des Kreises zunächst dem Zentro einem oft hundertmal größern an der Peripherie entspricht. Durch nichts entziehn wir uns so sehr dem Zwange von außen, wie durch Selbstzwang: das besagt Senecas Ausspruch: si tibi vis omnia subjicere, te subjice rationi (ep. 37). Auch haben wir den Selbstzwang noch immer in der Gewalt, und können, im äußersten Fall, oder wo er unsere empfindlichste Stelle trifft, etwas nachlassen: hingegen der Zwang von außen ist ohne Rücksicht, ohne Schonung und unbarmherzig. Daher ist es weise, diesem durch jenen zuvorzukommen.

16. Unsern Wünschen ein Ziel stecken, unsere Begierden im Zaume halten, unsern Zorn bändigen, stets eingedenk, daß dem einzelnen nur ein unendlich kleiner Teil alles Wünschens-

werten erreichbar ist, hingegen viele Uebel jeden treffen müssen, also, mit einem Worte απεχειν και ανεχειν, abstinere et sustinere, — ist eine Regel, ohne deren Beobachtung weder Reichtum, noch Macht verhindern können, daß wir uns armselig fühlen. Dahin zielt Horaz:

> Inter cuncta leges, et percontabere doctos
> Qua ratione queas traducere leniter aevum;
> Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
> Ne pavor, et rerum mediocriter utilium spes.

17. Ὁ βιος ἐν τῃ κινησει ἐστι (vita mot constat) sagt Aristoteles, mit offenbarem Recht: und wie demnach unser physisches Leben nur in und durch eine unaufhörliche Bewegung besteht; so verlangt auch unser inneres, geistiges Leben fortwährend Beschäftigung, Beschäftigung mit irgend etwas, durch Tun oder Denken; einen Beweis hievon gibt schon das Trommeln mit den Händen oder irgendeinem Gerät, zu welchem unbeschäftigte und gedankenlose Menschen sogleich greifen. Unser Dasein nämlich ist ein wesentlich rastloses: daher wird die gänzliche Untätigkeit uns bald unerträglich, indem sie die entsetzlichste Langeweile herbeiführt. Diesen Trieb nun soll man regeln, um ihn methodisch und dadurch besser zu befriedigen. Daher also ist Tätigkeit, etwas treiben, womöglich etwas machen, wenigstens aber etwas lernen, — zum Glück des Menschen unerläßlich: seine Kräfte verlangen nach ihrem Gebrauch, und er möchte den Erfolg desselben irgendwie wahrnehmen. Die größte Befriedigung jedoch, in dieser Hinsicht, gewährt es, etwas zu machen, zu verfertigen, sei es ein Korb, sei es ein Buch; aber daß man ein Werk unter seinen Händen täglich wachsen und endlich seine Vollendung erreichen sehe, beglückt unmittelbar. Dies leistet ein Kunstwerk, eine Schrift, ja selbst eine bloße Handarbeit; freilich, je edlerer Art das Werk, desto höher der Genuß. Am glücklichsten sind, in diesem Betracht, die Hochbegabten, welche sich der Fähigkeit zur Hervorbringung bedeutsamer, großer und zusammenhängender Werke bewußt sind. Denn dadurch verbreitet ein Interesse höherer Art sich über ihr ganzes Dasein und erteilt ihm eine Würze, welche dem der übrigen abgeht, welches demnach, mit jenen verglichen, gar schal ist. Für sie nämlich hat das Leben und die Welt, neben dem allen gemeinsamen, materiellen, noch ein zweites und höheres, ein formales Interesse, indem es den Stoff zu ihren Werken enthält, mit dessen Einsammlung sie, ihr Leben hindurch, emsig beschäftigt sind, sobald nur die persönliche Not sie irgend atmen läßt. Auch ist ihr Intellekt gewissermaßen ein doppel-

ter: teils einer für die gewöhnlichen Beziehungen (Angelegenheiten des Willens), gleich dem aller andern: teils einer für die rein objektive Auffassung der Dinge. So leben sie zwiefach, sind Zuschauer und Schauspieler zugleich, während die übrigen letzteres allein sind. — Inzwischen treibe jeder etwas, nach Maßgabe seiner Fähigkeiten. Denn wie nachteilig der Mangel an planmäßiger Tätigkeit, an irgendeiner Arbeit, auf uns wirke, merkt man auf langen Vergnügungsreisen, als wo man, dann und wann, sich recht unglücklich fühlt; weil man, ohne eigentliche Beschäftigung, gleichsam aus seinem natürlichen Elemente gerissen ist. Sich zu mühen und mit dem Widerstande zu kämpfen ist dem Menschen Bedürfnis, wie dem Maulwurf das Graben. Der Stillstand, den die Allgenugsamkeit eines bleibenden Genusses herbeiführte, wäre ihm unerträglich. Hindernisse überwinden ist der Vollgenuß seines Daseins; sie mögen materieller Art sein, wie beim Handeln nd Treiben, oder geistiger Art, wie beim Lernen und Forschen: der Kampf mit ihnen und der Sieg beglückt. Fehlt ihm die Gelegenheit dazu, so macht er sie sich, wie er kann: je nachdem seine Individualität es mit sich bringt, wird er jagen, oder Bilboquet spielen, oder, vom unbewußten Zuge seiner Natur geleitet, Händel suchen, oder Intrigen anspinnen, oder sich auf Betrügereien und allerlei Schlechtigkeiten einlassen, um nur dem ihm unerträglichen Zustande der Ruhe ein Ende zu machen. Difficilis in otio quies.

18. Zum Leitstern seiner Bestrebungen soll man nicht Bilder der Phantasie nehmen, sondern deutlich gedachte Begriffe. Meistens aber geschieht das Umgekehrte. Man wird nämlich, bei genauerer Untersuchung, finden, daß, was bei unsern Entschließungen, in letzter Instanz, den Ausschlag gibt, meistens nicht die Begriffe und Urteile sind, sondern ein Phantasiebild, welches die eine der Alternativen repräsentiert und vertritt. Ich weiß nicht mehr, in welchem Romane von Voltaire, oder Diderot, dem Helden, als er ein Jüngling und Herkules am Scheidewege war, die Tugend sich stets darstellte in Gestalt seines alten Hofmeisters, in der Linken die Tabaksdose, in der Rechten eine Prise haltend und so moralisierend; das Laster hingegen in Gestalt der Kammerjungfer seiner Mutter. — Besonders in der Jugend fixiert sich das Ziel unsers Glückes in Gestalt einiger Bilder, die uns vorschweben und oft das halbe, ja, das ganze Leben hindurch verharren. Sie sind eigentlich neckende Gespenster: denn, haben wir sie erreicht, so zerrinnen sie in nichts, indem wir die Er-

fahrung machen, daß sie gar nichts, von dem, was sie verhießen, leisten. Dieser Art sind einzelne Szenen des häuslichen, bürgerlichen, gesellschaftlichen, ländlichen Lebens, Bilder der Wohnung, Umgebung, der Ehrenzeichen, Respektsbezeugungen usw. usw. **chaque fou a sa marotte**: auch das Bild der Geliebten gehört oft dahin. Daß es uns so ergehe, ist wohl natürlich: denn das Anschauliche wirkt, weil es das Unmittelbare ist, auch unmittelbarer auf unsern Willen, als der Begriff, der abstrakte Gedanke, der bloß das Allgemeine gibt, ohne das einzelne, welches doch gerade die Realität enthält: er kann daher nur mittelbar auf unsern Willen wirken. Und doch ist es nur der Begriff, der Wort hält: daher ist es Bildung, nur ihm zu trauen. Freilich wird er wohl mitunter der Erläuterung und Paraphrase durch einige Bilder bedürfen: nur **cum grano salis**.

19. Die vorhergegangene Regel läßt sich der allgemeineren subsumieren, daß man überall Herr werden soll über den Eindruck des Gegenwärtigen und Anschaulichen überhaupt. Dieser ist gegen das bloß Gedachte und Gewußte unverhältnismäßig stark, nicht vermöge seiner Materie und Gehalt, die oft sehr gering sind; sondern vermöge seiner Form, der Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit, als welche auf das Gemüt eindringt und dessen Ruhe stört, oder seine Vorsätze erschüttert. Denn das Vorhandene, das Anschauliche wirkt, als leicht übersehbar, stets mit seiner ganzen Gewalt auf einmal: hingegen Gedanken und Gründe verlangen Zeit und Ruhe, um stückweise durchdacht zu werden; daher man sie nicht jeden Augenblick ganz gegenwärtig haben kann. Demzufolge reizt das Angenehme, welchem wir, infolge der Ueberlegung, entsagt haben, uns doch bei seinem Anblick: ebenso kränkt uns ein Urteil, dessen gänzliche Inkompetenz wir kennen; erzürnt uns eine Beleidigung, deren Verächtlichkeit wir einsehn; ebenso werden zehn Gründe gegen das Vorhandensein einer Gefahr überwogen vom falschen Schein ihrer wirklichen Gegenwart, usf. In allem diesen macht sich die ursprüngliche Unvernünftigkeit unsers Wesens geltend. Auch werden einem derartigen Eindruck die Weiber oft erliegen, und wenige Männer haben ein solches Uebergewicht der Vernunft, daß sie von dessen Wirkungen nicht zu leiden hätten. Wo wir nun denselben nicht ganz überwältigen können, mittelst bloßer Gedanken, da ist das beste, einen Eindruck durch den entgegengesetzten zu neutralisieren, z. B. den Eindruck einer Beleidigung durch Aufsuchen derer, die uns hochschätzen; den Eindruck einer drohenden Gefahr durch wirkliches Betrachten des ihr Entgegenwirkenden. Konnte doch jener Italiener, von dem Leibniz

(in den Nouveaux essais, Liv. I, c. 2, § 11) erzählt, sogar den Schmerzen der Folter dadurch widerstehn, daß er, während derselben, wie er sich vorgesetzt, das Bild des Galgens, an welchen sein Geständnis ihn gebracht haben würde, nicht einen Augenblick aus der Phantasie entweichen ließ; weshalb er von Zeit zu Zeit io ti vedo rief: welche Worte er später dahin erklärt hat. — Eben aus dem hier betrachteten Grunde ist es ein schweres Ding, wenn alle, die uns umgeben, anderer Meinung sind, als wir, und danach sich benehmen, selbst wenn wir von ihrem Irrtum überzeugt sind, nicht durch sie wankend gemacht zu werden. Einem flüchtigen, verfolgten, ernstlich inkognito reisenden Könige muß das unter vier Augen beobachtete Unterwürfigkeitszeremoniell seines vertrauten Begleiters eine fast notwendige Herzensstärkung sein, damit er nicht am Ende sich selbst bezweifle.

20. Nachdem ich schon im zweiten Kapitel den hohen Wert der Gesundheit, als welche für unser Glück das Erste und Wichtigste ist, hervorgehoben habe, will ich hier ein paar ganz allgemeiner Verhaltungsmaßregeln zu ihrer Befestigung und Bewahrung angeben.

Man härte sich dadurch ab, daß man dem Körper, sowohl im ganzen, wie in jedem Teile, solange man gesund ist, recht viel Anstrengung und Beschwerde auflege und sich gewöhne, widrigen Einflüssen jeder Art zu widerstehn. Sobald hingegen ein krankhafter Zustand, sei es des Ganzen, oder eines Teiles, sich kundgibt, ist sogleich das entgegengesetzte Verfahren zu ergreifen und der kranke Leib, oder Teil desselben, auf alle Weise zu schonen und zu pflegen: denn das Leidende und Geschwächte ist keiner Abhärtung fähig.

Der Muskel wird durch starken Gebrauch gestärkt; der Nerv hingegen dadurch geschwächt. Also übe man seine Muskeln durch jene angemessene Anstrengung, hüte hingegen die Nerven vor jeder; also die Augen vor zu hellem, besonders reflektiertem Lichte, vor jeder Anstrengung in der Dämmerung, wie auch vor anhaltendem Betrachten zu kleiner Gegenstände; ebenso die Ohren vor zu starkem Geräusch; vorzüglich aber das Gehirn vor gezwungener, zu anhaltender, oder unzeitiger Anstrengung: demnach lasse man es ruhen, während der Verdauung; weil dann eben dieselbe Lebenskraft, welche im Gehirn Gedanken bildet, im Magen und den Eingeweiden angestrengt arbeitet, Chymus und Chylus zu bereiten; ebenfalls während, oder auch nach, bedeutender Muskelanstrengung. Denn, es verhält sich mit den motorischen, wie mit den sensiblen Nerven,

und wie der Schmerz, den wir in verletzten Gliedern empfinden, seinen wahren Sitz im Gehirn hat; so sind es auch eigentlich nicht die Beine und Arme, welche gehn und arbeiten, sondern das Gehirn, nämlich der Teil desselben, welcher, mittelst des verlängerten und des Rückenmarks, die Nerven jener Glieder erregt und dadurch diese in Bewegung setzt. Demgemäß hat auch die Ermüdung, welche wir in den Beinen oder Armen fühlen, ihren wahren Sitz im Gehirn; weshalb eben bloß die Muskeln ermüden, deren Bewegung willkürlich ist, d. h. vom Gehirn ausgeht, hingegen nicht die ohne Willkür arbeitenden, wie das Herz. Offenbar also wird das Gehirn beeinträchtigt, wenn man ihm starke Muskeltätigkeit und geistige Anspannung zugleich, oder auch nur dicht hintereinander abzwingt. Hiemit streitet es nicht, daß man im Anfang eines Spaziergangs, oder überhaupt auf kurzen Gängen, oft erhöhte Geistestätigkeit spürt: denn da ist noch kein Ermüden besagter Gehirnteile eingetreten, und andrerseits befördert eine solche leichte Muskeltätigkeit und die durch sie vermehrte Respiration das Aufsteigen des arteriellen, nunmehr auch besser oxydierten Blutes zum Gehirn. — Besonders aber gebe man dem Gehirn das zu seiner Refektion nötige, volle Maß des Schlafes; denn der Schlaf ist für den ganzen Menschen, was das Aufziehn für die Uhr. (Vergl. Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorstellung", 217.) Dieses Maß wird um so größer sein, je entwickelter und tätiger das Gehirn ist; es jedoch zu überschreiten, wäre bloßer Zeitverlust, weil dann der Schlaf an Intension verliert was er an Extension gewinnt. (Vergl. Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorstellung", 247.)*) Ueberhaupt begreife man wohl, daß unser Denken nichts anderes ist, als die organische Funktion des Gehirns, und sonach jeder andern organischen Tätigkeit, in Hinsicht auf Anstrengung und Ruhe, sich analog verhält. Wie übermäßige Anstrengung die Augen verdirbt, ebenso das Gehirn. Mit Recht ist gesagt worden: das Gehirn denkt, wie der Magen verdaut. Der Wahn von einer immateriellen, einfachen, wesentlich und immer denkenden, folglich unermüdlichen Seele, die da im Gehirn bloß logierte, und nichts auf der Welt bedürfte, hat gewiß manchen zu unsinnigem Verfahren und Abstumpfung seiner Geisteskräfte verleitet; wie denn z. B.

*) Der Schlaf ist ein Stück Tod, welches wir anticipando borgen und dafür das durch einen Tag erschöpfte Leben wiedererhalten und erneuern. Le sommeil est un emprunt fait à la mort. Der Schlaf borgt vom Tode zur Aufrechterhaltung des Lebens. Oder: er ist der einstweilige Zins des Todes, welcher selbst die Kapitalabzahlung ist. Diese wird um so später eingefordert, je reichlichere Zinsen und je regelmäßiger sie gezahlt werden.

Friedrich der Große einmal versucht hat, sich das Schlafen ganz abzugewöhnen. Die Philosophieprofessoren würden wohl tun, einen solchen, sogar praktisch verderblichen Wahn nicht durch ihre katechismusgerechtseinwollende Rockenphilosophie zu befördern. — Man soll sich gewöhnen, seine Geisteskräfte durchaus als physiologische Funktionen zu betrachten, um danach sie zu behandeln, zu schonen, anzustrengen usw., und zu bedenken, daß jedes körperliche Leiden, Beschwerde, Unordnung, in welchem Teil es auch sei, den Geist afficiert. Am besten befähigt hiezu Cabanis, Des Rapports du physique et du moral de l'homme.

Die Vernachlässigung des hier gegebenen Rats ist die Ursache, aus welcher manche große Geister, wie auch große Gelehrte, im Alter schwachsinnig, kindisch und selbst wahnsinnig geworden sind. Daß z. B. die gefeierten englischen Dichter dieses Jahrhunderts, wie Walter Scott, Wordsworth, Southey u. a. m. im Alter, ja, schon in den sechziger Jahren, geistig stumpf und unfähig geworden, ja, zur Imbezillität herabgesunken sind, ist ohne Zweifel daraus zu erklären, daß sie sämtlich, vom hohen Honorar verlockt, die Schriftstellerei als Gewerbe getrieben, also des Geldes wegen geschrieben haben. Dies verführt zu widernatürlicher Anstrengung, und wer seinen Pegasus ins Joch spannt und seine Muse mit der Peitsche antreibt, wird es auf analoge Weise büßen, wie der, welcher der Venus Zwangsdienste geleistet hat. Ich argwöhne, daß auch Kant, in seinen späten Jahren, nachdem er endlich berühmt geworden war, sich überarbeitet und dadurch die zweite Kindheit seiner vier letzten Jahre veranlaßt hat. —

Jeder Monat des Jahres hat einen eigentümlichen und unmittelbaren, d. h. vom Wetter unabhängigen, Einfluß auf unsere Gesundheit, unsere körperlichen Zustände überhaupt, ja, auch auf die geistigen.

C. Unser Verhalten gegen andere betreffend.

21. Um durch die Welt zu kommen, ist es zweckmäßig, einen großen Vorrat von Vorsicht und Nachsicht mitzunehmen: durch erstere wird man vor Schaden und Verlust, durch letztere vor Streit und Händel geschützt.

Wer unter Menschen zu leben hat, darf keine Individualität, sofern sie doch einmal von der Natur gesetzt und gegeben ist, unbedingt verwerfen; auch nicht die schlechteste, erbärmlichste, oder lächerlichste. Er hat sie vielmehr zu nehmen, als ein Unabänderliches, welches, infolge eines ewigen und metaphysischen

Prinzips, so sein muß, wie es ist, und in den argen Fällen soll er denken: „Es muß auch solche Käuze geben.“ Hält er es anders; so tut er unrecht und fordert den andern heraus, zum Kriege auf Tod und Leben. Denn seine eigentliche Individualität, d. h. seinen moralischen Charakter, seine Erkenntniskräfte, sein Temperament, seine Physiognomie usw. kann keiner ändern. Verdammen wir nun sein Wesen ganz und gar; so bleibt ihm nichts übrig, als in uns einen Todfeind zu bekämpfen: denn wir wollen ihm das Recht zu existieren nur unter der Bedingung zugestehn, daß er ein anderer werde, als er unabänderlich ist. Darum also müssen wir, um unter Menschen leben zu können, jeden, mit seiner gegebenen Individualität, wie immer sie auch ausgefallen sein mag, bestehn und gelten lassen, und dürfen bloß darauf bedacht sein, sie so, wie ihre Art und Beschaffenheit es zuläßt, zu benutzen; aber weder auf ihre Aenderung hoffen, noch sie, so wie sie ist, schlechthin verdammen. Dies ist der wahre Sinn des Spruches: „Leben und leben lassen.“ Die Aufgabe ist indessen nicht so leicht, wie sie gerecht ist; und glücklich ist zu schätzen, wer gar manche Individualitäten auf immer meiden darf. — Inzwischen übe man, um Menschen ertragen zu lernen, seine Geduld an leblosen Gegenständen, welche, vermöge mechanischer, oder sonst physischer Notwendigkeit, unserm Tun sich hartnäckig widersetzen; wozu täglich Gelegenheit ist. Die dadurch erlangte Geduld lernt man nachher auf Menschen übertragen, indem man sich gewöhnt, zu denken, daß auch sie, wo immer sie uns hinderlich sind, dies vermöge einer ebenso strengen, aus ihrer Natur hervorgehenden Notwendigkeit sein müssen, wie die, mit welcher die leblosen Dinge wirken; daher es ebenso töricht ist, über ihr Tun sich zu entrüsten, wie über einen Stein, der uns in den Weg rollt. Bei manchem ist es am klügsten zu denken: „Aendern werde ich ihn nicht; also will ich ihn benutzen.“

22. Es ist zum Erstaunen, wie leicht und schnell Homogeneität oder Heterogeneität des Geistes und Gemüts zwischen Menschen sich im Gespräche kundgibt: an jeder Kleinigkeit wird sie fühlbar. Betreffe das Gespräch auch die fremdartigsten, gleichgültigsten Dinge; so wird, zwischen wesentlich Heterogenen, fast jeder Satz des einen dem andern mehr oder minder mißfallen, mancher gar ihm ärgerlich sein. Homogene hingegen fühlen sogleich und in allem eine gewisse Uebereinstimmung, die, bei großer Homogeneität, bald zur vollkommenen Harmonie, ja, zum Unisono zusammenfließt. Hieraus erklärt sich zuvörderst, warum die ganz Gewöhnlichen so gesellig sind und überall so

leicht recht gute Gesellschaft finden, — so rechte, liebe, wackere Leute. Bei den Ungewöhnlichen fällt es umgekehrt aus, und desto mehr, je ausgezeichneter sie sind; so daß sie, in ihrer Abgesondertheit, zuzeiten, sich ordentlich freuen können, in einem andern nur irgendeine ihnen selbst homogene Fiber herausgefunden zu haben, und wäre sie noch so klein! Denn jeder kann dem andern nur so viel sein, wie dieser ihm ist. Die eigentlichen großen Geister horsten, wie der Adler, in der Höhe, allein. — Zweitens aber wird hieraus verständlich; wie die Gleichgesinnten sich so schnell zusammenfinden, gleich als ob sie magnetisch zu einander gezogen würden: — verwandte Seelen grüßen sich von ferne. Am häufigsten freilich wird man dies an niedrig Gesinnten, oder schlecht Begabten, zu beobachten Gelegenheit haben; aber nur weil diese legionenweise existieren, die besseren und vorzüglichen Naturen hingegen die seltenen sind und heißen. Demnach nun werden z. B. in einer großen, auf praktische Zwecke gerichteten Gemeinschaft zwei rechte Schurken sich so schnell erkennen, als trügen sie ein Feldzeichen, und werden alsbald zusammentreten, um Mißbrauch, oder Verrat zu schmieden. Desgleichen, wenn man sich, per impossibile, eine große Gesellschaft von lauter sehr verständigen und geistreichen Leuten denkt, bis auf zwei Dummköpfe, die auch dabei wären, so werden diese sich sympathetisch zueinander gezogen fühlen, und bald wird jeder von beiden sich in seinem Herzen freuen, doch wenigstens einen vernünftigen Mann angetroffen zu haben. Wirklich merkwürdig ist es, Zeuge davon zu sein, wie zwei, besonders von den moralisch und intellektuell Zurückstehenden, beim ersten Anblick einander erkennen, sich eifrig einander zu nähern streben, freundlich und freudig sich begrüßend, einander entgegeneilen, als wären sie alte Bekannte; — so auffallend ist es, daß man versucht wird, der buddhaistischen Metempsychosenlehre gemäß, anzunehmen, sie wären schon in einem frühern Leben befreundet gewesen.

Was jedoch, selbst bei vieler Uebereinstimmung, Menschen auseinanderhält, auch wohl vorübergehende Disharmonie zwischen ihnen erzeugt, ist die Verschiedenheit der gegenwärtigen Stimmung, als welche fast immer für jeden eine andere ist, nach Maßgabe seiner gegenwärtigen Lage, Beschäftigung, Umgebung, körperlichen Zustandes, augenblicklichen Gedankenganges usw. Daraus entstehn zwischen den harmonierendesten Persönlichkeiten Dissonanzen. Die zur Aufhebung dieser Störung erforderliche Korrektion stets vornehmen und eine gleichschwebende Temperatur einführen zu können, wäre eine Leistung

der höchsten Bildung. Wieviel die Gleichheit der Stimmung für die gesellige Gemeinschaft leiste, läßt sich daran ermessen, daß sogar eine zahlreiche Gesellschaft zu lebhafter gegenseitiger Mitteilung und aufrichtiger Teilnahme, unter allgemeinem Behagen, erregt wird, sobald irgend etwas Objektives, sei es eine Gefahr, oder eine Hoffnung, oder eine Nachricht, oder ein seltener Anblick, ein Schauspiel, eine Musik, oder was sonst, auf alle zugleich und gleichartig einwirkt. Denn dergleichen, indem es alle Privatinteressen überwältigt, erzeugt universelle Einheit der Stimmung. In Ermangelung einer solchen objektiven Einwirkung wird in der Regel eine subjektive ergriffen, und sind demnach die Flaschen das gewöhnliche Mittel, eine gemeinschaftliche Stimmung in die Gesellschaft zu bringen. Sogar Tee und Kaffee dienen dieser Absicht.

Eben aber aus jener Disharmonie, welche die Verschiedenheit der momentanen Stimmung so leicht in alle Gemeinschaft bringt, ist es zum Teil erklärlich, daß in der von dieser und allen ähnlichen, störenden, wenn auch vorübergehenden, Einflüssen befreiten Erinnerung sich jeder idealisiert, ja, bisweilen fast verklärt darstellt. Die Erinnerung wirkt wie das Sammlungsglas in der Kamera obskura: sie zieht alles zusammen und bringt dadurch ein viel schöneres Bild hervor, als sein Original ist. Den Vorteil, so gesehn zu werden, erlangen wir zum Teil schon durch jede Abwesenheit. Denn obgleich die idealisierende Erinnerung, bis zur Vollendung ihres Werkes, geraumer Zeit bedarf: so wird der Anfang desselben doch sogleich gemacht. Dieserwegen ist es sogar klug, sich seinen Bekannten und guten Freunden nur nach bedeutenden Zwischenräumen zu zeigen; indem man alsdann, beim Wiedersehn, merken wird, daß die Erinnerung schon bei der Arbeit gewesen ist.

23. Keiner kann *über sich* sehn. Hiemit will ich sagen: jeder sieht am andern nur so viel, als er selbst auch ist: denn er kann ihn nur nach Maßgabe seiner eigenen Intelligenz fassen und verstehn. Ist nun diese von der niedrigsten Art; so werden alle Geistesgaben, auch die größten, ihre Wirkung auf ihn verfehlen und er an dem Besitzer derselben nichts wahrnehmen, als bloß das Niedrigste in dessen Individualität, also nur dessen sämtliche Schwächen, Temperaments- und Charakterfehler. Daraus wird er für ihn zusammengesetzt sein. Die höheren geistigen Fähigkeiten desselben sind für ihn so wenig vorhanden, wie die Farbe für den Blinden. Denn alle Geister sind dem unsichtbar, der keinen hat: und jede Wertschätzung ist ein Produkt aus dem Werte des Geschätzten mit der Erkenntnissphäre

des Schätzers. Hieraus folgt, daß man sich mit jedem, mit dem man spricht, nivelliert, indem alles, was man vor ihm voraus haben kann, verschwindet und sogar die dazu erforderte Selbstverleugnung völlig unerkannt bleibt. Erwägt man nun, wie durchaus niedrig gesinnt und niedrig begabt, also wie durchaus gemein die meisten Menschen sind; so wird man einsehen, daß es nicht möglich ist, mit ihnen zu reden, ohne, auf solche Zeit, (nach Analogie der elektrischen Verteilung) selbst gemein zu werden, und dann wird man den eigentlichen Sinn und das Treffende des Ausdrucks „sich gemein machen" gründlich verstehn, jedoch auch gern jede Gesellschaft meiden, mit welcher man nur mittelst der partie honteuse seiner Natur kommunizieren kann. Auch wird man einsehn, daß, Dummköpfen und Narren gegenüber, es nur einen Weg gibt, seinen Verstand an den Tag zu legen, und der ist, daß man mit ihnen nicht redet. Aber freilich wird alsdann in der Gesellschaft manchem bisweilen zumute sein, wie einem Tänzer, der auf einen Ball gekommen wäre, wo er lauter Lahme anträfe: mit wem soll er tanzen?

24. Der Mensch gewinnt meine Hochachtung, als ein unter hundert Auserlesener, welcher, wann er auf irgend etwas zu warten hat, also unbeschäftigt dasitzt, nicht sofort mit dem, was ihm gerade in die Hände kommt, etwa seinem Stock, oder Messer und Gabel, oder was sonst, taktmäßig hämmert, oder klappert. Wahrscheinlich denkt er an etwas. Vielen Leuten hingegen sieht man es an, daß bei ihnen das Sehn die Stelle des Denkens ganz eingenommen hat: sie suchen sich durch Klappern ihrer Existenz bewußt zu werden; wenn nämlich kein Zigarro bei der Hand ist, der ebendiesem Zwecke dient. Aus demselben Grunde sind sie auch beständig ganz Auge und Ohr für alles, was um sie vorgeht.

25. Rochefoucauld hat treffend bemerkt, daß es schwer ist, jemanden zugleich hoch zu verehren und sehr zu lieben. Demnach hätten wir die Wahl, ob wir uns um die Liebe, oder um die Verehrung der Menschen bewerben wollen. Ihre Liebe ist stets eigennützig, wenn auch auf höchst verschiedene Weise. Zudem ist das, wodurch man sie erwirbt, nicht immer geeignet, uns darauf stolz zu machen. Hauptsächlich wird einer in dem Maße beliebt sein, als er seine Ansprüche an Geist und Herz der andern niedrig stellt, und zwar im Ernst und ohne Verstellung, auch nicht bloß aus derjenigen Nachsicht, die in der Verachtung wurzelt. Ruft man sich nun hiebei den sehr wahren Ausspruch des Helvetius zurück:

Le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons; — so folgt aus diesen Prämissen die Konklusion. — Hingegen mit der Verehrung der Menschen steht es umgekehrt: sie wird ihnen nur wider ihren Willen abgezwungen, auch, ebendeshalb, meistens verhehlt. Daher gibt sie uns, im Innern, eine viel größere Befriedigung: sie hängt mit unserm Werte zusammen; welches von der Liebe der Menschen nicht unmittelbar gilt: denn diese ist subjektiv, die Verehrung objektiv. Nützlich ist uns die Liebe freilich mehr.

26. Die meisten Menschen sind so subjektiv, daß im Grunde nichts Interesse für sie hat, als ganz allein sie selbst. Daher kommt es, daß sie bei allem, was gesagt wird, sogleich an sich denken und jede zufällige, noch so entfernte Beziehung auf irgend etwas ihnen Persönliches ihre ganze Aufmerksamkeit an sich reißt und in Besitz nimmt; so daß sie für den objektiven Gegenstand der Rede keine Fassungskraft übrig behalten; wie auch, daß keine Gründe etwas bei ihnen gelten, sobald ihr Interesse oder ihre Eitelkeit denselben entgegensteht. Daher sind sie so leicht zerstreut, so leicht verletzt, beleidigt oder gekränkt, daß man, von was es auch sei, objektiv mit ihnen redend, nicht genug sich in acht nehmen kann vor irgend welchen möglichen, vielleicht nachteiligen Beziehungen des Gesagten zu dem werten und zarten Selbst, das man da vor sich hat: denn ganz allein an diesem ist ihnen gelegen, sonst an nichts, und während sie für das Wahre und Treffende, oder Schöne, Feine, Witzige der fremden Rede ohne Sinn und Gefühl sind, haben sie die zarteste Empfindlichkeit gegen jedes, was auch nur auf die entfernteste und indirekteste Weise ihre kleinliche Eitelkeit verletzen, oder irgendwie nachteilig auf ihr höchst prezioses Selbst reflektieren könnte, so daß sie in ihrer Verletzbarkeit den kleinen Hunden gleichen, denen man, ohne sich dessen zu versehen, so leicht auf die Pfoten tritt und nun das Gequieke anzuhören hat; oder auch einem mit Wunden und Beulen bedeckten Kranken verglichen werden können, bei dem man auf das behutsamste jede mögliche Berührung zu vermeiden hat. Bei manchen geht nun aber die Sache so weit, daß sie Geist und Verstand, im Gespräch mit ihnen, an den Tag gelegt, oder doch nicht genugsam versteckt, geradezu als eine Beleidigung empfinden, wenngleich sie solche vorderhand noch verhehlen; wonach dann aber nachher der Unerfahrene vergeblich darüber nachsinnt und grübelt, wodurch in aller Welt er sich ihren Groll und Haß zugezogen haben könne. — Ebenso leicht sind sie aber auch geschmeichelt und gewonnen. Da-

her ist ihr Urteil meistens bestochen und bloß ein Ausspruch zugunsten ihrer Partei, oder Klasse; nicht aber ein objektives und gerechtes. Dies alles beruht darauf, daß in ihnen der Wille bei weitem die Erkenntnis überwiegt und ihr geringer Intellekt ganz im Dienste des Willens steht, von welchem er auch nicht auf einen Augenblick sich losmachen kann.

Einen großartigen Beweis von der erbärmlichen Subjektivität der Menschen, infolge welcher sie alles auf sich beziehn und von jedem Gedanken sogleich in gerader Linie auf sich zurückgehn, liefert die Astrologie, welche den Gang der großen Weltkörper auf das armselige Ich bezieht, wie auch die Kometen am Himmel in Verbindung bringt mit den irdischen Händeln und Lumpereien. Dies aber ist zu allen und schon in den ältesten Zeiten geschehen. S. z. B. Stob. Eclog. L. I, c. 22, 9, pag. 478.)

27. Bei jeder Verkehrtheit, die im Publiko, oder in der Gesellschaft, gesagt, oder in der Literatur geschrieben und wohlaufgenommen, wenigstens nicht widerlegt wird, soll man nicht verzweifeln und meinen, daß es nun dabei sein Bewenden haben werde; sondern wissen und sich getrösten, daß die Sache hinterher und allmählich ruminiert, beleuchtet, bedacht, erwogen, besprochen und meistens zuletzt richtig beurteilt wird; so daß, nach einer, der Schwierigkeit derselben angemessenen Frist, endlich fast alle begreifen, was der klare Kopf sogleich sah. Unterdessen freilich muß man sich gedulden. Denn ein Mann von richtiger Einsicht unter den Betörten gleicht dem, dessen Uhr richtig geht, in einer Stadt, deren Turmuhren alle falsch gestellt sind. Er allein weiß die wahre Zeit: aber was hilft es ihm? alle Welt richtet sich nach den falsch zeigenden Stadtuhren; sogar auch die, welche wissen, daß seine Uhr allein die wahre Zeit angibt.

28. Die Menschen gleichen darin den Kindern, daß sie unartig werden, wenn man sie verzieht; daher man gegen keinen zu nachgiebig und liebreich sein darf. Wie man, in der Regel, keinen Freund dadurch verlieren wird, daß man ihm ein Darlehn abschlägt, aber sehr leicht dadurch, daß man es ihm gibt; ebenso, nicht leicht einen durch stolzes und etwas vernachlässigendes Betragen; aber oft infolge zu vieler Freundlichkeit und Zuvorkommens, als welche ihn arrogant und unerträglich machen, wodurch der Bruch herbeigeführt wird. Besonders aber den Gedanken, daß man ihrer benötigt sei, können die Menschen schlechterdings nicht vertragen; Uebermut und Anmaßung sind sein unzertrennliches Gefolge. Bei einigen entsteht er, in ge-

wissem Grade, schon dadurch, daß man sich mit ihnen abgibt, etwa oft, oder auf eine vertrauliche Weise mit ihnen spricht: alsbald werden sie meinen, man müsse sich von ihnen auch etwas gefallen lassen, und werden versuchen, die Schranken der Höflichkeit zu erweitern. Daher taugen so wenige zum irgend vertrauteren Umgang, und soll man sich besonders hüten, sich nicht mit niedrigen Naturen gemein zu machen. Faßt nun aber gar einer den Gedanken, er sei mir viel nötiger, als ich ihm; da ist es ihm sogleich, als hätte ich ihm etwas gestohlen: er wird suchen, sich zu rächen und es wiederzuerlangen. Ueberlegenheit im Umgang erwächst allein daraus, daß man der andern in keiner Art und Weise bedarf, und dies sehn läßt. Dieserwegen ist es ratsam, jedem, es sei Mann oder Weib, von Zeit zu Zeit fühlbar zu machen, daß man seiner sehr wohl entraten könne: das befestigt die Freundschaft; ja, bei den meisten Leuten kann es nicht schaden, wenn man ein Gran Geringschätzung gegen sie, dann und wann, mit einfließen läßt: sie legen desto mehr Wert auf unsere Freundschaft: Chi non istima vien stimato (wer nicht achtet, wird geachtet), sagt ein feines italienisches Sprichwort. Ist aber einer uns wirklich sehr viel wert; so müssen wir dies vor ihm verhehlen, als wäre es ein Verbrechen. Das ist nun eben nicht erfreulich; dafür aber wahr. Kaum daß Hunde die große Freundlichkeit vertragen; geschweige Menschen.

29. Daß Leute edlerer Art und höherer Begabung so oft, zumal in der Jugend, auffallenden Mangel an Menschenkenntnis und Weltklugheit verraten, daher leicht betrogen oder sonst irregeführt werden, während die niedrigen Naturen sich viel schneller und besser in die Welt zu finden wissen, liegt daran, daß man, beim Mangel der Erfahrung, a priori zu urteilen hat, und daß überhaupt keine Erfahrung es dem a priori gleichtut. Dies a priori nämlich gibt denen vom gewöhnlichen Schlage das eigene Selbst an die Hand, den Edelen und Vorzüglichen aber nicht: denn eben als solche sind sie von den andern weit verschieden. Indem sie daher deren Denken und Tun nach dem ihrigen berechnen, trifft die Rechnung nicht zu.

Wenn nun aber auch ein solcher a posteriori, also aus fremder Belehrung und eigener Erfahrung, endlich gelernt hat, was von den Menschen, im ganzen genommen, zu erwarten steht, daß nämlich etwa fünf Sechstel derselben, in moralischer, oder intellektueller Hinsicht, so beschaffen sind, daß, wer nicht durch die Umstände in Verbindung mit ihnen gesetzt ist, besser tut, sie vorweg zu meiden und, soweit es angeht, außer allem Kontakt

mit ihnen zu bleiben; — so wird er dennoch von ihrer Kleinlichkeit und Erbärmlichkeit kaum jemals einen ausreichenden Begriff erlangen, sondern immerfort, solange er lebt, denselben noch zu erweitern und zu vervollständigen haben, unterdessen aber sich gar oft zu seinem Schaden verrechnen. Und dann wieder, nachdem er die erhaltene Belehrung wirklich beherzigt hat, wird es ihm dennoch zuzeiten begegnen, daß er, in eine Gesellschaft ihm noch unbekannter Menschen geratend, sich zu wundern hat, wie sie doch sämtlich, ihren Reden und Mienen nach, ganz vernünftig, redlich, aufrichtig, ehrenfest und tugendsam, dabei auch wohl noch gescheit und geistreich erscheinen. Dies sollte ihn jedoch nicht irren: denn es kommt bloß daher, daß die Natur es nicht macht, wie die schlechten Poeten, welche, wann sie Schurken oder Narren darstellen, so plump und absichtsvoll dabei zu Werke gehn, daß man gleichsam hinter jeder solcher Person den Dichter stehn sieht, der ihre Gesinnung und Rede fortwährend desavouiert und mit warnender Stimme ruft: „Dies ist ein Schurke, dies ist ein Narr; gebt nichts auf das, was er sagt." Die Natur hingegen macht es wie Shakespeare und Goethe, in deren Werken jede Person, und wäre sie der Teufel selbst, während sie dasteht und redet, recht behält; weil sie so objektiv aufgefaßt ist, daß wir in ihr Interesse gezogen und zur Teilnahme an ihr gezwungen werden: denn sie ist, eben wie die Werke der Natur, aus einem innern Prinzip entwickelt, vermöge dessen ihr Sagen und Tun als natürlich, mithin als notwendig auftritt. — Also, wer erwartet, daß in der Welt die Teufel mit Hörnern und die Narren mit Schellen einhergehn, wird stets ihre Beute, oder ihr Spiel sein. Hiezu kommt aber noch, daß im Umgange die Leute es machen, wie der Mond und die Bucklichten, nämlich stets nur eine Seite zeigen, und sogar jeder ein angeborenes Talent hat, auf mimischem Wege seine Physiognomie zu einer Maske umzuarbeiten, welche genau darstellt, was er eigentlich sein sollte, und die, weil sie ausschließlich auf seine Individualität berechnet ist, ihm so genau anliegt und anpaßt, daß die Wirkung überaus täuschend ausfällt. Er legt sie an, so oft es darauf ankommt, sich einzuschmeicheln. Man soll auf dieselbe so viel geben, als wäre sie aus Wachstuch, eingedenk des vortrefflichen italienischen Sprichwortes: Non è si tristo cane, che non meni la coda (so böse ist kein Hund, daß er nicht mit dem Schwanze wedelte).

Jedenfalls soll man sich sorgfältig hüten, von irgend-

einem Menschen neuer Bekanntschaft eine sehr günstige Meinung zu fassen; sonst wird man, in den allermeisten Fällen, zu eigener Beschämung, oder gar Schaden, enttäuscht werden. — Hiebei verdient auch dies berücksichtigt zu werden: Gerade in Kleinigkeiten, als bei welchen der Mensch sich nicht zusammennimmt, zeigt er seinen Charakter, und da kann man oft, an geringfügigen Handlungen, an bloßen Manieren, den grenzenlosen, nicht die mindeste Rücksicht auf andere kennenden Egoismus bequem beobachten, der sich nachher im großen nicht verleugnet, wiewohl verlarvt. Und man versäume solche Gelegenheit nicht. Wenn einer in den kleinen täglichen Vorgängen und Verhältnissen des Lebens, in den Dingen, von welchen das de minimis lex non curat gilt, rücksichtslos verfährt, bloß seinen Vorteil oder seine Bequemlichkeit, zum Nachteil anderer, sucht; wenn er sich aneignet, was für alle da ist usw.; da sei man überzeugt, daß in seinem Herzen keine Gerechtigkeit wohnt, sondern er auch im großen ein Schuft sein wird, sobald das Gesetz und die Gewalt ihm nicht die Hände binden, und traue ihm nicht über die Schwelle. Ja, wer ohne Scheu die Gesetze seines Klubs bricht, wird auch die des Staates brechen, sobald er es ohne Gefahr kann*).

Hat nun einer, mit dem wir in Verbindung, oder Umgang stehn, uns etwas Unangenehmes, oder Aergerliches erzeigt; so haben wir uns nur zu fragen, ob er uns so viel wert sei, daß wir das nämliche, auch noch etwas verstärkt, uns nochmals und öfter von ihm wollen gefallen lassen; — oder nicht. (Vergeben und vergessen heißt, gemachte kostbare Erfahrungen zum Fenster hinauswerfen.) Im bejahenden Fall wird nicht viel darüber zu sagen sein, weil das Reden wenig hilft: wir müssen also die Sache, mit oder ohne Ermahnung, hingehn lassen, sollen jedoch wissen, daß wir hiedurch sie uns nochmals ausgebeten haben. Im verneinenden Falle hingegen haben wir sogleich und auf immer mit dem werten Freunde zu brechen, oder, wenn es ein Diener ist, ihn abzuschaffen. Denn unausbleiblich wird er, vorkommendenfalls, ganz dasselbe, oder das völlig analoge, wieder tun, auch wenn er uns jetzt das Gegenteil hoch und aufrichtig beteuert. Alles, alles kann einer vergessen, nur nicht sich selbst, sein eigenes Wesen. Denn der Charakter ist schlechthin inkorrigibel; weil alle Handlungen des

*) Wenn in den Menschen, wie sie meistenteils sind, das Gute das Schlechte überwöge; so wäre es geratener, sich auf ihre Gerechtigkeit, Billigkeit, Dankbarkeit, Treue, Liebe oder Mitleid zu verlassen, als auf ihre Furcht: weil es aber mit ihnen umgekehrt steht; so ist das Umgekehrte geratener.

Menschen aus einem innern Prinzip fließen, vermöge dessen er, unter gleichen Umständen, stets das gleiche tun muß und nicht anders kann. Man lese meine Preisschrift über die sogenannte Freiheit des Willens und befreie sich vom Wahn. Daher auch ist, sich mit einem Freunde, mit dem man gebrochen hatte, wieder auszusöhnen, ein Schwäche, die man abbüßt, wann derselbe, bei erster Gelegenheit, gerade und genau dasselbe wieder tut, was den Bruch herbeigeführt hatte; ja, mit noch mehr Dreistigkeit, im stillen Bewußtsein seiner Unentbehrlichkeit. Das gleiche gilt von abgeschafften Dienern, die man wiedernimmt. Ebensowenig, und aus demselben Grunde, dürfen wir erwarten, daß einer, unter veränderten Umständen, das gleiche, wie vorher, tun werde. Vielmehr ändern die Menschen Gesinnung und Betragen ebenso schnell, wie ihr Interesse sich ändert; ja, ihre Absichtlichkeit zieht ihre Wechsel auf so kurze Sicht, daß man selbst noch kurzsichtiger sein müßte, um sie nicht protestieren zu lassen.

Gesetzt demnach, wir wollten etwa wissen, wie einer, in einer Lage, in die wir ihn zu versetzen gedenken, handeln wird; so dürfen wir hierüber nicht auf seine Versprechungen und Beteuerungen bauen. Denn, gesetzt auch, er spräche aufrichtig; so spricht er von einer Sache, die er nicht kennt. Wir müssen also allein aus der Erwägung der Umstände, in die er zu treten hat, und des Konfliktes derselben mit seinem Charakter, sein Handeln berechnen.

Um überhaupt von der wahren und sehr traurigen Beschaffenheit der Menschen, wie sie meistens sind, das so nötige, deutliche und gründliche Verständnis zu erlangen, ist es überaus lehrreich, das Treiben und Benehmen derselben in der Literatur als Kommentar ihres Treibens und Benehmens im praktischen Leben zu gebrauchen, und vice versa. Dies ist sehr dienlich, um weder an sich, noch an ihnen irre zu werden. Dabei aber darf kein Zug von besonderer Niederträchtigkeit oder Dummheit, der uns im Leben oder in der Literatur aufstößt, uns je ein Stoff zum Verdruß und Aerger, sondern bloß zur Erkenntnis werden, indem wir in ihm einen neuen Beitrag zur Charakteristik des Menschengeschlechts sehn und demnach ihn uns merken. Alsdann werden wir ihn ungefähr so betrachten, wie der Mineralog ein ihm aufgestoßenes, sehr charakteristisches Spezimen eines Minerals. Ausnahmen gibt es, ja, unbegreiflich große, und die Unterschiede der Individualitäten sind enorm: aber, im ganzen genommen, liegt, wie längst gesagt ist, die Welt im argen: die Wilden fressen einander und die Zahmen

betrügen einander, und das nennt man den Lauf der Welt. Was sind denn die Staaten, mit aller ihrer künstlichen, nach außen und nach innen gerichteten Maschinerie und ihren Gewaltmitteln anderes, als Vorkehrungen, der grenzenlosen Ungerechtigkeit der Menschen Schranken zu setzen? Sehn wir nicht, in der ganzen Geschichte, jeden König, sobald er fest steht, und sein Land einiger Prosperität genießt, diese benutzen, um mit seinem Heer, wie mit einer Räuberschar, über die Nachbarstaaten herzufallen? sind nicht fast alle Kriege im Grunde Raubzüge? Im frühen Altertum, wie auch zum Teil im Mittelalter, wurden die Besiegten Sklaven der Sieger, d. h. im Grunde, sie mußten für diese arbeiten: dasselbe müssen aber die, welche Kriegskontributionen zahlen: sie geben nämlich den Ertrag früherer Arbeit hin. Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler, sagt Voltaire, und die Deutschen sollen es sich gesagt sein lassen.

30. Kein Charakter ist so, daß er sich selbst überlassen bleiben und sich ganz und gar gehn lassen dürfte; sondern jeder bedarf der Lenkung durch Begriffe und Maximen. Will man nun aber es hierin weit bringen, nämlich bis zu einem nicht aus unsrer angeborenen Natur, sondern bloß aus vernünftiger Ueberlegung hervorgegangenen, ganz eigentlich erworbenen und künstlichen Charakter; so wird man gar bald das

Naturam expelles furca, tamen usque recurret

bestätigt finden. Man kann nämlich eine Regel für das Betragen gegen andere sehr wohl einsehn, ja, sie selbst auffinden und treffend ausdrücken, und wird dennoch, im wirklichen Leben, gleich darauf, gegen sie verstoßen. Jedoch soll man nicht sich dadurch entmutigen lassen und denken, es sei unmöglich, im Weltleben sein Benehmen nach abstrakten Regeln und Maximen zu leiten, und daher am besten, sich eben nur gehn zu lassen. Sondern es ist damit, wie mit allen theoretischen Vorschriften und Anweisungen für das Praktische: die Regel verstehn ist das erste, sie ausüben lernen ist das zweite. Jenes wird durch Vernunft auf einmal, dieses durch Uebung allmählich gewonnen. Man zeigt dem Schüler die Griffe auf dem Instrument, die Paraden und Stöße mit dem Rapier: er fehlt sogleich, trotz dem besten Vorsatze, dagegen, und meint nun, sie in der Schnelle des Notenlesens und der Hitze des Kampfes zu beobachten, sei schier unmöglich. Dennoch lernt er es allmählich, durch Uebung, unter Straucheln, Fallen und Aufstehn. Ebenso geht es mit den Regeln der Grammatik im lateinisch Schreiben und

Sprechen. Nicht anders also wird der Tölpel zum Hofmann, der Hitzkopf zum feinen Weltmann, der Offene verschlossen, der Edle ironisch. Jedoch wird eine solche, durch lange Gewohnheit erlangte Selbstdressur stets als ein von außen gekommener Zwang wirken, welchem zu widerstreben die Natur nie ganz aufhört und bisweilen unerwartet ihn durchbricht. Denn alles Handeln nach abstrakten Maximen verhält sich zum Handeln aus ursprünglicher, angeborener Neigung, wie ein menschliches Kunstwerk, etwa eine Uhr, wo Form und Bewegung dem ihnen fremden Stoffe aufgezwungen sind, zum lebenden Organismus, bei welchem Form und Stoff voneinander durchdrungen und *eins* sind. An diesem Verhältnis des erworbenen zum angeborenen Charakter bestätigt sich demnach ein Ausspruch des Kaisers Napoleon: Tout ce qui n'est pas naturel est imparfait; welcher überhaupt eine Regel ist, die von allem und jedem, sei es physisch oder moralisch, gilt, und von der die einzige mir einfallende Ausnahme das, den Mineralogen bekannte, natürliche Aventurino ist, welches dem künstlichen nicht gleichkommt.

Darum sei hier auch vor aller und jeder *Affektation* gewarnt. Sie erweckt allemal Geringschätzung: erstlich als Betrug, der als solcher feige ist, weil er auf Furcht beruht; zweitens als Verdammungsurteil seiner selbst durch sich selbst, indem man scheinen will, was man nicht ist, und was man folglich für besser hält, als was man ist. Das Affektieren irgendeiner Eigenschaft, das Sich-brüsten damit, ist ein Selbstgeständnis, daß man sie nicht hat. Sei es Mut, oder Gelehrsamkeit, oder Geist, oder Witz, oder Glück bei Weibern, oder Reichtum, oder vornehmer Stand, oder was sonst, womit einer großtut; so kann man daraus schließen, daß es ihm gerade daran in etwas gebricht: denn wer wirklich eine Eigenschaft vollkommen besitzt, dem fällt es nicht ein, sie herauszulegen und zu affektieren, sondern er ist darüber ganz beruhigt. Dies ist auch der Sinn des spanischen Sprichworts: Herradura que chacolotea clavo le falta (dem klappernden Hufeisen fehlt ein Nagel). Allerdings darf, wie anfangs gesagt, keiner sich unbedingt den Zügel schießen lassen und sich ganz zeigen, wie er ist; weil das viele Schlechte und Bestialische unserer Natur der Verhüllung bedarf: aber dies rechtfertigt bloß das Negative, die Dissimulation, nicht das Positive, die Simulation. — Auch soll man wissen, daß das Affektieren erkannt wird, selbst ehe klar geworden, was eigentlich einer affektiert. Und endlich hält es auf die Länge nicht Stich, sondern die Maske fällt ein-

mal ab. Nemo potest personam diu ferre fictam. Ficta cito in naturam suam recidunt. (Seneca, De Clementia, L. I, c. 1.)

31. Wie man das Gewicht seines eigenen Körpers trägt, ohne es, wie doch das jedes fremden, den man bewegen will, zu fühlen; so bemerkt man nicht die eigenen Fehler und Laster, sondern nur die der andern. — Dafür aber hat jeder am andern einen Spiegel, in welchem er seine eigenen Laster, Fehler, Unarten und Widerlichkeiten jeder Art deutlich erblickt. Allein meistens verhält er sich dabei wie der Hund, welcher gegen den Spiegel bellt, weil er nicht weiß, daß er sich selbst sieht, sondern meint, es sei ein anderer Hund. Wer andere bekrittelt, arbeitet an seiner Selbstbesserung. Also die, welche die Neigung und Gewohnheit haben, das äußerliche Benehmen, überhaupt das Tun und Lassen der andern im stillen, bei sich selbst, einer aufmerksamen und scharfen Kritik zu unterwerfen, arbeiten dadurch an ihrer eigenen Besserung und Vervollkommnung: denn sie werden entweder Gerechtigkeit, oder doch Stolz und Eitelkeit genug besitzen, selbst zu vermeiden, was sie so oft strenge tadeln. Von den Toleranten gilt das Umgekehrte: nämlich hanc veniam damus petimusque vicissim. Das Evangelium moralisiert recht schön über den Splitter im fremden, den Balken im eigenen Auge: aber die Natur des Auges bringt es mit sich, daß es nach außen und nicht sich selbst sieht: daher ist, zum Innewerden der eigenen Fehler, das Bemerken und Tadeln derselben an andern ein sehr geeignetes Mittel. Zu unserer Besserung bedürfen wir eines Spiegels. Auch hinsichtlich auf Stil und Schreibart gilt diese Regel: wer eine neue Narrheit in diesen bewundert, statt sie zu tadeln, wird sie nachahmen. Daher greift in Deutschland jede so schnell um sich. Die Deutschen sind sehr tolerant: man merkt's. Hanc veniam damus petimusque vicissim ist ihr Wahlspruch.

32. Der Mensch edlerer Art glaubt, in seiner Jugend, die wesentlichen und entscheidenden Verhältnisse und daraus entstehenden Verbindungen zwischen Menschen seien die ideellen, d. h. die auf Aehnlichkeit der Gesinnung, der Denkungsart, des Geschmacks, der Geisteskräfte usw. beruhenden, allein er wird später inne, daß es die reellen sind, d. h. die, welche sich auf irgendein materielles Interesse stützen. Diese liegen fast allen Verbindungen zum Grunde: sogar hat die Mehrzahl der Menschen keinen Begriff von andern Verhältnissen. Demzufolge wird jeder genommen nach seinem Amt, oder Geschäft, oder Nation, oder Familie, also überhaupt nach

der Stellung und Rolle, welche die Konvention ihm erteilt hat: dieser gemäß wird er sortiert und fabrikmäßig behandelt. Hingegen was er an und für sich, also als Mensch, vermöge seiner persönlichen Eigenschaften sei, kommt nur beliebig und daher nur ausnahmsweise zur Sprache, und wird von jedem, sobald es ihm bequem ist, also meistenteils, beiseite gesetzt und ignoriert. Je mehr nun aber es mit diesem auf sich hat, desto weniger wird ihm jene Anordnung gefallen, er also sich ihrem Bereich zu entziehn suchen. Sie beruht jedoch darauf, daß, in dieser Welt der Not und des Bedürfnisses, die Mittel, diesen zu begegnen, überall das Wesentliche, mithin Vorherrschende sind.

33. Wie Papiergeld statt des Silbers, so kursieren in der Welt, statt der wahren Achtung und der wahren Freundschaft, die äußerlichen Demonstrationen und möglichst natürlich mimisierten Gebärden derselben. Indessen läßt sich andrerseits auch fragen, ob es denn Leute gebe, welche jene wirklich verdienten. Jedenfalls gebe ich mehr auf das Schwanzwedeln eines ehrlichen Hundes, als auf hundert solche Demonstrationen und Gebärden.

Wahre, echte Freundschaft setzt eine starke, rein objektive und völlig uninteressierte Teilnahme am Wohl und Wehe des andern voraus, und diese wieder ein wirkliches Sich-mit-dem Freunde-identifizieren. Dem steht der Egoismus der menschlichen Natur so sehr entgegen, daß wahre Freundschaft zu den Dingen gehört, von denen man, wie von den kolossalen Seeschlangen, nicht weiß, ob sie fabelhaft sind, oder irgendwo existieren. Indessen gibt es mancherlei, in der Hauptsache freilich auf versteckten egoistischen Motiven der mannigfaltigsten Art beruhende Verbindungen zwischen Menschen, welche dennoch mit einem Gran jener wahren und echten Freundschaft versetzt sind, wodurch sie so veredelt werden, daß sie, in dieser Welt der Unvollkommenheiten, mit einigem Fug den Namen der Freundschaft führen dürfen. Sie stehn hoch über den alltäglichen Liaisons, welche vielmehr so sind, daß wir mit den meisten unserer guten Bekannten kein Wort mehr reden würden, wenn wir hörten, wie sie in unsrer Abwesenheit von uns reden.

Die Echtheit eines Freundes zu erproben, hat man, nächst den Fällen, wo man ernstlicher Hilfe und bedeutender Opfer bedarf, die beste Gelegenheit in dem Augenblick, da man ihm ein Unglück, davon man soeben getroffen worden, berichtet. Alsdann nämlich malt sich, in seinen Zügen, entweder wahre, innige, unvermischte Betrübnis; oder aber sie bestätigen, durch ihre gefaßte Ruhe, oder einen flüchtigen Neben-

zug, den bekannten Ausspruch des Rochefoucauld: Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplait pas. Die gewöhnlichen sogenannten Freunde vermögen, bei solchen Gelegenheiten, oft kaum das Zucken zu einem leisen, wohlgefälligen Lächeln zu unterdrücken. — Es gibt wenig Dinge, welche so sicher die Leute in gute Laune versetzen, wie wenn man ihnen ein beträchtliches Unglück, davon man kürzlich getroffen worden, erzählt, oder auch irgendeine persönliche Schwäche ihnen unverhohlen offenbart. — Charakteristisch! —

Entfernung und lange Abwesenheit tun jeder Freundschaft Eintrag; so ungern man es gesteht. Denn Menschen, die wir nicht sehn, wären sie auch unsere geliebtesten Freunde, trocknen, im Laufe der Jahre, allmählich zu abstrakten Begriffen auf, wodurch unsere Teilnahme an ihnen mehr und mehr eine bloß vernünftige, ja traditionelle wird: die lebhafte und tiefgefühlte bleibt denen vorbehalten, die wir vor Augen haben, und wären es auch nur geliebte Tiere. So sinnlich ist die menschliche Natur. Also bewährt sich auch hier Goethes Ausspruch:

„Die Gegenwart ist eine mächt'ge Göttin."
(Tasso, Aufzug 4, Auftr. 4.)

Die Hausfreunde heißen meistens mit Recht so, indem sie mehr die Freunde des Hauses, als des Herrn, also den Katzen ähnlicher, als den Hunden sind.

Die Freunde nennen sich aufrichtig; die Feinde sind es: daher man ihren Tadel zur Selbsterkenntnis benutzen sollte, als eine bittere Arznei. —

Freunde in der Not wären selten? — Im Gegenteil! Kaum hat man mit einem Freundschaft gemacht; so ist er auch schon in der Not und will Geld geliehen haben. —

34. Was für ein Neuling ist doch der, welcher wähnt, Geist und Verstand zu zeigen wäre ein Mittel, sich in Gesellschaft beliebt zu machen! Vielmehr erregen sie, bei der unberechenbar überwiegenden Mehrzahl, einen Haß und Groll, der um so bitterer ist, als der ihn Fühlende die Ursache desselben anzuklagen nicht berechtigt ist, ja, sie vor sich selbst verhehlet. Der nähere Hergang ist dieser: merkt und empfindet einer große geistige Ueberlegenheit an dem, mit welchem er redet, so macht er, im stillen und ohne deutliches Bewußtsein, den Schluß, daß in gleichem Maße der andere seine Inferiorität und Beschränktheit merkt und empfindet. Dieses Enthymem erregt seinen bittersten Haß, Groll und Ingrimm. (Vergl. die

Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorst.", 3. Aufl., S. 256, die angeführten Worte des Dr. Johnsons und Mercks, des Jugendfreundes Goethes.) Mit Recht sagt daher Gracian: „Para ser bien quisto, el unico medio vestirse la piel del mas simple de los brutos." (S. Oraculo manual, y arte de prudencia, 240 [Obras, Amberes 1702, P. II, p. 287.]) Ist doch Geist und Verstand an den Tag legen, nur eine indirekte Art, allen andern ihre Unfähigkeit und Stumpfsinn vorzuwerfen. Zudem gerät die gemeine Natur in Aufruhr, wenn sie ihr Gegenteil ansichtig wird, und der geheime Anstifter des Aufruhrs ist der Neid. Denn die Befriedigung ihrer Eitelkeit ist, wie man täglich sehn kann, ein Genuß, der den Leuten über alles geht, der jedoch allein mittelst der Vergleichung ihrer selbst mit andern möglich ist. Auf keine Vorzüge aber ist der Mensch so stolz, wie auf die geistigen: beruht doch nur auf ihnen sein Vorrang vor den Tieren. Ihm entschiedene Ueberlegenheit in dieser Hinsicht vorzuhalten, und noch dazu vor Zeugen, ist daher die größte Verwegenheit. Er fühlt sich dadurch zur Rache aufgefordert, und wird meistens Gelegenheit suchen, diese auf dem Wege der Beleidigung auszuführen, als wodurch er vom Gebiete der Intelligenz auf das des Willens tritt, auf welchem wir, in dieser Hinsicht, alle gleich sind*). Während daher in der Gesellschaft Stand und Reichtum stets auf Hochachtung rechnen dürfen, haben geistige Vorzüge solche keineswegs zu erwarten: im günstigsten Fall werden sie ignoriert; sonst aber angesehn als eine Art Impertinenz, oder als etwas, wozu ihr Besitzer unerlaubterweise gekommen ist und nun sich untersteht, damit zu stolzieren; wofür ihm also irgendeine anderweitige Demütigung angedeihen zu lassen jeder im stillen beabsichtigt und nur auf die Gelegenheit dazu paßt. Kaum wird es dem demütigsten Betragen gelingen, Verzeihung für geistige Ueberlegenheit zu erbetteln. Sadi sagt im Gulistan (S. 146 der Uebersetzung von Graf): „Man wisse, daß sich bei dem Unverständigen hundertmal mehr Widerwillen gegen den Verständigen findet, als der Verständige Abneigung gegen den Unverständigen empfindet." — Hingegen gereicht geistige Inferiorität zur wahren Empfehlung. Denn was für den Leib die Wärme, das ist für den Geist das wohltuende Gefühl der Ueberlegenheit; daher jeder, so instinktmäßig wie dem Ofen, oder dem

*) Den Willen, kann man sagen, hat der Mensch sich selbst gegeben, denn der ist er selbst: aber der Intellekt ist eine Ausstattung, die er vom Himmel erhalten hat, — d. h. vom ewigen, geheimnisvollen Schicksal und dessen Notwendigkeit, deren bloßes Werkzeug seine Mutter war.

Sonnenschein, sich dem Gegenstande nähert, der es ihm verheißt. Ein solcher nun allein ist der entschieden tiefer Stehende, an Eigenschaften des Geistes, bei Männern, an Schönheit, bei Weibern. Manchen Leuten gegenüber freilich unverstellte Inferiorität zu beweisen — da gehört etwas dazu. Dagegen sehe man, mit welcher herzlichen Freundlichkeit ein erträgliches Mädchen einem grundhäßlichen entgegenkommt. Körperliche Vorzüge kommen bei Männern nicht sehr in Betracht; wiewohl man sich doch behaglicher neben einem kleineren, als neben einem größeren fühlt. Demzufolge also sind, unter Männern, die dummen und unwissenden, unter Weibern die häßlichen allgemein beliebt und gesucht: sie erlangen leicht den Ruf eines überaus guten Herzens; weil jedes für seine Zuneigung, vor sich selbst und vor andern, eines Vorwandes bedarf. Ebendeshalb ist Geistesüberlegenheit jeder Art eine sehr isolierende Eigenschaft: sie wird geflohen und gehaßt, und als Vorwand hiezu werden ihrem Besitzer allerhand Fehler angedichtet*). Gerade so wirkt unter Weibern die Schönheit: sehr schöne Mädchen finden keine Freundin, ja, keine Begleiterin. Zu Stellen als Gesellschafterinnen tun sie besser sich gar nicht zu melden: denn schon bei ihrem Vortritt verfinstert sich das Gesicht der gehofften neuen Gebieterin, als welche, sei es für sich, oder für ihre Töchter, einer solchen Folie keineswegs bedarf. — Hingegen verhält es sich umgekehrt mit den Vorzügen des Ranges; weil diese nicht, wie die persönlichen, durch den Kontrast und Abstand, sondern, wie die Farben der Umgebung auf das Gesicht, durch den Reflex wirken.

35. An unserm Zutrauen zu andern haben sehr oft Trägheit, Selbstsucht und Eitelkeit den größten Anteil: Trägheit, wenn wir, um nicht selbst zu untersuchen, zu wachen, zu tun, lieber einem andern trauen; Selbstsucht, wenn das Bedürfnis von unsern Angelegenheiten zu reden uns verleitet, ihm etwas anzuvertrauen; Eitelkeit, wenn es zu dem gehört, worauf wir uns etwas zugute tun. Nichtsdestoweniger verlangen wir, daß man unser Zutrauen ehre.

---

*) Zum Vorwärtskommen in der Welt sind Freundschaften und Kameraderien bei weitem das Hauptmittel. Nun aber große Fähigkeiten machen allemal stolz und dadurch wenig geeignet, denen zu schmeicheln, die nur geringe haben, ja, vor denen man deshalb die großen verhehlen und verleugnen soll. Entgegengesetzt wirkt das Bewußtsein nur geringer Fähigkeiten: es verträgt sich vortrefflich mit der Demut, Leutseligkeit, Gefälligkeit und Respekt vor dem Schlechten, verschafft also Freunde und Gönner.

Das Gesagte gilt nicht bloß vom Staatsdienst, sondern auch von den Ehrenstellen, Würden, ja, dem Ruhm in der gelehrten Welt; so daß z. B. in den Akademien die liebe Mediokrität stets oben auf ist, Leute von Verdienst spät oder nie hineinkommen, und so bei allem.

Ueber Mißtrauen hingegen sollten wir uns nicht erzürnen: denn in demselben liegt ein Kompliment für die Redlichkeit, nämlich das aufrichtige Bekenntnis ihrer großen Seltenheit, infolge welcher sie zu den Dingen gehört, an deren Existenz man zweifelt.

36. Von der Höflichkeit, dieser chinesischen Kardinaltugend, habe ich den einen Grund angegeben in meiner Ethik S. 201: der andere liegt in folgendem. Sie ist eine stillschweigende Uebereinkunft, gegenseitig die moralisch und intellektuell elende Beschaffenheit voneinander zu ignorieren und sie sich nicht vorzurücken; — wodurch diese, zu beiderseitigem Vorteil, etwas weniger leicht zutage kommt.

Höflichkeit ist Klugheit; folglich ist Unhöflichkeit Dummheit: sich mittelst ihrer unnötiger- und mutwilligerweise Feinde machen ist Raserei, wie wenn man sein Haus in Brand steckt. Denn Höflichkeit ist, wie die Rechenpfennige, eine offenkundig falsche Münze: mit einer solchen sparsam zu sein, beweist Unverstand: hingegen Freigebigkeit mit ihr Verstand. Alle Nationen schließen den Brief mit votre très-humble serviteur, — your most obedient servant, — suo devotissimo servo: bloß die Deutschen halten mit dem „Diener" zurück, — weil es ja doch nicht wahr sei —! Wer hingegen die Höflichkeit bis zum Opfern realer Interessen treibt, gleicht dem, der echte Goldstücke statt Rechenpfennige gäbe. — Wie das Wachs, von Natur hart und spröde, durch ein wenig Wärme so geschmeidig wird, daß es jede beliebige Gestalt annimmt; so kann man selbst störrische und feindselige Menschen, durch etwas Höflichkeit und Freundlichkeit, biegsam und gefällig machen. Sonach ist die Höflichkeit dem Menschen, was die Wärme dem Wachs.

Eine schwere Aufgabe ist freilich die Höflichkeit insofern, als sie verlangt, daß wir allen Leuten die größte Achtung bezeigen, während die allermeisten keine verdienen; sodann, daß wir den lebhaftesten Anteil an ihnen simulieren, während wir froh sein müssen, keinen an ihnen zu haben. — Höflichkeit mit Stolz zu vereinigen, ist ein Meisterstück. —

Wir würden bei Beleidigungen, als welche eigentlich immer in Aeußerungen der Nichtachtung bestehn, viel weniger aus der Fassung geraten, wenn wir nicht einerseits eine ganz übertriebene Vorstellung von unserm hohen Wert und Würde, also einen ungemessenen Hochmut hegten, und andrerseits uns deutlich gemacht hätten, was, in der Regel, jeder vom andern, in seinem Herzen, hält und denkt. Welch ein greller Kontrast ist doch zwischen der Empfindlichkeit der meisten Leute über die

leiseste Andeutung eines sie treffenden Tadels und dem, was sie hören würden, wenn sie die Gespräche ihrer Bekannten über sie belauschten! — Wir sollten vielmehr uns gegenwärtig erhalten, daß die gewöhnliche Höflichkeit nur eine grinsende Maske ist: dann würden wir nicht Zeter schreien, wenn sie einmal sich etwas verschiebt, oder auf einen Augenblick abgenommen wird. Wann aber gar einer geradezu grob wird, da ist es, als hätte er die Kleider abgeworfen und stände in puris naturalibus da. Freilich nimmt er sich dann, wie die meisten Menschen in diesem Zustande, schlecht aus.

37. Für sein Tun und Lassen darf man keinen andern zum Muster nehmen; weil Lage, Umstände, Verhältnisse nie die gleichen sind, und weil die Verschiedenheit des Charakters auch der Handlung einen verschiedenen Anstrich gibt, daher duo cum faciunt idem, non est idem. Man muß, nach reiflicher Ueberlegung und scharfem Nachdenken, seinem eigenen Charakter gemäß handeln. Also auch im Praktischen ist Originalität unerläßlich: sonst paßt, was man tut, nicht zu dem, was man ist.

38. Man bestreite keines Menschen Meinung; sondern bedenke, daß, wenn man alle Absurditäten, die er glaubt, ihm ausreden wollte, man Methusalems Alter erreichen könnte, ohne damit fertig zu werden.

Auch aller, selbst noch so wohlgemeinter, korrektioneller Bemerkungen soll man, im Gespräche, sich enthalten: denn die Leute zu kränken, ist leicht, sie zu bessern, schwer, wo nicht unmöglich.

Wenn die Absurditäten eines Gesprächs, welches wir anzuhören im Fall sind, anfangen uns zu ärgern, müssen wir uns denken, es wäre eine Komödienszene zwischen zwei Narren. Probatum est. — Wer auf die Welt gekommen ist, sie ernstlich und in den wichtigsten Dingen zu belehren, der kann von Glück sagen, wenn er mit heiler Haut davonkommt.

39. Wer da will, daß sein Urteil Glauben finde, spreche es kalt und ohne Leidenschaftlichkeit aus. Denn alle Heftigkeit entspringt aus dem Willen: daher wird man diesem und nicht der Erkenntnis, die ihrer Natur nach kalt ist, das Urteil zuschreiben. Weil nämlich das Radikale im Menschen der Wille, die Erkenntnis aber bloß sekundär und hinzugekommen ist; so wird man eher glauben, daß das Urteil aus dem erregten Willen, als daß die Erregung des Willens bloß aus dem Urteil entsprungen sei.

40. Auch beim besten Rechte dazu, lasse man sich nicht zum Selbstlobe verführen. Denn die Eitelkeit ist eine so gewöhnliche, das Verdienst aber eine so ungewöhnliche Sache, daß, so oft wir, wenn auch nur indirekt, uns selbst zu loben scheinen, jeder hundert gegen eins wettet, daß, was aus uns redet, die Eitelkeit sei, der es am Verstande gebricht, das Lächerliche der Sache einzusehn. — Jedoch mag, bei allem dem, Baco von Verulam nicht ganz unrecht haben, wenn er sagt, daß das semper aliquid haeret, wie von der Verleumdung, so auch vom Selbstlobe gelte, und daher dieses, in mäßigen Dosen, empfiehlt.

41. Wenn man argwöhnt, daß einer lüge, stelle man sich gläubig: da wird er dreist, lügt stärker und ist entlarvt. Merkt man hingegen, daß eine Wahrheit, die er verhehlen möchte, ihm zum Teil entschlüpft; so stelle man sich darüber ungläubig, damit er, durch den Widerspruch provoziert, die Arrieregarde der ganzen Wahrheit nachrücken lasse.

42. Unsere sämtlichen persönlichen Angelegenheiten haben wir als Geheimnisse zu betrachten, und unsern guten Bekannten müssen wir, über das hinaus, was sie mit eigenen Augen sehn, völlig fremd bleiben. Denn ihr Wissen um die unschuldigsten Dinge kann, durch Zeit und Umstände, uns Nachteil bringen. — Ueberhaupt ist es geratener, seinen Verstand durch das, was man verschweigt, an den Tag zu legen, als durch das, was man sagt. Ersteres ist Sache der Klugheit, letzteres der Eitelkeit. Die Gelegenheit zu beiden kommt gleich oft: aber wir ziehn häufig die flüchtige Befriedigung, welche das letztere gewährt, dem dauernden Nutzen vor, welchen das erstere bringt. Sogar die Herzenserleichterung, einmal ein Wort mit sich selbst laut zu reden, was lebhaften Personen wohl begegnet, sollte man sich versagen, damit sie nicht zur Gewohnheit werde; weil dadurch der Gedanke mit dem Worte so befreundet und verbrüdert wird, daß allmählich auch das Sprechen mit andern ins laute Denken übergeht; während die Klugheit gebeut, daß zwischen unserm Denken und unserm Reden eine weite Kluft offen gehalten werde.

Bisweilen meinen wir, daß andere etwas uns Betreffendes durchaus nicht glauben können; während ihnen gar nicht einfällt, es zu bezweifeln: machen wir jedoch, daß ihnen dies einfällt, dann können sie es auch nicht mehr glauben. Aber wir verraten uns oft bloß, weil wir wähnen, es sei unmöglich, daß man das nicht merke; — wie wir uns von einer Höhe hinabstürzen, aus Schwindel, d. h. durch den Gedanken, es sei un-

möglich, hier fest zu stehn, die Qual aber, hier zu stehn, sei so groß, daß es besser sei, sie abzukürzen: dieser Wahn heißt Schwindel.

Andrerseits wieder soll man wissen, daß die Leute, selbst die, welche sonst keinen besondern Scharfsinn verraten, vortreffliche Algebristen in den persönlichen Angelegenheiten anderer sind, woselbst sie, mittelst einer einzigen gegebenen Größe, die verwickeltesten Aufgaben lösen. Wenn man z. B. ihnen eine ehemalige Begebenheit, unter Weglassung aller Namen und sonstiger Bezeichnung der Personen erzählt; so soll man sich hüten, dabei ja nicht irgendeinen ganz positiven und individuellen Umstand, sei er auch noch so gering, mit einzuführen, wie etwa einen Ort, oder Zeitpunkt, oder den Namen einer Nebenperson, oder sonst etwas auch nur unmittelbar damit Zusammenhängendes: denn daran haben sie sogleich eine positiv gegebene Größe, mittelst deren ihr algebraischer Scharfsinn alles übrige herausbringt. Die Begeisterung der Neugier nämlich ist hier so groß, daß, kraft derselben, der Wille dem Intellekt die Sporen in die Seite setzt, welcher nun dadurch bis zur Erreichung der entlegensten Resultate getrieben wird. Denn so unempfänglich und gleichgültig die Leute gegen allgemeine Wahrheiten sind, so erpicht sind sie auf individuelle.

Dem allen gemäß ist denn auch die Schweigsamkeit von sämtlichen Lehrern der Weltklugheit auf das dringendeste und mit den mannigfaltigsten Argumenten anempfohlen worden; daher ich es bei dem Gesagten bewenden lassen kann. Bloß ein paar arabische Maximen, welche besonders eindringlich und wenig bekannt sind, will ich noch hersetzen. „Was dein Feind nicht wissen soll, das sage deinem Freunde nicht." — „Wenn ich mein Geheimnis verschweige, ist es mein Gefangener: lasse ich es entschlüpfen, bin ich sein Gefangener." — „Am Baume des Schweigens hängt seine Frucht, der Friede."

43. Kein Geld ist vorteilhafter angewandt, als das, um welches wir uns haben prellen lassen: denn wir haben dafür unmittelbar Klugheit eingehandelt.

44. Man soll, womöglich, gegen niemanden Animosität hegen, jedoch die procédés eines jeden sich wohl merken und im Gedächtnis behalten, um danach den Wert desselben, wenigstens hinsichtlich unser, festzustellen und demgemäß unser Verhalten und Betragen gegen ihn zu regeln, — stets überzeugt von der Unveränderlichkeit des Charakters: einen schlechten Zug eines Menschen jemals vergessen, ist wie wenn man schwer

erworbenes Geld wegwürfe. — So aber schützt man sich vor törichter Vertraulichkeit und törichter Freundschaft. —

„Weder lieben, noch hassen" enthält die Hälfte aller Weltklugheit: „nichts sagen und nichts glauben" die andere Hälfte. Freilich aber wird man einer Welt, welche Regeln, wie diese und die nächstfolgenden nötig macht, gern den Rücken kehren.

45. Zorn, oder Haß in Worten, oder Mienen blicken zu lassen, ist unnütz, ist gefährlich, ist unklug, ist lächerlich, ist gemein. Man darf also Zorn, oder Haß, nie anders zeigen, als in Taten. Letzteres wird man um so vollkommener können, als man ersteres vollkommener vermieden hat. — Die kaltblütigen Tiere allein sind die giftigen.

46. Parler sans accent: diese alte Regel der Weltleute bezweckt, daß man dem Verstande der andern überlasse, herauszufinden, was man gesagt hat: der ist langsam, und ehe er fertig geworden, ist man davon. Hingegen parler avec accent heißt zum Gefühl reden; wo denn alles umgekehrt ausfällt. Manchem kann man, mit höflicher Gebärde und freundlichem Ton, sogar wirkliche Sottisen sagen, ohne unmittelbare Gefahr.

D. Unser Verhalten gegen den Weltlauf und das Schicksal betreffend.

47. Welche Form auch das menschliche Leben annehme; es sind immer dieselben Elemente, und daher ist es im wesentlichen überall dasselbe, es mag in der Hütte, oder bei Hofe, im Kloster, oder bei der Armee geführt werden. Mögen seine Begebenheiten, Abenteuer, Glücks- und Unglücksfälle noch so mannigfaltig sein; so ist es doch damit, wie mit der Zuckerbäckerware. Es sind viele und vielerlei gar krause und bunte Figuren: aber alles ist aus einem Teig geknetet; und was dem einen begegnet, ist dem, was dem andern widerfuhr, viel ähnlicher, als dieser beim Erzählenhören denkt. Auch gleichen die Vorgänge unsers Lebens den Bildern im Kaleidoskop, in welchem wir bei jeder Drehung etwas anders sehn, eigentlich aber immer dasselbe vor Augen haben.

48. Drei Weltmächte gibt es, sagt, sehr treffend, ein Alter: συνεσις, κρατος, και τυχη, Klugheit, Stärke und Glück. Ich glaube, daß die zuletzt genannte am meisten vermag. Denn unser Lebensweg ist dem Lauf eines Schiffes zu vergleichen. Das Schicksal, die τυχη, die secunda aut adversa fortuna, spielt

die Rolle des Windes, indem sie uns schnell weit fördert, oder weit zurückwirft; wogegen unser eigenes Mühen und Treiben nur wenig vermag. Dieses nämlich spielt dabei die Rolle der Ruder: wenn solche, durch viele Stunden langes Arbeiten, uns eine Strecke vorwärts gebracht haben, wirft ein plötzlicher Windstoß uns ebenso weit zurück. Ist er hingegen günstig, so fördert er uns dermaßen, daß wir der Ruder nicht bedürfen. Diese Macht des Glückes drückt unübertrefflich ein spanisches Sprichwort aus: Da ventura a tu hijo, y echa lo en el mar (gib deinem Sohne Glück und wirf ihn ins Meer).

Wohl ist der Zufall eine böse Macht, der man so wenig wie möglich anheimstellen soll. Jedoch wer ist, unter allen Gebern, der einzige, welcher, indem er gibt, uns zugleich aufs deutlichste zeigt, daß wir gar keine Ansprüche auf seine Gaben haben, daß wir solche durchaus nicht unserer Würdigkeit, sondern ganz allein seiner Güte und Gnade zu danken haben, und daß wir eben hieraus die freudige Hoffnung schöpfen dürfen, noch ferner manche unverdiente Gabe demutsvoll zu empfangen? — Es ist der Zufall: er, der die königliche Kunst versteht, einleuchtend zu machen, daß gegen seine Gunst und Gnade alles Verdienst ohnmächtig ist und nichts gilt. —

Wenn man auf seinen Lebensweg zurücksieht, den „labyrinthisch irren Lauf" desselben überschaut und nun so manches verfehlte Glück, so manches herbeigezogene Unglück sehen muß; so kann man in Vorwürfen gegen sich selbst leicht zu weit gehn. Denn unser Lebenslauf ist keineswegs schlechthin unser eigenes Werk; sondern das Produkt zweier Faktoren, nämlich der Reihe der Begebenheiten und der Reihe unserer Entschlüsse, welche stets ineinandergreifen und sich gegenseitig modifizieren. Hiezu kommt noch, daß in beiden unser Horizont immer sehr beschränkt ist, indem wir unsere Entschlüsse nicht schon von weitem vorhersagen und noch weniger die Begebenheiten voraussehen können, sondern von beiden uns eigentlich nur die gegenwärtigen recht bekannt sind. Deshalb können wir, solange unser Ziel noch fern liegt, nicht einmal gerade darauf hinsteuern; sondern nur approximativ und nach Mutmaßungen unsere Richtung dahin lenken, müssen also oft lavieren. Alles nämlich, was wir vermögen, ist, unsere Entschlüsse allezeit nach Maßgabe der gegenwärtigen Umstände zu fassen, in der Hoffnung, es so zu treffen, daß es uns dem Hauptziel näherbringe. So sind denn meistens die Begebenheiten und unsere Grundabsichten zweien, nach verschiedenen Seiten ziehenden Kräften zu vergleichen, und die daraus entstehende Diagonale ist unser Lebenslauf. —

Terenz hat gesagt: in vita est hominum quasi cum ludas tesseris: si illud, quod maxime opus est jactu, non cadit, illud quod cecidit forte, id arte ut corrigas; wobei er eine Art Tricktrack vor Augen gehabt haben muß. Kürzer können wir sagen: das Schicksal mischt die Karten, und wir spielen. Meine gegenwärtige Betrachtung auszudrücken, wäre aber folgendes Gleichnis am geeignetsten. Es ist im Leben wie im Schachspiel: wir entwerfen einen Plan: dieser bleibt jedoch bedingt durch das, was im Schachspiel dem Gegner, im Leben dem Schicksal zu tun belieben wird. Die Modifikationen, welche hierdurch unser Plan erleidet, sind meistens so groß, daß er in der Ausführung kaum noch an einigen Grundzügen zu erkennen ist.

Uebrigens gibt es in unserm Lebenslaufe noch etwas, welches über das alles hinausliegt. Es ist nämlich eine triviale und nur zu häufig bestätigte Wahrheit, daß wir oft törichter sind, als wir glauben: hingegen ist, daß wir oft weiser sind, als wir selbst vermeinen, eine Entdeckung, welche nur die, so in dem Fall gewesen, und selbst dann erst spät, machen. Es gibt etwas Weiseres in uns, als der Kopf ist. Wir handeln nämlich, bei den großen Zügen, den Hauptschritten unsers Lebenslaufes, nicht sowohl nach deutlicher Erkenntnis des Rechten, als nach einem innern Impuls, man möchte sagen Instinkt, der aus dem tiefsten Grunde unsers Wesens kommt, und bemäkeln nachher unser Tun nach deutlichen, aber auch dürftigen, erworbenen, ja, erborgten Begriffen, nach allgemeinen Regeln, fremdem Beispiele usw., ohne das „Eines schickt sich nicht für alle" genugsam zu erwägen; da werden wir leicht ungerecht gegen uns selbst. Aber am Ende zeigt es sich, wer recht gehabt hat; und nur das glücklich erreichte Alter ist, subjektiv und objektiv, befähigt, die Sache zu beurteilen.

Vielleicht steht jener innere Impuls unter uns unbewußter Leitung prophetischer, beim Erwachen vergessener Träume, die eben dadurch unserm Leben die Gleichmäßigkeit des Tones und die dramatische Einheit erteilen, die das so oft schwankende und irrende, so leicht umgestimmte Gehirnbewußtsein ihm zu geben nicht vermöchte, und infolge welcher z. B. der zu großen Leistungen einer bestimmten Art Berufene dies von Jugend auf innerlich und heimlich spürt und darauf hinarbeitet, wie die Bienen am Bau ihres Stocks. Für jeden aber ist es das, was Baltasar Gracian la gran sinderesis nennt: die instinktive große Obhut seiner selbst, ohne welche er zugrunde

geht. — Nach abstrakten Grundsätzen handeln ist schwer und gelingt erst nach vieler Uebung, und selbst da nicht jedesmal: auch sind sie oft nicht ausreichend. Hingegen hat jeder gewisse angeborene konkrete Grundsätze, die ihm in Blut und Saft stecken, indem sie das Resultat alles seines Denkens, Fühlens und Wollens sind. Er kennt sie meistens nicht in abstracto, sondern wird erst beim Rückblick auf sein Leben gewahr, daß er sie stets befolgt hat und von ihnen, wie von einem unsichtbaren Faden, ist gezogen worden. Je nachdem sie sind, werden sie ihn zu seinem Glück oder Unglück leiten.

49. Man sollte beständig die Wirkung der Zeit und die Wandelbarkeit der Dinge vor Augen haben und daher bei allem, was jetzt stattfindet, sofort das Gegenteil davon imaginieren; also im Glücke das Unglück, in der Freundschaft die Feindschaft, im schönen Wetter das schlechte, in der Liebe den Haß, im Zutrauen und Eröffnen den Verrat und die Reue, und so auch umgekehrt, sich lebhaft vergegenwärtigen. Dies würde eine bleibende Quelle wahrer Weltklugheit abgeben, indem wir stets besonnen bleiben und nicht so leicht getäuscht werden würden. Meistens würden wir dadurch nur die Wirkung der Zeit antizipiert haben. — Aber vielleicht ist zu keiner Erkenntnis die Erfahrung so unerläßlich, wie zur richtigen Schätzung des Unbestandes und Wechsels der Dinge. Weil eben jeder Zustand, für die Zeit seiner Dauer, notwendig und daher mit vollstem Rechte vorhanden ist; so sieht jedes Jahr, jeder Monat, jeder Tag aus, als ob nun endlich er recht behalten wollte, für alle Ewigkeit. Aber keiner behält es, und der Wechsel allein ist das Beständige. Der Kluge ist der, welchen die scheinbare Stabilität nicht täuscht, und der noch dazu die Richtung, welche der Wechsel zunächst nehmen wird, vorhersieht*). Daß hingegen die Menschen den einstweiligen Zustand der Dinge, oder die Richtung ihres Laufes, in der Regel für bleibend halten, kommt daher, daß sie die Wirkungen vor Augen haben, aber die Ursachen nicht verstehn, diese es jedoch sind, welche den Keim der künftigen Veränderungen in sich tragen; während die Wirkung,

*) Der Zufall hat bei allen menschlichen Dingen so großen Spielraum, daß, wenn wir einer von ferne drohenden Gefahr gleich durch Aufopferungen vorzubeugen suchen, diese Gefahr oft durch einen unvorhergesehenen Stand, den die Dinge annehmen, verschwindet, und jetzt nicht nur die gebrachten Opfer verloren sind, sondern die durch sie herbeigeführte Veränderung nunmehr, beim veränderten Stande der Dinge, gerade ein Nachteil ist. Wir müssen daher in unsern Vorkehrungen nicht zu weit in die Zukunft greifen, sondern auch auf den Zufall rechnen und mancher Gefahr kühn entgegensehn, hoffend, daß sie, wie so manche schwarze Gewitterwolke, vorüberzieht.

welche für jene allein da ist, hievon nichts enthält. An diese halten sie sich und setzen voraus, daß die ihnen unbekannten Ursachen, welche solche hervorzubringen vermochten, auch imstande sein werden, sie zu erhalten. Sie haben dabei den Vorteil, daß, wenn sie irren, es immer unisono geschieht; daher denn die Kalamität, welche infolge davon sie trifft, stets eine allgemeine ist, während der denkende Kopf, wenn er geirrt hat, noch dazu allein steht. — Beiläufig haben wir daran eine Bestätigung meines Satzes, daß der Irrtum stets aus dem Schluß von der Folge auf den Grund entsteht. Siehe „Welt als Wille und Vorst." Bd. 1, S. 90.

Jedoch nur theoretisch und durch Vorhersehn ihrer Wirkung soll man die Zeit antizipieren, nicht praktisch, nämlich nicht so, daß man ihr vorgreife, indem man vor der Zeit verlangt, was erst die Zeit bringen kann. Denn wer dies tut, wird erfahren, daß es keinen schlimmeren, unnachlassendern Wucherer gibt, als eben die Zeit, und daß sie, wenn zu Vorschüssen gezwungen, schwerere Zinsen nimmt, als irgendein Jude. Z. B. man kann durch ungelöschten Kalk und Hitze einen Baum dermaßen treiben, daß er binnen weniger Tage, Blätter, Blüten und Früchte treibt: dann aber stirbt er ab. — Will der Jüngling die Zeugungskraft des Mannes schon jetzt, wenn auch nur auf etliche Wochen, ausüben, und im neunzehnten Jahre leisten, was er im dreißigsten sehr wohl könnte; so wird allenfalls die Zeit den Vorschuß leisten, aber ein Teil der Kraft seiner künftigen Jahre, ja, ein Teil seines Lebens selbst, ist der Zins. — Es gibt Krankheiten, von denen man gehörig und gründlich nur dadurch genest, daß man ihnen ihren natürlichen Verlauf läßt, nach welchem sie von selbst verschwinden, ohne eine Spur zu hinterlassen. Verlangt man aber sogleich und jetzt, nur gerade jetzt, gesund zu sein; so muß auch hier die Zeit Vorschuß leisten: die Krankheit wird vertrieben: aber der Zins ist Schwäche und chronische Uebel, zeitlebens. — Wenn man in Zeiten des Krieges, oder der Unruhen, Geld gebraucht, und zwar sogleich, gerade jetzt; so ist man genötigt, liegende Gründe, oder Staatspapiere, für ein Drittel und noch weniger ihres Wertes zu verkaufen, den man zum vollen erhalten würde, wenn man der Zeit ihr Recht widerfahren lassen, also einige Jahre warten wollte: aber man zwingt sie, Vorschuß zu leisten. — Oder auch man bedarf einer Summe zu einer weiten Reise: binnen eines oder zweier Jahre könnte man sie von seinem Einkommen zurückgelegt haben. Aber man will nicht warten: sie wird also geborgt, oder einstweilen vom Kapital genommen:

d. h. die Zeit muß vorschießen. Da ist ihr Zins eingerissene Unordnung in der Kasse, ein bleibendes und wachsendes Defizit, welches man nie mehr los wird. — Dies also ist der Wucher der Zeit: seine Opfer werden alle, die nicht warten können. Den Gang der gemessen ablaufenden Zeit beschleunigen zu wollen, ist das kostspieligste Unternehmen. Also hüte man sich, der Zeit Zinsen schuldig zu werden.

50. Ein charakteristischer und im gemeinen Leben sehr oft sich hervortuender Unterschied zwischen den gewöhnlichen und den gescheiten Köpfen ist, daß jene, bei ihrer Ueberlegung und Schätzung möglicher Gefahren, immer nur fragen und berücksichtigen, was derart bereits *geschehn sei*; diese hingegen selbst überlegen, was möglicherweise *geschehn könne*; wobei sie bedenken, daß, wie ein spanisches Sprichwort sagt, lo que no acaece en un año, acaece en un rato (was binnen eines Jahres nicht geschieht, geschieht binnen weniger Minuten). Der in Rede stehende Unterschied ist freilich natürlich: denn was geschehn *kann* zu überblicken, erfordert Verstand, was geschehn *ist*, bloß Sinne.

Unsere Maxime aber sei: opfere den bösen Dämonen! D. h. man soll einen gewissen Aufwand von Mühe, Zeit, Unbequemlichkeit, Weitläufigkeit, Geld, oder Entbehrung nicht scheuen, um der Möglichkeit eines Unglücks die Türe zu verschließen: und je größer dieses wäre, desto kleiner, entfernter, unwahrscheinlicher mag jene sein. Die deutlichste Exemplifikation dieser Regel ist die Assekuranzprämie. Sie ist ein öffentlich und von allen auf den Altar der bösen Dämonen gebrachtes Opfer.

51. Ueber keinen Vorfall sollte man in großen Jubel, oder große Wehklage ausbrechen; teils wegen der Veränderlichkeit aller Dinge, die ihn jeden Augenblick umgestalten kann; teils wegen der Trüglichkeit unsers Urteils über das uns Gedeihliche, oder Nachteilige; infolge welcher fast jeder einmal gewehklagt hat über das, was nachher sich als sein wahres Bestes auswies, oder gejubelt über das, was die Quelle seiner größten Leiden geworden ist. Die hier dagegen empfohlene Gesinnung hat Shakespeare schön ausgedrückt:

> I have felt so many quirks of joy and grief,
> That the first face of neither, on the start,
> Can woman me unto it.*)
>
> (All's well, A. 3. sc. 2.)

*) So viele Anfälle von Freude und Gram habe ich schon empfunden, daß ich nie mehr vom ersten Anblicke des Anlasses zu einem von beiden sogleich mich weibisch hinreißen lasse.

Ueberhaupt aber zeigt der, welcher bei allen Unfällen gelassen bleibt, daß er weiß, wie kolossal und tausendfältig die möglichen Uebel des Lebens sind; weshalb er das jetzt eingetretene ansieht als einen sehr kleinen Teil dessen, was kommen könnte: dies ist die stoische Gesinnung, in Gemäßheit welcher man niemals conditionis humanae oblitus, sondern stets eingedenk sein soll, welch ein trauriges und jämmerliches Los das menschliche Dasein überhaupt ist, und wie unzählig die Uebel sind, denen es ausgesetzt ist. Diese Einsicht aufzufrischen, braucht man überall nur einen Blick um sich zu werfen: wo man auch sei, wird man es bald vor Augen haben, dieses Ringen und Zappeln und Quälen, um die elende, kahle, nichts abwerfende Existenz. Man wird danach seine Ansprüche herabstimmen, in die Unvollkommenheit aller Dinge und Zustände sich finden lernen und Unfällen stets entgegensehn, um ihnen auszuweichen, oder sie zu ertragen. Denn Unfälle, große und kleine, sind das eigentliche Element unsers Lebens: dies sollte man also stets gegenwärtig haben; darum jedoch nicht, als ein δυσκολος, mit Beresford, über die stündlichen miseries of human life lamentieren und Gesichter schneiden, noch weniger in pulicis morsu Deum invocare; sondern, als ein ευλαβης die Behutsamkeit im Zuvorkommen und Verhüten der Unfälle, sie mögen von Menschen, oder von Dingen ausgehn, so weit treiben und so sehr darin raffinieren, daß man, wie ein kluger Fuchs, jedem großen oder kleinen Mißgeschick (welches meistens nur ein verkapptes Ungeschick ist) säuberlich aus dem Wege geht.

Daß ein Unglücksfall uns weniger schwer zu tragen fällt, wenn wir zum voraus ihn als möglich betrachtet und, wie man sagt, uns darauf gefaßt gemacht haben, mag hauptsächlich daher kommen, daß, wenn wir den Fall, ehe er eingetreten, als eine bloße Möglichkeit, mit Ruhe überdenken, wir die Ausdehnung des Unglücks deutlich und nach allen Seiten übersehn, und so es wenigstens als ein endliches und überschaubares erkennen; infolge wovon es, wenn es nun wirklich trifft, doch mit nicht mehr, als seiner wahren Schwere wirken kann. Haben wir hingegen jenes nicht getan, sondern werden unvorbereitet getroffen; so kann der erschrockene Geist, im ersten Augenblick, die Größe des Unglücks nicht genau ermessen: es ist jetzt für ihn unübersehbar, stellt sich daher leicht als unermeßlich, wenigstens viel größer dar, als es wirklich ist. Auf gleiche Art läßt Dunkelheit und Ungewißheit jede Gefahr größer erscheinen. Freilich kommt noch hinzu, daß wir für das als möglich antizipierte Unglück

zugleich auch die Trostgründe und Abhilfen überdacht, oder wenigstens uns an die Vorstellung desselben gewöhnt haben.

Nichts aber wird uns zum gelassenen Ertragen der uns treffenden Unglücksfälle besser befähigen, als die Ueberzeugung von der Wahrheit, welche ich in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens aus ihren letzten Gründen abgeleitet und festgestellt habe, nämlich, wie es daselbst, S. 62 heißt: „Alles, was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht notwendig." Denn in das unvermeidlich Notwendige weiß der Mensch sich bald zu finden, und jene Erkenntnis läßt ihn alles, selbst das durch die fremdartigsten Zufälle Herbeigeführte, als ebenso notwendig ansehn, wie das nach den bekanntesten Regeln und unter vollkommener Voraussicht Erfolgende. Ich verweise hier auf das, was ich („Welt als Wille und Vorst." Bd. 1, S. 345 u. 46) über die beruhigende Wirkung der Erkenntnis des Unvermeidlichen und Notwendigen gesagt habe. Wer davon durchdrungen ist, wird zuvörderst tun, was er kann, dann aber willig leiden, was er muß.

Die kleinen Unfälle, die uns stündlich vexieren, kann man betrachten als bestimmt, uns in Uebung zu erhalten, damit die Kraft, die großen zu ertragen, im Glück nicht ganz erschlaffe. Gegen die täglichen Hudeleien, kleinlichen Reibungen im menschlichen Verkehr, unbedeutende Anstöße, Ungebührlichkeiten anderer, Klatschereien u. dgl. m. muß man ein gehörnter Siegfried sein, d. h. sie gar nicht empfinden, weit weniger sich zu Herzen nehmen und darüber brüten; sondern von dem allen nichts an sich kommen lassen, es von sich stoßen, wie Steinchen, die im Wege liegen, und keineswegs es aufnehmen in das Innere seiner Ueberlegung und Rumination.

52. Was aber die Leute gemeiniglich das Schicksal nennen, sind meistens nur ihre eigenen dummen Streiche. Man kann daher nicht genugsam die schöne Stelle im Homer (Il. XXIII, 313 sqq.) beherzigen, wo er die μητις, d. i. die kluge Ueberlegung, empfiehlt. Denn wenn auch die schlechten Streiche erst in jener Welt gebüßt werden; so doch die dummen schon in dieser; — wiewohl hin und wieder einmal Gnade für Recht ergehen mag.

Nicht wer grimmig, sondern wer klug dareinschaut, sieht furchtbar und gefährlich aus: — so gewiß des Menschen Gehirn eine furchtbarere Waffe ist, als die Klaue des Löwen. —

Der vollkommene Weltmann wäre der, welcher nie in Unschlüssigkeit stockte und nie in Uebereilung geriete.

53. Nächst der Klugheit aber ist Mut eine für unser Glück sehr wesentliche Eigenschaft. Freilich kann man weder die eine noch die andere sich geben, sondern ererbt jene von der Mutter und diesen vom Vater: jedoch läßt sich durch Vorsatz und Uebung dem davon Vorhandenen nachhelfen. Zu dieser Welt, wo „die Würfel eisern fallen", gehört ein eiserner Sinn, gepanzert gegen das Schicksal und gewaffnet gegen die Menschen. Denn das ganze Leben ist ein Kampf, jeder Schritt wird uns streitig gemacht, und Voltaire sagt mit Recht: On ne réussit dans ce monde, qu'à la pointe de l'épée, et on meurt les armes à la main. Daher ist es eine feige Seele, die, sobald Wolken sich zusammenziehn oder wohl gar nur am Horizont sich zeigen, zusammenschrumpft, verzagen will und jammert. Vielmehr sei unser Wahlspruch:

Tu ne cede malis, sed contra audentior ito.

Solange der Ausgang einer gefährlichen Sache nur noch zweifelhaft ist, solange nur noch die Möglichkeit, daß er ein glücklicher werde, vorhanden ist, darf an kein Zagen gedacht werden, sondern bloß an Widerstand; wie man am Wetter nicht verzweifeln darf, solange noch ein blauer Fleck am Himmel ist. Ja, man bringe es dahin zu sagen:

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.

Das ganze Leben selbst, geschweige seine Güter, sind noch nicht so ein feiges Beben und Einschrumpfen des Herzens wert:

Quocirca vivite fortes,
Fortiaque adversis opponite pectora rebus.

Und doch ist auch hier ein Exzeß möglich: denn der Mut kann in Verwegenheit ausarten. Sogar ist ein gewisses Maß von Furchtsamkeit zu unserm Bestande in der Welt notwendig: die Feigheit ist bloß das Ueberschreiten desselben. Dies hat Baco von Verulam gar treffend ausgedrückt, in seiner etymologischen Erklärung des terror panicus, welche die ältere, vom Plutarch (De Iside et Osir. c. 14) uns erhaltene, weit hinter sich läßt. Er leitet nämlich denselben ab vom Pan, als der personifizierten Natur, und sagt: Natura enim rerum omnibus viventibus indidit metum, ac formidinem, vitae atque essentiae suae conservatricem, ac mala ingruentia vitantem et depellentem. Verumtamen eadem natura modum tenere nescia est: sed timoribus salutaribus semper vanos et inanes admiscet; adeo ut omnia (si intus

conspici darentur) Panicis terroribus plenissima sint, praesertim humana. (De sapientia veterum VI.) Uebrigens ist das Charakteristische des panischen Schreckens, daß er seiner Gründe sich nicht deutlich bewußt ist, sondern sie mehr voraussetzt, als kennt, ja, zur Not geradezu die Furcht selbst als Grund der Furcht geltend macht.

Kapitel VI.

Vom Unterschiede der Lebensalter.

Ueberaus schön hat Voltaire gesagt:

Qui n'a pas l'esprit de son âge,
De son âge a tout le malheur.

Daher wird es angemessen sein, daß wir, am Schlusse dieser eudämonologischen Betrachtungen, einen Blick auf die Veränderungen werfen, welche die Lebensalter an uns hervorbringen.

Unser ganzes Leben hindurch haben wir immer nur die Gegenwart inne, und nie mehr. Was dieselbe unterscheidet, ist bloß, daß wir am Anfang eine lange Zukunft vor uns, gegen das Ende aber eine lange Vergangenheit hinter uns sehn; sodann, daß unser Temperament, wiewohl nicht unser Charakter, einige bekannte Veränderungen durchgeht, wodurch jedesmal eine andere Färbung der Gegenwart entsteht. —

In den Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorst.", Kap. 31, S. 394 ff., habe ich auseinandergesetzt, daß und warum wir in der Kindheit uns viel mehr erkennend, als wollend verhalten. Gerade hierauf beruht jene Glückseligkeit des ersten Viertels unsers Lebens, infolge welcher es nachher wie ein verlorenes Paradies hinter uns liegt. Wir haben in der Kindheit nur wenige Beziehungen und geringe Bedürfnisse, also wenig Anregung des Willens: der größere Teil unsers Wesens geht demnach im Erkennen auf. — Der Intellekt ist, wie das Gehirn, welches schon im siebenten Jahre seine volle Größe erreicht, früh entwickelt, wenn auch nicht reif, und sucht unaufhörlich Nahrung in einer ganzen Welt des noch neuen Daseins, wo alles, alles, mit dem Reize der Neuheit überfirnißt ist. Hieraus entspringt es, daß unsre Kinderjahre eine fortwährende Poesie sind. Nämlich das Wesen der Poesie, wie aller Kunst, besteht im Auffassen der Platonischen Idee, d. h.

des Wesentlichen und daher der ganzen Art Gemeinsamen, in jedem einzelnen; wodurch jedes Ding als Repräsentant seiner Gattung auftritt, und ein Fall für tausend gilt. Obgleich nun es scheint, daß wir in den Szenen unsrer Kinderjahre stets nur mit dem jedesmaligen individuellen Gegenstande, oder Vorgange, beschäftigt seien, und zwar nur sofern er unser momentanes Wollen interessiert; so ist dem doch im Grunde anders. Nämlich das Leben in seiner ganzen Bedeutsamkeit, steht noch so neu, frisch und ohne Abstumpfung seiner Eindrücke durch Wiederholung, vor uns; daß wir, mitten unter unserm kindischen Treiben, stets im stillen und ohne deutliche Absicht beschäftigt sind, an den einzelnen Szenen und Vorgängen das Wesen des Lebens selbst, die Grundtypen seiner Gestalten und Darstellungen, aufzufassen. Wir sehn, wie Spinoza es ausdrückt, alle Dinge und Personen sub specie aeternitatis. Je jünger wir sind, desto mehr vertritt jedes einzelne seine ganze Gattung. Dies nimmt immer mehr ab, von Jahr zu Jahr: und hierauf beruht der so große Unterschied des Eindrucks, den die Dinge in der Jugend und im Alter auf uns machen. Daher werden die Erfahrungen und Bekanntschaften der Kindheit und frühen Jugend nachmals die stehenden Typen und Rubriken aller spätern Erkenntnis und Erfahrung, gleichsam die Kategorien derselben, denen wir alles Spätere subsumieren, wenn auch nicht stets mit deutlichem Bewußtsein. So bildet sich demnach schon in den Kinderjahren die feste Grundlage unserer Weltansicht, mithin auch das Flache, oder Tiefe, derselben: sie wird später ausgeführt und vollendet; jedoch nicht im wesentlichen verändert. Also infolge dieser rein objektiven und dadurch poetischen Ansicht, die dem Kindesalter wesentlich ist und davon unterstützt wird, daß der Wille noch lange nicht mit seiner vollen Energie auftritt, verhalten wir uns, als Kinder, bei weitem mehr rein erkennend, als wollend. Daher der ernste, schauende Blick mancher Kinder, welchen Raphael zu seinen Engeln, zumal denen der Sixtinischen Madonna, so glücklich benutzt hat. Eben dieserhalb sind denn auch die Kinderjahre so selig, daß die Erinnerung an sie stets von Sehnsucht begleitet ist. — Während wir nun, mit solchem Ernst, dem ersten anschaulichen Verständnis der Dinge obliegen, ist andrerseits die Erziehung bemüht, uns Begriffe beizubringen. Allein Begriffe liefern nicht das eigentlich Wesentliche: vielmehr liegt dieses, also der Fonds und echte Gehalt aller unserer Erkenntnisse, in der anschaulichen Auffassung der Welt. Diese aber kann nur von uns selbst gewonnen, nicht auf irgendeine

Weise uns beigebracht werden. Daher kommt, wie unser moralischer, so auch unser intellektueller Wert nicht von außen in uns, sondern geht aus der Tiefe unsers eigenen Wesens hervor, und können keine Pestalozzische Erziehungskünste aus einem geborenen Tropf einen denkenden Menschen bilden: nie! er ist als Tropf geboren und muß als Tropf sterben. — Aus der beschriebenen, tiefsinnigen Auffassung der ersten anschaulichen Außenwelt erklärt sich denn auch, warum die Umgebungen und Erfahrungen unserer Kindheit sich so fest dem Gedächtnis einprägen. Wir sind nämlich ihnen ungeteilt hingegeben gewesen, nichts hat uns dabei zerstreut, und wir haben die Dinge, welche vor uns standen, angesehn, als wären sie die einzigen ihrer Art, ja, überhaupt allein vorhanden. Später nimmt uns die dann bekannte Menge der Gegenstände Mut und Geduld. — Wenn man nun hier sich zurückrufen will, was ich S. 372 ff. der Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorst." dargetan habe, daß nämlich das objektive Dasein aller Dinge, d. h. ihr Dasein in der bloßen Vorstellung, ein durchweg erfreuliches, hingegen ihr subjektives Dasein, als welches im Wollen besteht, mit Schmerz und Trübsal stark versetzt ist; so wird man als kurzen Ausdruck der Sache auch wohl den Satz gelten lassen: alle Dinge sind herrlich zu sehn, aber schrecklich zu sein. Dem obigen nun zufolge sind, in der Kindheit, die Dinge uns viel mehr von der Seite des Sehns, also der Vorstellung, der Objektivität, bekannt, als von der Seite des Seins, welche die des Willens ist. Weil nun jene die erfreuliche Seite der Dinge ist, die subjektive und schreckliche uns aber noch unbekannt bleibt; so hält der junge Intellekt alle jene Gestalten, welche Wirklichkeit und Kunst ihm vorführen, für ebenso viele glückselige Wesen: er meint, so schön sie zu sehn sind, und noch viel schöner, wären sie zu sein. Demnach liegt die Welt vor ihm, wie ein Eden: dies ist das Arkadien, in welchem wir alle geboren sind. Daraus entsteht etwas später der Durst nach dem wirklichen Leben, der Drang nach Taten und Leiden, welcher uns ins Weltgetümmel treibt. In diesem lernen wir dann die andere Seite der Dinge kennen, die des Seins, d. i. des Wollens, welches bei jedem Schritte durchkreuzt wird. Dann kommt allmählich die große Enttäuschung heran, nach deren Eintritt heißt es l'âge des illusions est passé: und doch geht sie noch immer weiter, wird immer vollständiger. Demzufolge kann man sagen, daß in der Kindheit das Leben sich uns darstellt wie eine Theaterdekoration von weitem gesehn; im Alter, wie dieselbe in der größten Nähe.

Zum Glücke der Kindheit trägt endlich noch folgendes bei. Wie im Anfange des Frühlings alles Laub die gleiche Farbe und fast die gleiche Gestalt hat; so sind auch wir, in früher Kindheit, alle einander ähnlich, harmonieren daher vortrefflich. Aber mit der Pubertät fängt die Divergenz an und wird, wie die der Radien eines Zirkels, immer größer.

Was nun den Rest der ersten Lebenshälfte, die so viele Vorzüge vor der zweiten hat, also das jugendliche Alter, trübt, ja unglücklich macht, ist das Jagen nach Glück, in der festen Voraussetzung, es müsse im Leben anzutreffen sein. Daraus entspringt die fortwährend getäuschte Hoffnung und aus dieser die Unzufriedenheit. Gaukelnde Bilder eines geträumten, unbestimmten Glückes schweben, unter kaprizios gewählten Gestalten, uns vor, und wir suchen vergebens ihr Urbild. Daher sind wir in unsern Jünglingsjahren mit unserer Lage und Umgebung, welche sie auch sei, meistens unzufrieden; weil wir ihr zuschreiben, was der Leerheit und Armseligkeit des menschlichen Lebens überall zukommt, und mit der wir jetzt die erste Bekanntschaft machen, nachdem wir ganz andere Dinge erwartet hatten. — Man hätte viel gewonnen, wenn man, durch zeitige Belehrung, den Wahn, daß in der Welt viel zu holen sei, in den Jünglingen ausrotten könnte. Aber das Umgekehrte geschieht dadurch, daß meistens uns das Leben früher durch die Dichtung, als durch die Wirklichkeit bekannt wird. Die von jener geschilderten Szenen prangen, im Morgenrot unserer eigenen Jugend, vor unserm Blick, und nun peinigt uns die Sehnsucht, sie verwirklicht zu sehn, — den Regenbogen zu fassen. Der Jüngling erwartet seinen Lebenslauf in Form eines interessanten Romans. So entsteht die Täuschung, welche ich S. 374 des schon erwähnten Bandes bereits geschildert habe. Denn was allen jenen Bildern ihren Reiz verleiht, ist gerade dies, daß sie bloße Bilder und nicht wirklich sind, und wir daher, bei ihrem Anschauen, uns in der Ruhe und Allgenugsamkeit des reinen Erkennens befinden. Verwirklicht werden heißt mit dem Wollen ausgefüllt werden, welches Wollen unausweichbare Schmerzen herbeiführt. Auch noch auf die Stelle S. 427 des erwähnten Bandes sei der teilnehmende Leser hier hingewiesen.

Ist sonach der Charakter der ersten Lebenshälfte unbefriedigte Sehnsucht nach Glück; so ist der der zweiten Besorgnis vor Unglück. Denn mit ihr ist, mehr oder weniger deutlich, die Erkenntnis eingetreten, daß alles Glück schimärisch, hingegen das Leiden real sei. Jetzt wird daher, wenigstens von den vernünftigeren Charakteren, mehr bloße Schmerzlosigkeit und ein un-

angefochtener Zustand, als Genuß angestrebt*). — Wenn, in meinen Jünglingsjahren, es an meiner Tür schellte, wurde ich vergnügt: denn ich dachte, nun käme es. Aber in spätern Jahren hatte meine Empfindung, bei demselben Anlaß, vielmehr etwas dem Schrecken Verwandtes: ich dachte: „da kommt's". — Hinsichtlich der Menschenwelt gibt es, für ausgezeichnete und begabte Individuen, die, eben als solche, nicht so ganz eigentlich zu ihr gehören und demnach, mehr oder weniger, je nach dem Grad ihrer Vorzüge, allein stehn, ebenfalls zwei entgegengesetzte Empfindungen: in der Jugend hat man häufig die, von ihr *verlassen* zu sein; in spätern Jahren hingegen die, ihr *entronnen* zu sein. Die erstere, eine unangenehme, beruht auf Unbekanntschaft, die zweite, eine angenehme, auf Bekanntschaft mit ihr. — Infolge davon enthält die zweite Hälfte des Lebens, wie die zweite Hälfte einer musikalischen Periode, weniger Strebsamkeit, aber mehr Beruhigung, als die erste, welches überhaupt darauf beruht, daß man in der Jugend denkt, in der Welt sei wunder was für Glück und Genuß anzutreffen, nur schwer dazu zu gelangen; während man im Alter weiß, daß da nichts zu holen ist, also, vollkommen darüber beruhigt, eine erträgliche Gegenwart genießt, und sogar an Kleinigkeiten Freude hat. —

Was der gereifte Mann durch die Erfahrung seines Lebens erlangt hat und wodurch er die Welt anders sieht, als der Jüngling und Knabe, ist zunächst *Unbefangenheit*. Er allererst sieht die Dinge ganz einfach und nimmt sie für das, was sie sind; während dem Knaben und Jüngling ein Trugbild, zusammengesetzt aus selbstgeschaffenen Grillen, überkommenen Vorurteilen und seltsamen Phantasien, die wahre Welt bedeckte, oder verzerrte. Denn das erste, was die Erfahrung zu tun vorfindet, ist, uns von den Hirngespinsten und falschen Begriffen zu befreien, welche sich in der Jugend angesetzt haben. Vor diesen das jugendliche Alter zu bewahren, wäre allerdings die beste Erziehung, wenngleich nur eine negative; ist aber sehr schwer. Man müßte, zu diesem Zwecke, den Gesichtskreis des Kindes anfangs möglichst enge halten, innerhalb desselben jedoch ihm lauter deutliche und richtige Begriffe beibringen, und erst nachdem es alles darin Gelegene richtig erkannt hätte, denselben allmählich erweitern, stets dafür sorgend, daß nichts Dunkeles, auch nichts halb oder schief Verstandenes, zurückbliebe. Infolge hievon würden seine Begriffe von Dingen und menschlichen Verhältnissen, immer noch beschränkt und sehr einfach, dafür

*) Im Alter versteht man besser die Unglücksfälle zu verhüten; in der Jugend sie zu ertragen.

aber deutlich und richtig sein, so daß sie stets nur der Erweiterung, nicht der Berichtigung bedürften; und so fort bis ins Jünglingsalter hinein. Diese Methode erfordert insbesondere, daß man keine Romane zu lesen erlaube, sondern sie durch angemessene Biographien ersetze, wie z. B. die Franklins, den Anton Reiser von Moritz u. dgl. —

Wann wir jung sind, vermeinen wir, daß die in unserm Lebenslauf wichtigen und folgenreichen Begebenheiten und Personen mit Pauken und Trompeten auftreten werden: im Alter zeigt jedoch die retrospektive Betrachtung, daß sie alle ganz still, durch die Hintertür und fast unbeachtet hereingeschlichen sind.

Man kann ferner, in der bis hieher betrachteten Hinsicht, das Leben mit einem gestickten Stoffe vergleichen, von welchem jeder, in der ersten Hälfte seiner Zeit, die rechte, in der zweiten aber die Kehrseite zu sehn bekäme: letztere ist nicht so schön, aber lehrreicher; weil sie den Zusammenhang der Fäden erkennen läßt. —

Die geistige Ueberlegenheit, sogar die größte, wird, in der Konversation, ihr entschiedenes Uebergewicht erst nach dem vierzigsten Jahre geltend machen. Denn die Reife der Jahre und die Frucht der Erfahrung kann durch jene wohl vielfach übertroffen, jedoch nie ersetzt werden: sie aber gibt auch dem gewöhnlichsten Menschen ein gewisses Gegengewicht gegen die Kräfte des größten Geistes, solange dieser jung ist. Ich meine hier bloß das Persönliche, nicht die Werke. —

Jeder irgend vorzügliche Mensch, jeder, der nur nicht zu den von der Natur so traurig dotierten fünf Sechstel der Menschheit gehört, wird, nach dem vierzigsten Jahre, von einem gewissen Anfluge von Misanthropie schwerlich frei bleiben. Denn er hatte, wie es natürlich ist, von sich auf andere geschlossen und ist allmählich enttäuscht worden, hat eingesehn, daß sie entweder von der Seite des Kopfes, oder des Herzens, meistens sogar beider, ihm in Rückstand bleiben und nicht quitt mit ihm werden; weshalb er sich mit ihnen einzulassen gern vermeidet; wie denn überhaupt jeder nach Maßgabe seines innern Wertes die Einsamkeit, d. h. seine eigene Gesellschaft, lieben oder hassen wird. Von dieser Art der Misanthropie handelt auch Kant, in der Kritik der Urteilskraft, gegen das Ende der allgemeinen Anmerkung zum § 29 des ersten Teils.

An einem jungen Menschen ist es, in intellektueller und auch in moralischer Hinsicht, ein schlechtes Zeichen, wenn er im Tun und Treiben der Menschen sich recht früh zurechtzu-

finden weiß, sogleich darin zu Hause ist, und, wie vorbereitet, in dasselbe eintritt: es kündigt Gemeinheit an. Hingegen deutet, in solcher Beziehung, ein befremdetes, stutziges, ungeschicktes und verkehrtes Benehmen auf eine Natur edlerer Art.

Die Heiterkeit und der Lebensmut unserer Jugend beruht zum Teil darauf, daß wir, bergauf gehend, den Tod nicht sehn; weil er am Fuß der andern Seite des Berges liegt. Haben wir aber den Gipfel überschritten, dann werden wir den Tod, welchen wir bis dahin nur von Hörensagen kannten, wirklich ansichtig, wodurch, da zu derselben Zeit die Lebenskraft zu ebben beginnt, auch der Lebensmut sinkt; so daß jetzt ein trüber Ernst den jugendlichen Uebermut verdrängt und auch dem Gesichte sich aufdruckt. Solange wir jung sind, man mag uns sagen, was man will, halten wir das Leben für endlos und gehn danach mit der Zeit um. Je älter wir werden, desto mehr ökonomisieren wir unsere Zeit. Denn im spätern Alter erregt jeder verlebte Tag eine Empfindung, welche der verwandt ist, die bei jedem Schritt ein zum Hochgericht geführter Delinquent hat.

Vom Standpunkte der Jugend aus gesehn, ist das Leben eine unendlich lange Zukunft; vom Standpunkt des Alters aus, eine sehr kurze Vergangenheit; so daß es anfangs sich uns darstellt wie die Dinge, wann wir das Objektivglas des Opernguckers ans Auge legen, zuletzt aber wie wann das Okular. Man muß alt geworden sein, also lange gelebt haben, um zu erkennen, wie kurz das Leben ist. — Je älter man wird, desto kleiner erscheinen die menschlichen Dinge samt und sonders: das Leben, welches in der Jugend als fest und stabil vor uns stand, zeigt sich uns jetzt als die rasche Flucht ephemerer Erscheinungen: die Nichtigkeit des Ganzen tritt hervor. — Die Zeit selbst hat in unserer Jugend einen viel langsameren Schritt; daher das erste Viertel unsers Lebens nicht nur das glücklichste, sondern auch das längste ist, so daß es viel mehr Erinnerungen zurückläßt, und jeder, wenn es darauf ankäme, aus demselben mehr zu erzählen wissen würde, als aus zweien der folgenden. Sogar werden, wie im Frühling des Jahres, so auch in dem des Lebens, die Tage zuletzt von einer lästigen Länge. Im Herbste beider werden sie kurz, aber heiterer und beständiger.

Warum nun aber erblickt man, im Alter, das Leben, welches man hinter sich hat, so kurz? Weil man es für so kurz hält, wie die Erinnerung desselben ist. Aus dieser nämlich ist alles Unbedeutende und viel Unangenehmes herausgefallen, daher wenig übrig geblieben. Denn, wie unser Intellekt überhaupt sehr unvollkommen ist, so auch das Gedächtnis: das Erlernte muß ge-

übt, das Vergangene ruminiert werden, wenn nicht beides allmählich in den Abgrund der Vergessenheit versinken soll. Nun aber pflegen wir nicht das Unbedeutende, auch meistens nicht das Unangenehme zu ruminieren; was doch nötig wäre, um es im Gedächtnis aufzubewahren. Des Unbedeutenden wird aber immer mehr: denn durch die öftere und endlich zahllose Wiederkehr wird vielerlei, das anfangs uns bedeutend erschien, allmählich unbedeutend; daher wir uns der früheren Jahre besser, als der späteren erinnern. Je länger wir nun leben, desto weniger Vorgänge scheinen uns wichtig, oder bedeutend genug, um hinterher noch ruminiert zu werden, wodurch allein sie im Gedächtnis sich fixieren könnten: sie werden also vergessen, sobald sie vorüber sind. So läuft denn die Zeit immer spurloser ab. — Nun ferner das Unangenehme ruminieren wir nicht gern, am wenigsten aber dann, wann es unsere Eitelkeit verwundet, welches sogar meistens der Fall ist; weil wenige Leiden uns ganz ohne unsere Schuld getroffen haben. Daher also wird ebenfalls viel Unangenehmes vergessen. Beide Ausfälle nun sind es, die unsere Erinnerung so kurz machen, und verhältnismäßig immer kürzer, je länger ihr Stoff wird. Wie die Gegenstände auf dem Ufer, von welchem man zu Schiffe sich entfernt, immer kleiner, unkenntlicher und schwerer zu unterscheiden werden; so unsere vergangenen Jahre, mit ihren Erlebnissen und ihrem Tun. Hiezu kommt, daß bisweilen Erinnerung und Phantasie uns eine längst vergangene Szene unseres Lebens so lebhaft vergegenwärtigen, wie den gestrigen Tag; wodurch sie dann ganz nahe an uns herantritt; dies entsteht dadurch, daß es unmöglich ist, die lange zwischen jetzt und damals verstrichene Zeit uns ebenso zu vergegenwärtigen, indem sie sich nicht so in einem Bilde überschauen läßt, und überdies auch die Vorgänge in derselben größtenteils vergessen sind, und bloß eine allgemeine Erkenntnis in abstracto von ihr übrig geblieben ist, ein bloßer Begriff, keine Anschauung. Daher nun also erscheint das längst Vergangene im einzelnen uns so nahe, als wäre es erst gestern gewesen, die dazwischen liegende Zeit aber verschwindet, und das ganze Leben stellt sich als unbegreiflich kurz dar. Sogar kann bisweilen im Alter die lange Vergangenheit, die wir hinter uns haben, und damit unser eigenes Alter, im Augenblick uns beinahe fabelhaft vorkommen; welches hauptsächlich dadurch entsteht, daß wir zunächst noch immer dieselbe, stehende Gegenwart vor uns sehn. Dergleichen innere Vorgänge beruhen aber zuletzt darauf, daß nicht unser Wesen an sich selbst, sondern nur die Erscheinung desselben in der Zeit liegt, und daß die Gegenwart

der Berührungspunkt zwischen Objekt und Subjekt ist. — Und warum nun wieder erblickt man in der Jugend das Leben, welches man noch vor sich hat, so unabsehbar lang? Weil man Platz haben muß für die grenzenlosen Hoffnungen, mit denen man es bevölkert, und zu deren Verwirklichung Methusalem zu jung stürbe; sodann weil man zum Maßstabe desselben die wenigen Jahre nimmt, welche man schon hinter sich hat, und deren Erinnerung stets stoffreich, folglich lang ist, indem die Neuheit alles bedeutend erscheinen ließ, weshalb es hinterher noch ruminiert, also oft in der Erinnerung wiederholt und dadurch ihr eingeprägt wurde.

Bisweilen glauben wir, uns nach einem fernen Orte zurückzusehnen, während wir eigentlich uns nur nach der Zeit zurücksehnen, die wir dort verlebt haben, da wir jünger und frischer waren. So täuscht uns alsdann die Zeit unter der Maske des Raumes. Reisen wir hin, so werden wir der Täuschung inne. —

Ein hohes Alter zu erreichen, gibt es, bei fehlerfreier Konstitution, als conditio sine qua non, zwei Wege, die man am Brennen zweier Lampen erläutern kann: die eine brennt lange, weil sie, bei wenigem Oel, einen sehr dünnen Docht hat; die andere, weil sie, zu einem starken Docht, auch viel Oel hat: das Oel ist die Lebenskraft, der Docht der Verbrauch derselben, auf jede Art und Weise.

Hinsichtlich der Lebenskraft sind wir, bis zum sechsunddreißigsten Jahre, denen zu vergleichen, welche von ihren Zinsen leben: was heute ausgegeben wird, ist morgen wieder da. Aber von jenem Zeitpunkt an ist unser Analogon der Rentenier, welcher anfängt, sein Kapital anzugreifen. Im Anfang ist die Sache gar nicht merklich: der größte Teil der Ausgabe stellt sich immer noch von selbst wieder her: ein geringes Defizit dabei wird nicht beachtet. Dieses aber wächst allmählich, wird merklich, seine Zunahme selbst nimmt mit jedem Tage zu: sie reißt immer mehr ein, jedes Heute ist ärmer, als das Gestern, ohne Hoffen auf Stillstand. So beschleunigt sich, wie der Fall der Körper, die Abnahme immer mehr, — bis zuletzt nichts mehr übrig ist. Ein gar trauriger Fall ist es, wenn beide hier Verglichene, Lebenskraft und Eigentum wirklich zusammen im Wegschmelzen begriffen sind: daher eben wächst mit dem Alter die Liebe zum Besitze. — Hingegen anfangs, bis zur Volljährigkeit und noch etwas darüber hinaus, gleichen wir, hinsichtlich der Lebenskraft, denen, welche von den Zinsen noch etwas zum Kapitale legen: nicht nur das Ausgegebene stellt sich von selbst

wieder ein, sondern das Kapital wächst. Und wieder ist auch dieses bisweilen, durch die Fürsorge eines redlichen Vormundes, zugleich mit dem Gelde der Fall. O glückliche Jugend! o trauriges Alter! — Nichtsdestoweniger soll man die Jugendkräfte schonen. Aristoteles bemerkt (Polit. L. ult. c. 5), daß von den olympischen Siegern nur zwei oder drei einmal als Knaben und dann wieder als Männer gesiegt hätten; weil durch die frühe Anstrengung, welche die Vorübung erfordert, die Kräfte so erschöpft werden, daß sie nachmals, im Mannesalter, fehlen. Wie dies von der Muskelkraft gilt, so noch mehr von der Nervenkraft, deren Aeußerung alle intellektuelle Leistungen sind: daher werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, die Früchte der Treibhauserziehung, welche als Knaben Erstaunen erregen, nachmals sehr gewöhnliche Köpfe. Sogar mag die frühe, erzwungene Anstrengung zur Erlernung der alten Sprachen schuld haben an der nachmaligen Lahmheit und Urteilslosigkeit so vieler gelehrter Köpfe. —

Ich habe die Bemerkung gemacht, daß der Charakter fast jedes Menschen einem Lebensalter vorzugsweise angemessen zu sein scheint; so daß er in diesem sich vorteilhafter ausnimmt. Einige sind liebenswürdige Jünglinge, und dann ist's vorbei; andere kräftige, tätige Männer, denen das Alter allen Wert raubt; manche stellen sich am vorteilhaftesten im Alter dar, als wo sie milder, weil erfahrener und gelassener sind: dies ist oft bei Franzosen der Fall. Die Sache muß darauf beruhen, daß der Charakter selbst etwas Jugendliches, Männliches, oder Aeltliches an sich hat, womit das jedesmalige Lebensalter übereinstimmt, oder als Korrektiv entgegenwirkt.

Wie man, auf einem Schiffe befindlich, sein Vorwärtskommen nur am Zurückweichen und demnach Kleinerwerden der Gegenstände auf dem Ufer bemerkt; so wird man sein Alt-und-älter-werden daran inne, daß Leute von immer höhern Jahren einem jung vorkommen.

Schon oben ist erörtert worden, wie und warum alles, was man sieht, tut und erlebt, je älter man wird, desto wenigere Spuren im Geiste zurückläßt. In diesem Sinne ließe sich behaupten, daß man allein in der Jugend mit vollem Bewußtsein lebte; im Alter nur noch mit halbem. Je älter man wird, mit desto wenigerem Bewußtsein lebt man: die Dinge eilen vorüber, ohne Eindruck zu machen; wie das Kunstwerk, welches man tausendmal gesehn hat, keinen macht: man tut, was man zu tun hat, und weiß hinterher nicht, ob man es getan. Indem nun also das Leben immer unbewußter wird, je mehr es der gänz-

lichen Bewußtlosigkeit zueilt, so wird eben dadurch der Lauf der Zeit auch immer schleuniger. In der Kindheit bringt die Neuheit aller Gegenstände und Begebenheiten jegliches zum Bewußtsein: daher ist der Tag unabsehbar lang. Dasselbe widerfährt uns auf Reisen, wo deshalb ein Monat länger erscheint, als vier zu Hause. Diese Neuheit der Dinge verhindert jedoch nicht, daß die, in beiden Fällen, länger scheinende Zeit uns auch in beiden oft wirklich „lang wird", mehr als im Alter, oder mehr als zu Hause. Allmählich aber wird, durch die lange Gewohnheit derselben Wahrnehmungen, der Intellekt so abgeschliffen, daß immer mehr alles wirkungslos darüber hingleitet; wodurch dann die Tage immer unbedeutender und dadurch kürzer werden: die Stunden des Knaben sind länger, als die Tage des Alten. Demnach hat die Zeit unsers Lebens eine beschleunigte Bewegung, wie die einer herabrollenden Kugel; und wie auf einer sich drehenden Scheibe jeder Punkt um so schneller läuft, als er weiter vom Zentro abliegt; so verfließt jedem, nach Maßgabe seiner Entfernung vom Lebensanfange, die Zeit schneller und immer schneller. Man kann demzufolge annehmen, daß, in der unmittelbaren Schätzung unsers Gemütes, die Länge eines Jahres im umgekehrten Verhältnisse des Quotienten desselben in unser Alter steht: wann z. B. das Jahr ein Fünftel unsers Alters beträgt, erscheint es uns zehnmal so lang, als wann es nur ein Fünfzigstel desselben ausmacht. Diese Verschiedenheit in der Geschwindigkeit der Zeit hat auf die ganze Art unsers Daseins in jedem Lebensalter den entschiedensten Einfluß. Zunächst bewirkt sie, daß das Kindesalter, wenn auch nur etwa fünfzehn Jahre umfassend, doch die längste Zeit des Lebens, und daher die reichste an Erinnerungen ist; sodann daß wir durchweg der Langenweile im umgekehrten Verhältnis unsers Alters unterworfen sind: Kinder bedürfen beständig des Zeitvertreibs, sei es Spiel oder Arbeit; stockt er, so ergreift sie augenblicklich entsetzliche Langeweile. Auch Jünglinge sind ihr noch sehr unterworfen und sehn mit Besorgnis auf unausgefüllte Stunden. Im männlichen Alter schwindet die Langeweile mehr und mehr: Greisen wird die Zeit stets zu kurz, und die Tage fliegen pfeilschnell vorüber. Versteht sich, daß ich von Menschen, nicht von altgewordenem Vieh rede. Durch diese Beschleunigung des Laufes der Zeit, fällt also in spätern Jahren meistens die Langeweile weg, und da andrerseits auch die Leidenschaften, mit ihrer Qual, verstummen; so ist, wenn nur die Gesundheit sich erhalten hat, im ganzen genommen, die Last des Lebens wirklich geringer, als in der Jugend: daher nennt man den

Zeitraum, welcher dem Eintritt der Schwäche und der Beschwerden des höheren Alters vorhergeht, „die besten Jahre". In Hinsicht auf unser Wohlbehagen mögen sie es wirklich sein: hingegen bleibt den Jugendjahren, als wo alles Eindruck macht und jedes lebhaft ins Bewußtsein tritt, der Vorzug, die befruchtende Zeit für den Geist, der blütenansetzende Frühling desselben zu sein. Diese Wahrheiten nämlich lassen sich nur erschauen, nicht errechnen, d. h. ihre erste Erkenntnis ist eine unmittelbare und wird durch den momentanen Eindruck hervorgerufen: sie kann folglich nur eintreten, solange dieser stark, lebhaft und tief ist. Demnach hängt, in dieser Hinsicht, alles von der Benutzung der Jugendjahre ab. In den späteren können wir mehr auf andere, ja, auf die Welt einwirken: weil wir selbst vollendet und abgeschlossen sind und nicht mehr dem Eindruck angehören: aber die Welt wirkt weniger auf uns. Diese Jahre sind daher die Zeit des Tuns und Leistens; jene aber die des ursprünglichen Auffassens und Erkennens.

In der Jugend herrscht die Anschauung, im Alter das Denken vor: daher ist jene die Zeit für Poesie; dieses mehr für Philosophie. Auch praktisch läßt man sich in der Jugend durch das Angeschaute und dessen Eindruck, im Alter nur durch das Denken bestimmen. Zum Teil beruht dies darauf, daß erst im Alter anschauliche Fälle in hinlänglicher Anzahl dagewesen und den Begriffen subsumiert worden sind, um diesen volle Bedeutung, Gehalt und Kredit zu verschaffen und zugleich den Eindruck der Anschauung, durch die Gewohnheit, zu mäßigen. Hingegen ist in der Jugend, besonders auf lebhafte und phantasiereiche Köpfe, der Eindruck des Anschaulichen, mithin auch der Außenseite der Dinge, so überwiegend, daß sie die Welt ansehn als ein Bild; daher ihnen hauptsächlich angelegen ist, wie sie darauf figurieren und sich ausnehmen, — mehr, als wie ihnen innerlich dabei zumute sei. Dies zeigt sich schon in der persönlichen Eitelkeit und Putzsucht der Jünglinge.

Die größte Energie und höchste Spannung der Geisteskräfte findet, ohne Zweifel, in der Jugend statt, spätestens bis ins fünfunddreißigste Jahr: von dem an nimmt sie, wiewohl sehr langsam, ab. Jedoch sind die späteren Jahre, selbst das Alter, nicht ohne geistige Kompensation dafür. Erfahrung und Gelehrsamkeit sind erst jetzt eigentlich reich geworden: man hat Zeit und Gelegenheit gehabt, die Dinge von allen Seiten zu betrachten und zu bedenken, hat jedes mit jedem zusammengehalten und ihre Berührungspunkte und Verbindungsglieder herausgefunden; wodurch man sie allererst jetzt so recht im Zusammenhange

versteht. Alles hat sich abgeklärt. Deshalb weiß man selbst das, was man schon in der Jugend wußte, jetzt viel gründlicher; da man zu jedem Begriffe viel mehr Belege hat. Was man in der Jugend zu wissen glaubte, das weiß man im Alter wirklich, überdies weiß man auch wirklich viel mehr und hat eine nach allen Seiten durchdachte und dadurch ganz eigentlich zusammenhängende Erkenntnis; während in der Jugend unser Wissen stets lückenhaft und fragmentarisch ist. Nur wer alt wird, erhält eine vollständige und angemessene Vorstellung vom Leben, indem er es in seiner Ganzheit und seinem natürlichen Verlauf, besonders aber nicht bloß, wie die übrigen, von der Eingangs-, sondern auch von der Ausgangsseite übersieht, wodurch er dann besonders die Richtigkeit desselben vollkommen erkennt; während die übrigen stets noch in dem Wahne befangen sind, das Rechte werde noch erst kommen. Dagegen ist in der Jugend mehr Konzeption; daher man alsdann aus dem wenigen, was man kennt, mehr zu machen imstande ist: aber im Alter ist mehr Urteil, Penetration und Gründlichkeit. Den Stoff seiner selbsteigenen Erkenntnisse, seiner originalen Grundansichten, also das, was ein bevorzugter Geist der Welt zu schenken bestimmt ist, sammelt er schon in der Jugend ein: aber seines Stoffes Meister wird er erst in späten Jahren. Demgemäß wird man meistenteils finden, daß die großen Schriftsteller ihre Meisterwerke um das fünfzigste Jahr herum geliefert haben. Dennoch bleibt die Jugend die Wurzel des Baumes der Erkenntnis; wenngleich erst die Krone die Früchte trägt. Wie aber jedes Zeitalter, auch das erbärmlichste, sich für viel weiser hält, als das ihm zunächst vorhergegangene, nebst früheren; ebenso jedes Lebensalter des Menschen: doch irren beide sich oft. In den Jahren des leiblichen Wachstums, wo wir auch an Geisteskräften und Erkenntnissen täglich zunehmen, gewöhnt sich das Heute mit Geringschätzung auf das Gestern herabzusehn. Diese Gewohnheit wurzelt ein und bleibt auch dann, wenn das Sinken der Geisteskräfte eingetreten ist und das Heute vielmehr mit Verehrung auf das Gestern blicken sollte; daher wir dann sowohl die Leistungen, wie die Urteile, unserer jungen Jahre oft zu gering anschlagen.

Ueberhaupt ist hier zu bemerken, daß, obzwar, wie der Charakter, oder das Herz des Menschen, so auch der Intellekt, der Kopf, seinen Grundeigenschaften nach, angeboren ist, dennoch dieser keineswegs so unveränderlich bleibt, wie jener, sondern gar manchen Umwandlungen unterworfen ist, die sogar, im ganzen, regelmäßig eintreten; weil sie teils darauf beruhen, daß

er eine physische Grundlage, teils darauf, daß er einen empirischen Stoff hat. So hat seine eigene Kraft ihr allmähliches Wachstum bis zur Akme, und dann ihre allmähliche Dekadenz, bis zur Imbezillität. Dabei nun aber ist andrerseits der Stoff, der alle diese Kräfte beschäftigt und in Tätigkeit erhält, also der Inhalt des Denkens und Wissens, die Erfahrung, die Kenntnisse, die Uebung und dadurch die Vollkommenheit der Einsicht, eine stets wachsende Größe, bis etwa zum Eintritt entschiedener Schwäche, die alles fallen läßt. Dies Bestehn des Menschen aus einem schlechthin unveränderlichen und einem regelmäßig, auf zweifache und entgegengesetzte Weise, Veränderlichen erklärt die Verschiedenheit seiner Erscheinung und Geltung in verschiedenen Lebensaltern.

Im weitern Sinne kann man auch sagen: die ersten vierzig Jahre unsers Lebens liefern den Text, die folgenden dreißig den Kommentar dazu, der uns den wahren Sinn und Zusammenhang des Textes, nebst der Moral und allen Feinheiten desselben, erst recht verstehn lehrt.

Gegen das Ende des Lebens nun gar geht es wie gegen das Ende eines Maskenballs, wann die Larven abgenommen werden. Man sieht jetzt, wer diejenigen, mit denen man, während seines Lebenslaufes, in Berührung gekommen war, eigentlich gewesen sind. Denn die Charaktere haben sich an den Tag gelegt, die Taten haben ihre Früchte getragen, die Leistungen ihre gerechte Würdigung erhalten und alle Trugbilder sind zerfallen. Zu diesem allen nämlich war Zeit erfordert. — Das seltsamste aber ist, daß man sogar sich selbst, sein eigenes Ziel und Zwecke, erst gegen das Ende des Lebens eigentlich erkennt und versteht, zumal in seinem Verhältnis zur Welt, zu den andern. Zwar oft, aber nicht immer, wird man dabei sich eine niedrigere Stelle anzuweisen haben, als man früher vermeint hatte; sondern bisweilen auch eine höhere, welches dann daher kommt, daß man von der Niedrigkeit der Welt keine ausreichende Vorstellung gehabt hatte und demnach sein Ziel höher steckte, als sie. Man erfährt beiläufig, was an einem ist. —

Man pflegt die Jugend die glückliche Zeit des Lebens zu nennen, und das Alter die traurige. Das wäre wahr, wenn die Leidenschaften glücklich machten. Von diesen wird die Jugend hin und her gerissen, mit wenig Freude und vieler Pein. Dem kühlen Alter lassen sie Ruhe, und alsbald erhält es einen kontemplativen Anstrich: denn die Erkenntnis wird frei und erhält die Oberhand. Weil nun diese, an sich selbst, schmerzlos ist, so wird das Bewußtsein, je mehr sie darin vorherrscht, desto glücklicher.

Man braucht nur zu erwägen, daß aller Genuß negativer, der Schmerz positiver Natur ist, um zu begreifen, daß die Leidenschaften nicht beglücken können, und daß das Alter deshalb, daß manche Genüsse ihm versagt sind, nicht zu beklagen ist. Denn jeder Genuß ist immer nur die Stillung eines Bedürfnisses: daß nun mit diesem auch jener wegfällt, ist so wenig beklagenswert, wie daß einer nach Tische nicht mehr essen kann und nach ausgeschlafener Nacht wach bleiben muß. Viel richtiger schätzt Platon (im Eingang zur Republik) das Greisenalter glücklich, sofern es den bis dahin uns unablässig beunruhigenden Geschlechtstrieb endlich los ist. Sogar ließe sich behaupten, daß die mannigfaltigen und endlosen Grillen, welche der Geschlechtstrieb erzeugt, und die aus ihnen entstehenden Affekte, einen beständigen, gelinden Wahnsinn im Menschen unterhalten, solange er unter dem Einfluß jenes Triebes oder jenes Teufels, von dem er stets besessen ist, steht; so daß er erst nach Erlöschen desselben ganz vernünftig würde. Gewiß aber ist, daß, im allgemeinen und abgesehn von allen individuellen Umständen und Zuständen, der Jugend eine gewisse Melancholie und Traurigkeit, dem Alter eine gewisse Heiterkeit eigen ist: und der Grund hievon ist kein anderer, als daß die Jugend noch unter der Herrschaft, ja dem Frondienst jenes Dämons steht, der ihr nicht leicht eine freie Stunde gönnt und zugleich der unmittelbare oder mittelbare Urheber fast alles und jedes Unheils ist, das den Menschen trifft oder bedroht: das Alter aber hat die Heiterkeit dessen, der eine lange getragene Fessel los ist und sich nun frei bewegt. — Andrerseits jedoch ließe sich sagen, daß nach erloschenem Geschlechtstrieb der eigentliche Kern des Lebens verzehrt und nur noch die Schale desselben vorhanden sei, ja, daß es einer Komödie gliche, die von Menschen angefangen, nachher von Automaten, in deren Kleidern, zu Ende gespielt werde.

Wie dem auch sei, die Jugend ist die Zeit der Unruhe; das Alter die der Ruhe: schon hieraus ließe sich auf ihr beiderseitiges Wohlbehagen schließen. Das Kind streckt seine Hände begehrlich aus, ins Weite, nach allem, was es da so bunt und vielgestaltet vor sich sieht: denn es wird dadurch gereizt; weil sein Sensorium noch so frisch und jung ist. Dasselbe tritt, mit größerer Energie, beim Jüngling ein. Auch er wird gereizt von der bunten Welt und ihren vielfältigen Gestalten: sofort macht seine Phantasie mehr daraus, als die Welt je verleihen kann. Daher ist er voll Begehrlichkeit und Sehnsucht ins Unbestimmte: diese nehmen ihm die Ruhe, ohne welche kein Glück ist. Im Alter hingegen hat sich das alles gelegt; teils weil das Blut kühler

und die Reizbarkeit des Sensoriums minder geworden ist; teils weil Erfahrung über den Wert der Dinge und den Gehalt der Genüsse aufgeklärt hat, wodurch man die Illusionen, Schimären und Vorurteile, welche früher die freie und reine Ansicht der Dinge verdeckten und entstellten, allmählich losgeworden ist; so daß man jetzt alles richtiger und klarer erkennt und es nimmt für das, was es ist, auch, mehr oder weniger, zur Einsicht in die Nichtigkeit aller irdischen Dinge gekommen ist. Dies eben ist es, was fast jedem Alten, selbst dem von sehr gewöhnlichen Fähigkeiten, einen gewissen Anstrich von Weisheit gibt, der ihn vor den Jüngern auszeichnet. Hauptsächlich aber ist durch dies alles Geistesruhe herbeigeführt worden: diese aber ist ein großer Bestandteil des Glücks; eigentlich sogar die Bedingung und das Wesentliche desselben. Während demnach der Jüngling meint, daß wunder was in der Welt zu holen sei, wenn er nur erfahren könnte; wo; ist der Alte vom Kohelethischen „Es ist alles eitel" durchdrungen und weiß, daß alle Nüsse hohl sind, wie sehr sie auch vergoldet sein mögen.

Erst im spätern Alter erlangt der Mensch ganz eigentlich das horazische nil admirari, d. h. die unmittelbare, aufrichtige und feste Ueberzeugung von der Eitelkeit aller Dinge und der Hohlheit aller Herrlichkeiten der Welt: die Schimären sind verschwunden. Er wähnt nicht mehr, daß irgendwo, sei es im Palast oder der Hütte, eine besondere Glückseligkeit wohne, eine größere, als im wesentlichen auch er überall genießt, wenn er von leiblichen oder geistigen Schmerzen eben frei ist. Das Große und das Kleine, das Vornehme und das Geringe, nach dem Maßstab der Welt, sind für ihn nicht mehr unterschieden. Dies gibt dem Alten eine besondere Gemütsruhe, in welcher er lächelnd auf die Gaukeleien der Welt herabsieht. Er ist vollkommen enttäuscht und weiß, daß das menschliche Leben, was man auch tun mag, es herauszuputzen und zu behängen, doch bald durch allen solchen Jahrmarktsflitter, in seiner Dürftigkeit durchscheint, und, wie man es auch färbe und schmücke, doch überall im wesentlichen dasselbe ist, ein Dasein, dessen wahrer Wert jedesmal nur nach der Abwesenheit der Schmerzen, nicht nach der Anwesenheit der Genüsse, noch weniger des Prunkes, zu schätzen ist. (Hor. epist. L. I, 12 v. 1—4.) Der Grundcharakterzug des höhern Alters ist das Enttäuschtsein: die Illusionen sind verschwunden, welche bis dahin dem Leben seinen Reiz und der Tätigkeit ihren Sporn verliehen; man hat das Nichtige und Leere aller Herrlichkeiten der Welt, zumal des Prunkes, Glanzes und Hoheitsscheins erkannt; man hat er-

fahren, daß hinter den meisten gewünschten Dingen und ersehnten Genüssen gar wenig steckt und ist so allmählich zu der Einsicht in die große Armut und Leere unsers ganzen Daseins gelangt. Erst im siebzigsten Jahre versteht man ganz den ersten Vers des Koheleth. Dies ist es aber auch, was dem Alter einen gewissen grämlichen Anstrich gibt. —

Gewöhnlich meint man, das Los des Alters sei Krankheit und Langeweile. Erstere ist dem Alter gar nicht wesentlich, zumal nicht, wenn dasselbe hoch gebracht werden soll: denn crescente vita, crescit sanitas et morbus. Und was die Langeweile betrifft, so habe ich oben gezeigt, warum das Alter ihr sogar weniger, als die Jugend ausgesetzt ist: auch ist dieselbe durchaus keine notwendige Begleiterin der Einsamkeit, welcher, aus leicht abzusehenden Ursachen, das Alter uns allerdings entgegenführt; sondern sie ist es nur für diejenigen, welche keine anderen, als sinnliche und gesellschaftliche Genüsse gekannt, ihren Geist unbereichert und ihre Kräfte unentwickelt gelassen haben. Zwar nehmen, im höheren Alter, auch die Geisteskräfte ab: aber wo viel war, wird zur Bekämpfung der Langenweile immer noch genug übrigbleiben. Sodann nimmt, wie oben gezeigt worden, durch Erfahrung, Kenntnis, Uebung und Nachdenken, die richtige Einsicht immer noch zu, das Urteil schärft sich, und der Zusammenhang wird klar; man gewinnt, in allen Dingen, mehr und mehr eine zusammenfassende Uebersicht des Ganzen: so hat dann, durch immer neue Kombinationen der aufgehäuften Erkenntnisse und gelegentliche Bereicherung derselben, die eigene innerste Selbstbildung, in allen Stücken, noch immer ihren Fortgang, beschäftigt, befriedigt und belohnt den Geist. Durch dieses alles wird die erwähnte Abnahme in gewissen Grade kompensiert. Zudem läuft, wie gesagt, im Alter die Zeit viel schneller; was der Langenweile entgegenwirkt. Die Abnahme der Körperkräfte schadet wenig, wenn man ihrer nicht zum Erwerbe bedarf. Armut im Alter ist ein großes Unglück. Ist diese gebannt und die Gesundheit geblieben; so kann das Alter ein sehr erträglicher Teil des Lebens sein. Bequemlichkeit und Sicherheit sind seine Hauptbedürfnisse: daher liebt man im Alter, noch mehr als früher, das Geld; weil es den Ersatz für die fehlenden Kräfte gibt. Von der Venus entlassen, wird man gern eine Aufheiterung beim Bacchus suchen. An die Stelle des Bedürfnisses zu sehn, zu reisen und zu lernen ist das Bedürfnis zu lehren und zu sprechen getreten. Ein Glück aber ist es, wenn dem Greise noch die Liebe zu seinem Studium, auch zur Musik, zum Schauspiele und überhaupt eine gewisse Emp-

fänglichkeit für das Aeußere geblieben ist; wie diese allerdings bei einigen bis ins späteste Alter fortdauert. Was einer „an sich selbst hat", kommt ihm nie mehr zugute, als im Alter. Die meisten freilich, als welche stets stumpf waren, werden im höhern Alter mehr und mehr zu Automaten: sie denken, sagen und tun immer dasselbe, und kein äußerer Eindruck vermag mehr etwas daran zu ändern, oder etwas Neues aus ihnen hervorzurufen. Zu solchen Greisen zu reden, ist wie in den Sand zu schreiben: der Eindruck verlischt fast unmittelbar darauf. Ein Greisentum dieser Art ist denn freilich nur das caput mortuum des Lebens. — Dem Eintritt der zweiten Kindheit im hohen Alter scheint die Natur durch das, in seltenen Fällen, alsdann sich einstellende dritte Zahnen symbolisieren zu wollen.

Das Schwinden aller Kräfte im zunehmenden Alter, und immer mehr und mehr, ist allerdings sehr traurig; doch ist es notwendig, ja wohltätig: weil sonst der Tod zu schwer werden würde, dem es vorarbeitet. Daher ist der größte Gewinn, den das Erreichen eines sehr hohen Alters bringt, die Euthanasie, das überaus leichte, durch keine Krankheit eingeleitete, von keiner Zuckung begleitete und gar nicht gefühlte Sterben; von welchem man in den Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorstellung" (Kap. 41, S. 470) eine Schilderung findet.

Im Upanischad des Veda (Vol. II, p. 53) wird die natürliche Lebensdauer auf 100 Jahre angegeben. Ich glaube, mit Recht; weil ich bemerkt habe, daß nur die, welche das neunzigste Jahr überschritten haben, der Euthanasie teilhaft werden, d. h. ohne alle Krankheit, auch ohne Apoplexie, ohne Zuckung, ohne Röcheln, ja bisweilen ohne zu erblassen, meistens sitzend, und zwar nach dem Essen, sterben, oder vielmehr gar nicht sterben, sondern nur zu leben aufhören. In jedem früheren Alter stirbt man bloß an Krankheiten, also vorzeitig.*)

Das menschliche Leben ist eigentlich weder lang, noch kurz zu nennen; weil es im Grunde das Maß ist, wonach wir alle anderen Zeitlängen abschätzen. Denn, wenn man auch noch so

*) Im A. T. wird (Psalm 90, 10) die menschliche Lebensdauer auf 70 und, wenn es hoch kommt, 80 Jahre gesetzt, und, was mehr auf sich hat, Herodot (I, 32 und III, 22) sagt dasselbe. Es ist aber doch falsch und ist bloß das Resultat einer rohen und oberflächlichen Auffassung der täglichen Erfahrung. Denn, wenn die natürliche Lebensdauer 70—80 Jahre wäre; so müßten die Leute zwischen 70 und 80 Jahren vor Alter sterben: dies aber ist gar nicht der Fall: sie sterben, wie die jüngeren, an Krankheiten; die Krankheit aber ist wesentlich eine Abnormität also ist dies nicht das natürliche Ende. Erst zwischen 90 und 100 Jahren sterben die Menschen, dann aber in der Regel, vor Alter, ohne Krankheit, ohne Todeskampf, ohne Röcheln, ohne Zuckung, bisweilen ohne zu erblassen; welches die Euthanasie heißt. Daher hat auch hier der Upanischad recht, als welcher (Vol. II, p. 53) die natürliche Lebensdauer auf 100 Jahre setzt.

lange lebt, hat man doch nie mehr inne, als die unteilbare Gegenwart: die Erinnerung aber verliert täglich mehr durch die Vergessenheit, als sie durch den Zuwachs gewinnt.

Der Grundunterschied zwischen Jugend und Alter bleibt immer, daß jene das Leben im Prospekt hat, dieses den Tod; daß also jene eine kurze Vergangenheit und lange Zukunft besitzt; diese umgekehrt. Allerdings hat man, wenn man alt ist, nur noch den Tod vor sich; aber wann man jung ist, hat man das Leben vor sich; und es frägt sich, welches von beiden bedenklicher sei, und ob nicht, im ganzen genommen, das Leben eine Sache sei, die es besser ist, hinter sich, als vor sich zu haben: sagt doch schon Koheleth (7, 2): „Der Tag des Todes ist besser denn der Tag der Geburt." Ein sehr langes Leben zu begehren, ist jedenfalls ein verwegener Wunsch. Denn quien larga vida vive mucho mal vive sagt das spanische Sprichwort. —

Zwar ist nicht, wie die Astrologie es wollte, der Lebenslauf der einzelnen in den Planeten vorgezeichnet; wohl aber der Lebenslauf der Menschen überhaupt, sofern jedem Alter desselben ein Planet, der Reihenfolge nach, entspricht und sein Leben demnach sukzessive von allen Planeten beherrscht wird. — Im zehnten Lebensjahre regiert Merkur. Wie dieser bewegt der Mensch sich schnell und leicht, im engsten Kreise: er ist durch Kleinigkeiten umzustimmen; aber er lernt viel und leicht, unter der Herrschaft des Gottes der Schlauheit und Beredsamkeit. — Mit dem zwanzigsten Jahre tritt die Herrschaft der Venus ein: Liebe und Weiber haben ihn ganz im Besitze. Im dreißigsten Lebensjahre herrscht Mars: der Mensch ist jetzt heftig, stark, kühn, kriegerisch und trotzig. — Im vierzigsten regieren die vier Planetoiden: sein Leben geht demnach in die Breite: er ist frugi, d. h. frönt dem Nützlichen, kraft der Ceres: er hat seinen eigenen Herd, kraft der Vesta: er hat gelernt, was er zu wissen braucht, kraft der Pallas: und als Juno regiert die Herrin des Hauses, seine Gattin*). — Im fünfzigsten Jahre aber herrscht Jupiter. Schon hat der Mensch die meisten überlebt, und dem jetzigen Geschlechte fühlt er sich überlegen. Noch im vollen Genuß seiner Kraft, ist er reich an Erfahrung und Kenntnis: er hat (nach Maßgabe seiner Individualität und Lage) Autorität über alle, die ihn umgeben. Er will demnach sich nicht mehr befehlen lassen, sondern selbst

*) Die zirka sechzig seitdem noch hinzuentdeckten Planetoiden sind eine Neuerung, von der ich nichts wissen will. Ich mache es daher mit ihnen, wie mit mir die Philosophieprofessoren: ich ignoriere sie; weil sie nicht in meinen Kram passen.

befehlen. Zum Lenker und Herrscher, in seiner Sphäre, ist er jetzt am geeignetsten. So kulminiert Jupiter und mit ihm der Fünfzigjährige. — Dann aber folgt, im sechzigsten Jahre, Saturn und mit ihm die Schwere, Langsamkeit und Zähigkeit des Bleies:

> But old folks, many feign as they were dead;
> Unwieldy, slow, heavy and pale as lead.*)
>
> Rom. et Jul. A. 2. sc. 5.

Zuletzt kommt Uranus: da geht man, wie es heißt, in den Himmel. Den Neptun (so hat ihn leider die Gedankenlosigkeit getauft) kann ich hier nicht in Rechnung ziehn; weil ich ihn nicht bei seinem wahren Namen nennen darf, der Eros ist. Sonst wollte ich zeigen, wie sich an das Ende der Anfang knüpft, wie nämlich der Eros mit dem Tode in einem geheimen Zusammenhange steht, vermöge dessen der Orkus, oder Amenthes der Aegypter (nach Plutarch De Iside et Os. c. 29), der λαμβανων και διδους, also nicht nur der Nehmende, sondern auch der Gebende und der Tod das große Reservoir des Lebens ist. Daher also, daher, aus dem Orkus, kommt alles, und dort ist schon jedes gewesen, das jetzt Leben hat: — wären wir nur fähig, den Taschenspielerstreich zu begreifen, vermöge dessen das geschieht; dann wäre alles klar.

---

*) Viel Alte scheinen schon den Toten gleich:
Wie Blei, schwer, zähe, ungelenk und bleich.

- Sämtliche Werke vol. 5&6
4573

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA

4573.